

EL COLEGIO DE MÉXICO

GOLPE DE TIMÓN EN LA NAVE DE LA IGLESIA

Ascenso, auge y declive del obispo Samuel Ruiz

T E S I S
QUE PRESENTA
MARIO ARRIAGADA CUADRIELLO
PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN RELACIONES INTERNACIONALES

Centro de Estudios Internacionales

México, D.F., 2003

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, mis abuelos, mi hermano y mis amigos por razones que no hace falta explicar. A mi figura de autoridad porque suavizó la recta final. También a Bernardo Mabire, el paciente director de esta tesis. A Federico Anaya, Michael Chamberlain, Marina Patricia Velasco, Ernesto Ledesma, Miriam de SIPAZ y Gonzalo Ituarte por sus valiosas entrevistas. A mis profesores de El Colegio de México por haberme enseñado a leer y escribir. Finalmente agradezco a Carlos Zepeda, Julián Aguilar, Raymundo Sánchez Barraza, Fabienne Laserre, Marisa Kramsky, Domingo y Julio, ocho habitantes de San Cristóbal de las Casas que me sirvieron de punto y contrapunto para reflexionar sobre la diócesis y su obispo y que enriquecieron mi vida de formas que aún no alcanzo a descifrar.

A Jaime Cuadriello y Jacobo Le'Vinsón

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo I. 1960-1973.....	8
1. La diócesis de San Cristóbal de las Casas.....	8
2. Un nuevo obispo para una vieja diócesis.....	16
3. Cambios en la doctrina social de la Iglesia.....	21
4. De vuelta en San Cristóbal. Edificación de la “Iglesia autóctona”	32
5. El brusco despertar del clero mexicano.....	41
6. Conclusiones.....	46
Capítulo II. 1974-1983.....	47
1. Poder local. Catequistas y alianzas estratégicas de la diócesis.....	47
2. Poder nacional. La aparición de las iglesias regionales.....	55
3. Contexto internacional. La restauración papal.....	63
4. Pasado del catolicismo transnacional.....	68
5. Conclusiones.....	76
Capítulo III. 1984-1993.....	78
1. Desmoronamiento de la “Iglesia autóctona”.....	79
2. La lección centroamericana.....	86
3. Reformulación del perfil político de la diócesis.....	100
4. Conclusiones.....	111
Capítulo IV. 1994-1997.....	113
1. La red nacional se agrupa alrededor de Samuel Ruiz.....	114
2. Las redes transnacionales de defensa.....	120
3. La Iglesia mexicana arropa al obispo.....	141
4. Antes de Acteal.....	144
5. Conclusiones.....	155
Capítulo V. 1998-2000.....	159
1. Después de Acteal.....	160
2. La jerarquía mexicana frente a los activistas católicos.....	188
3. Conclusiones.....	193
CONCLUSIONES.....	195
BIBLIOGRAFÍA.....	202

INTRODUCCIÓN

Las últimas dos décadas del siglo XX estuvieron marcadas por una profunda transformación del sistema político mexicano. Hubo cambios en muchos terrenos: el electoral, el agrario, el corporativo, el internacional, entre muchos otros que permitieron el desmantelamiento de algunas formas de relación entre el Estado y la sociedad. Surgieron actores en los escenarios de la política nacional, y algunas viejas instituciones, subordinadas al control estatal durante buena parte del siglo, recuperaron presencia en la vida política del país. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado dejaron de estar determinadas exclusivamente por acuerdos “cupulares” (muchas veces secretos) entre la alta jerarquía católica nacional y el Estado. Si bien los momentos de quiebre en que la Iglesia recuperó el terreno perdido fueron producto de acuerdos entre los líderes de ambas instituciones, también comenzó un proceso en que la Iglesia católica pudo relajar la autoridad que ejercía sobre sus jerarcas locales (obispos) y jugar una política en tres planos (local, nacional e internacional) que acrecentó su capacidad de negociación frente al Estado mexicano. Uno de los casos que mejor ilustran este cambio es el del obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz García. Este prelado llegó a su diócesis en 1960 y no la abandonó sino en 2000. En estos cuarenta años, Ruiz García se enfrentó a una de las transformaciones más hondas de la Iglesia en los últimos tres siglos -la reforma doctrinal del Concilio Vaticano II- así como a la vigilancia que el Estado mexicano y la alta jerarquía nacional impusieron sobre algunas consecuencias prácticas del Concilio. También le tocaron tiempos de libertad doctrinal que, más tarde, serían parados en seco por el primer Papa no italiano de la era moderna, Juan Pablo II. Finalmente, Ruiz vivió en circunstancias políticas de transformación del país que, aunadas a las oportunidades que ofrecía el nuevo

proyecto internacional de Juan Pablo II, le permitieron una participación política hasta entonces vedadas a los hombres con investidura sacerdotal.

En esta tesis intento explicar la trayectoria política del obispo. Las circunstancias y razones del ascenso, auge y declive de la carrera de un sacerdote hábil que, siempre cobijado por su investidura, pudo convertirse en uno de los mejores ejemplos de los esfuerzos de la Iglesia para recuperar, en sociedades secularizadas, el papel que ha querido tener desde hace siglos: un intermediario privilegiado entre gobernantes y gobernados; un contrapeso del poder del Estado a la vez que un vigilante de los excesos de la sociedad.

Esta carrera política se ha construido dentro de los límites que fijan dos instituciones determinantes en las escaramuzas del obispo: la Iglesia católica y el Estado mexicano. Ambas instituciones fueron las que, consciente o inconscientemente, crearon la circunstancias y abrieron o cerraron las oportunidades para que el prelado del sureste hiciera su carrera política en el ámbito local, nacional e internacional.

¿Por qué acumuló poder? ¿Cómo lo hizo? ¿Por qué menguó? Cuando se intenta responder estas preguntas sobre la carrera política de Ruiz, generalmente se acude a argumentos tremendamente repetidos pero errados. Las explicaciones que se ofrecen en el texto servirán para refutar cinco opiniones frecuentes en la prensa, la radio y los escritos de personas que han participado directa o indirectamente en las actividades políticas del obispo. Las ennumero a continuación.

- 1) En primer lugar, suele decirse que el éxito político de Samuel Ruiz vino de la puesta en práctica de los principios de la teología de la liberación y la teología indígena. Un reportero del periódico *Vanguardia* de Sinaloa entrevistó en enero de 2000 a Raúl Vera, quien fue obispo coadjutor de la diócesis de San Cristóbal,

y le preguntó cómo construyó “la Iglesia de Ruiz” su enorme influencia en la diócesis. Vera respondió que fue siguiendo los principios de la adaptación del Concilio Vaticano II al contexto latinoamericano, mediante una pastoral “indiana” y “permitiendo” que las comunidades indígenas se organizaran en una línea esencialmente comunitaria. Esta simplificación ensombrece las verdaderas razones del auge político del obispo. Si bien en algunos momentos condujo una pastoral social conforme a las ideas que formaron y acompañaron la teología de la liberación y otras doctrinas, su momento de mayor auge político comenzó a partir de que pudo vincularse con una red transnacional de activistas católicos que, en buena medida, lo obligó a moderar su posición ideológica. De ahí que sus mayores éxitos políticos poco hayan tenido que ver con la teología de la liberación.

- 2) Segundo, se dice que Samuel Ruiz fue un hijo rebelde de la Iglesia y, por tanto, perseguido por la alta jerarquía católica; que se ha mantenido al margen de la corriente dominante del catolicismo por su interés en defender a los indígenas, aun a costa de perder simpatías dentro de la institución a la que pertenece. Esto es falso. Aunque la carrera política de Ruiz haya sido marginal en ocasiones y el obispo perteneciera a grupos minoritarios dentro del episcopado mexicano, Ruiz fue un hombre fiel a la Iglesia que casi siempre cumplió con las reglas que se le impusieron. Más aún, el auge político de Ruiz fue de lo más conveniente para los intereses de la Iglesia católica en conjunto, quizá menos para el clero mexicano que para el Vaticano y la política exterior de Juan Palo II.
- 3) Tercero, se dice que el poder de Samuel Ruiz tenía su origen en la influencia de la diócesis en las comunidades indígenas. Él podía alentar a las comunidades

para que se movilizaran “por la paz”, lo defendieran a él, apoyaran o dejaran de apoyar a la guerrilla, fundaran municipios autónomos o compraran municiones para abastecer a los alzados. Tampoco esto es cierto. En los diez años anteriores al levantamiento, el obispo fue perdiendo la influencia que tenía en las comunidades de la selva Lacandona. Paradójicamente, al mismo tiempo tuvo la oportunidad de ir construyendo una red de organizaciones sociales que le servirían de basamento para catapultar su política de intermediación y a la vez construir su perfil de defensor de los derechos humanos durante el levantamiento neozapatista.

- 4) En cuarto lugar, algunas personas más enteradas suelen decir que la inédita atención mundial que recibió un conflicto interno de México se debió a la reputación y al esfuerzo de convocatoria de Samuel Ruiz para asegurar que varias organizaciones no gubernamentales, impidieran hechos muy violentos entre los alzados y el gobierno. Ésta es una verdad a medias. Es cierto que, sin el trabajo previo de Samuel Ruiz y la profesionalización de las organizaciones no gubernamentales católicas, difícilmente se habría podido afianzar vínculos transnacionales con las grandes redes de activistas. Sin embargo, también la circunstancia internacional y la apertura de México a los países desarrollados abrió oportunidades para que la red transnacional de agencias con patrocinio católico voltearan la mirada hacia México. Más tarde, la torpe reacción del Estado frente a las organizaciones transnacionales que apoyaban al obispo hizo más fácil que Ruiz mantuviera una política agresiva contra la actuación del gobierno.

- 5) Finalmente, los apologistas del obispo suelen decir que fue constantemente perseguido por el Estado y sostienen que su renuncia a la Comisión Nacional de Intermediación fue producto de ese hostigamiento constante. Ésta es otra apreciación incompleta. Aunque el obispo haya padecido hostigamiento en algunas ocasiones, tanto la Iglesia como el Estado aceptaron que el obispo no sólo permaneciera en su cargo religioso, sino que se convirtiera en mediador y lo fuera por cuatro años. Presumiblemente, lo mismo ocurrió con el fin de su auge político. El Estado, tras sus torpes reacciones iniciales, estaba listo para emprender una política de contención informativa en la arena internacional para contrarrestar las acusaciones de los activistas transnacionales (que por momentos parecían sustituir al EZLN como protagonistas de la historia). La destitución de Samuel Ruiz era uno de los costos que el Estado tenían que pagar en su nueva estrategia. Por su parte, la Iglesia seguramente comprendió que el tema se estaba agotando. Había poca violencia, parecía improbable recomenzar el diálogo y se anunciaba la intención del gobierno de sacudirse de una buena vez las acusaciones que lastimaban su “prestigio internacional”. Es muy probable que la doble presión haya sido la causa de la renuncia de Samuel Ruiz y del fin de una de las trayectorias políticas más inusuales en siglo XX mexicano.

La tesis consta de cinco capítulos en orden cronológico. En cada etapa examina las actividades del prelado, así como las circunstancias en las que se movía, especialmente por lo que hace a los vínculos entre la Iglesia y el Estado. Debido a que los escenarios de la historia que se relatará son tanto locales como nacionales e internacionales, el lector

encontrará varios temas en cada capítulo; no obstante, creo que la lógica del conjunto de la trayectoria de Ruiz queda mejor expuesta en un esquema cronológico.

El primer capítulo abarca de 1960 a 1973. En esta etapa el nuevo obispo va definiendo la manera de conducir una diócesis caracterizada por una población eminentemente rural e indígena, con una presencia estatal muy débil o nula. Mi objetivo es situar a Samuel Ruiz en su primer entorno geográfico, ideológico y eclesial para describir en los capítulos subsecuentes la construcción de su poder político. El saldo de este primer periodo se puede resumir en que la politización creciente de la Iglesia católica mexicana, aunada a la relativa independencia que tuvo para defender doctrinas algo alejadas de la ortodoxia y la ausencia de instituciones estatales en la selva y el norte de Chiapas, le permitieron comenzar a edificar una diócesis con gran influencia en las comunidades indígenas de esa región.

El segundo capítulo trata de 1974 a 1983. En estos nueve años, Ruiz tuvo su momento de mayor influencia política en las comunidades, pero también comenzó su declive. Sin embargo, al final del periodo, el mejoramiento de las relaciones entre el Estado y la Iglesia y la circunstancia internacional le permitieron al obispo comenzar la ruta de ascenso político que culminaría en 1994.

El tercer capítulo está dedicado al periodo de 1984 a 1993. Durante estos años Ruiz intentó recuperar el poder perdido de la diócesis en las comunidades indígenas, pero la circunstancia internacional de la Iglesia y el Estado lo encaminaron a seguir por una ruta política distinta, que permitió la articulación de una red de organizaciones no gubernamentales. Este golpe de timón en la conducción de la política diocesana lo obligó a moderar sus posiciones ideológicas; al mismo tiempo los cambios en las prioridades de la Iglesia católica mexicana (las reformas a la situación jurídica de las iglesias) lo volvieron un personaje incómodo, que estuvo a punto de ser destituido. Sin embargo, el capital

político que había acumulado con su inscripción en las redes católicas de ONG fue un factor clave para que la Curia Romana lo rescatara de la destitución, pues el riesgo que representaba el obispo para las relaciones Iglesia - Estado en México era poco comparado con el potencial político que tenía para el Vaticano.

El cuarto capítulo está dedicado al auge político del obispo. Comienza con el levantamiento armado de 1994, cuando la circunstancia nacional e internacional le resultaron favorables para constituirse en mediador del conflicto y ocupar el centro de una constelación de organizaciones católicas. El teólogo de la liberación se había convertido en defensor de los derechos humanos y comenzó a tener una actividad política inédita para un sacerdote mexicano. El Estado y la Iglesia, a veces conscientemente y en ocasiones por omisión, dieron la oportunidad al obispo para encumbrarse en el estrellato nacional e internacional, siempre asistido por la Iglesia mundial. Éste auge político de Ruiz comenzó a decaer en 1998.

Entre 1998 y 2000 se agudizaron las tensiones entre el obispo y el Estado, que ya se preparaba para poner punto final a los embates de las redes transnacionales de ONG. Por su parte, el grueso de la alta jerarquía mexicana fue encontrando que el enorme protagonismo del obispo y la radicalización de las posiciones de las ONG que conducía resultaban más conflictivas que antes y los ponían en situaciones cada vez más tensas con el Estado. Los aliados en la Iglesia mundial irían reconociendo poco a poco que era tiempo de retirar el reflector de Chiapas y dirigirlo a alguna causa nueva en algún otro lugar del mundo. Ruiz comenzó a recibir premios internacionales a manera de despedida y dejó de ser obispo de San Cristóbal de las Casas en 2000.

CAPÍTULO I

(1960-1973)

1. La diócesis de San Cristóbal de las Casas

El pasado del catolicismo en las zonas indígenas

La situación de la Iglesia católica en el norte, los Altos y la selva de Chiapas antes de los años sesenta era muy distinta de lo que es hoy. Su presencia era muy limitada en las comunidades y poco respetada por los indígenas que las habitaban. Se ha vuelto un lugar común recordar a Fray Bartolomé de las Casas como el fundador del compromiso católico con la defensa de los indios durante el régimen colonial. De la misma manera, Diego de Mazariegos se convirtió en símbolo de los atropellos de los encomenderos y funcionarios reales durante la conquista de estos territorios. Sin embargo, lo cierto es que estas imágenes no retratan el conjunto del periodo colonial y olvidan las fuertes diferencias entre sacerdotes católicos y comunidades indígenas, que tomaron formas violentas a principios del siglo XVIII y continuaron hasta bien entrado el siglo XX.

El crecimiento de la Iglesia católica y de sus latifundios en los Altos de Chiapas provocó que los sacerdotes exigieran a los naturales contribuciones cada vez más altas. La enorme rebelión de 1712 tuvo un saldo de varios sacerdotes asesinados y el nombramiento de indígenas vicarios, por parte de las propias comunidades, para que oficiaran misa. Este conflicto fue sintomático del poco respeto del que gozaba la Iglesia entre los indígenas de la zona, así como del interés de estos últimos por recuperar el control sobre la vida religiosa

de sus comunidades.¹ La escasez de sacerdotes seculares, sumada a la aparición de múltiples poblados pequeños llamados “parajes”, limitó la participación de la Iglesia en la vida cotidiana de las comunidades. Durante el siglo XIX, los indígenas notaron cómo la Iglesia perdía el apoyo del Estado y aprovecharon la situación para reducir al mínimo la presencia de los sacerdotes en sus poblaciones. Los tzotziles y tzeltales “desataron una guerra sorda en su contra, dejando de darles obvenciones, desacatando ostensiblemente sus órdenes e incluso, en algunos casos, amenazándolos de muerte”.² Esta “guerra sorda”, junto con la desaparición de los grandes latifundios dominicos (que combatió el movimiento de Reforma), dejó a la Iglesia católica bastante mermada y resignada a tener sacerdotes mendicantes que hicieran visitas esporádicas a las comunidades para impartir algún sacramento. Así pues, las actividades y responsabilidades religiosas quedaron en control de los indios, quienes desarrollaron un culto propio que incluía a curanderos y rezadores, que realizaba ceremonias en cuevas y manantiales, y que mantenía una compleja red de funcionarios religiosos encargados de organizar las fiestas de los santos, sobre todo en la muy poblada zona de los Altos.³

La situación religiosa de estos pueblos no cambió mucho hasta la década de los años 1940, cuando las presiones demográficas obligaron a muchas familias a aventurarse a expandir la frontera agrícola en los márgenes de la selva Lacandona. Además de las transformaciones que de por sí provocó la migración masiva, a partir de los años sesenta hubo también nuevos contactos con grupos políticos y religiosos que, provenientes de otras regiones, transformaron la vida de las comunidades y produjeron nuevas identidades y

¹ Juan Pedro Viqueira, “Los Altos de Chiapas: Una introducción general”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), Chiapas. Los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-Universidad de Guadalajara, 1ª. Reimpr., 1998, p. 231.

² Ibid., p. 231.

formas de organización. Este acercamiento de los indígenas al mundo exterior estuvo marcado por la llegada de grupos religiosos distintos al católico, por el contacto con maestros bilingües y agentes de desarrollo que enviaron el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Secretaría de Educación Pública (SEP); una nueva élite católica, formada por jóvenes sacerdotes, que encabezaba Ruiz con la misión de “reevangelizar” la zona, buscó ganar influencia en las comunidades; un poco más tarde, grupos de activistas de izquierda (agraristas, maoístas, etcétera) comenzaron a desarrollar nuevas formas de organización política intercomunitaria.

La colonización de la selva.

En Ocosingo y los llanos de Las Margaritas y Comitán, viejas fincas cafetaleras y ganaderas ocupaban todo el territorio aprovechable de la región. Las duras condiciones laborales en que vivían los tzeltales como peones “encasillados” le dieron a esta franja el mote del “cinturón de hierro”. De un lado del cinturón estaba la zona tzotzil y del otro se abría la selva Lacandona, comenzando por las ahora célebres Cañadas. La sobrepoblación tzeltal, la falta de territorio y el hartazgo indígena por la explotación en las fincas ayudaron a que el plan gubernamental para extender la frontera agrícola hacia la selva fuera un éxito. El presidente Miguel Alemán (1946-1952) inició esta política de colonización como sustituto de la reforma agraria, donde también tuvieron cabida inversionistas privados interesados en la explotación de la selva. Así “se fomentó, simultáneamente, el aumento de pequeñas propiedades (la cara populista del proyecto) y la formación de nuevos latifundios

³ *Ibid.*, p.232.

(la cara oculta del programa).”⁴ Un buen número de tzeltales comenzaron la travesía en los años cuarenta y cincuenta para obtener tierras propias en el nuevo horizonte abierto en las Cañadas y selva adentro. El proceso de colonización de la selva quedaría prácticamente terminado en la década de los setenta, pero el crecimiento demográfico continuaría:

En el Lacandón existen ya más de 500 asentamientos humanos, entre colonias, rancherías, ejidos, nuevos centros de población, ranchos y demás pequeñas propiedades, que aglutinan una población total de alrededor de 150,000 habitantes. Comparando esta última cifra con el número calculado para 1950 —unos 1,000 colonos—, para 1960 —unos 10,000—, para 1970 —unos 40,000— y para 1980 —unos 100,000—, se desprende que la población ha crecido a un ritmo acelerado.⁵

Los tzeltales de Ocosingo y Altamirano, los choles de Palenque y Tila, así como los Tojolabales que buscaron fundar nuevas comunidades en la selva, se instalaron en la zona de las Cañadas. Las primeras comunidades se fundaron en las áreas selváticas más cercanas a Ocosingo, las siguientes fueron ocupando territorios cada vez más adentrados en lo inhóspito de la selva. La migración inauguró la convivencia entre varias etnias y una serie de experiencias intracomunitarias sin precedente. La diócesis de San Cristóbal, al igual que los demás grupos religiosos, concentró buena parte de sus esfuerzos en evangelizar y participar en la organización de estas comunidades de pioneros. Las Cañadas eran una sociedad de frontera: los rigores de las fincas y la rígida “tradición” indígena podían dejarse de lado para explorar formas alternativas de convivencia. Se abría una gran posibilidad de cambiar los modos de vida. Esta circunstancia facilitaría la presencia de la diócesis en la

⁴ Jan de Vos, “El Lacandón: Una introducción histórica”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *op.cit.*, p. 346.

⁵ *Ibid.*, p. 355.

selva mucho más que en los Altos, ya que en esta última región las relaciones sociales fueron muy distintas.

La "re-indianización" de los Altos.

Durante las décadas que siguieron a la llegada de los españoles a Mesoamérica, los indígenas de los Altos de Chiapas tuvieron una recuperación demográfica mucho más rápida que el resto de las regiones vecinas. Quizá el clima frío y la difícil geografía hayan sido razones importantes para que los conquistadores no estuvieran muy interesados en establecerse en la zona. La proporción de habitantes indígenas en la región se mantuvo alta durante la colonia y el siglo XIX, y los Altos se convirtieron en una "reserva de mano de obra barata para aquellas regiones de Chiapas y Tabasco en las que la población era escasa".⁶ En el siglo XX hubo una explosión demográfica sin precedentes. Entre 1940 y 1950, algunos tzotziles comenzaron a emigrar hacia el norte y el oeste del estado, es decir hacia los municipios de Bochil, Soyaló, Jitotol, Ixhuatán y Pueblo Nuevo Solistahuacán. Sin embargo, las emigraciones no fueron suficientes para aliviar las tensiones que provocaba la explosión demográfica, por el agotamiento de las tierras cultivables, el hacinamiento poblacional y la falta de empleos.

Con una historia muy distinta a la de la Lacandona, los Altos han tenido un proceso de "re-indianización" en los últimos treinta años. Este fenómeno se manifiesta en el crecimiento del número de indígenas que ocupan puestos públicos locales, en los constantes enfrentamientos entre indígenas y pequeños propietarios mestizos que llevan a estos últimos a abandonar su población, y "en el uso consciente de diversas manifestaciones

culturales indígenas con fines políticos".⁷ Esta re-indianización de los Altos, posteriormente extendida a la zona norte, tiene parte de sus orígenes en los cambios económicos que ha sufrido la región. La sobrepoblación y la escasez de tierras cultivables han obligado a los indígenas a depender cada vez más del trabajo asalariado, y las grandes fincas del centro y el Soconusco se han ido mecanizando o han optado por emplear a migrantes guatemaltecos, que perciben salarios aún más bajos que los locales.⁸ Así, la re-indianización está conectada con los cambios económicos que señala Juan Pedro Viqueira cuando escribe que

la propiedad de la tierra ha dejado de ser el mejor medio para el enriquecimiento personal. Por el contrario las actividades más remuneradas son actualmente el avío a los campesinos y la intermediación comercial, mismas que no requieren de una presencia constante de los mestizos que las practican en los pueblos de Los Altos.⁹

Sin embargo, la re-indianización no ha contribuido mucho a mejorar las condiciones materiales de estas poblaciones, pues el control económico sigue estando, mayoritariamente, en manos de mestizos que lo ejercen ya no en las propias comunidades sino desde lugares alejados. Lamentablemente, la re-indianización tampoco ha propiciado una vida política más libre o democrática. Las autoridades, aunque indígenas, han mantenido los esquemas de cacicazgo y actitudes de intolerancia frente a la disidencia religiosa o política. Bajo la bandera de la "tradición" se han escudado muchas autoridades para impedir la libre filiación partidista y religiosa. Esta situación se ha hecho evidente en expulsiones que se han vuelto noticia cotidiana.¹⁰

⁶ Juan Pedro Viqueira, *op.cit.*, p. 222.

⁷ *Ibid.*, p. 225.

⁸ *Ibid.*, p. 224-225.

⁹ *Ibid.*, p. 226.

¹⁰ *Loc.cit.*

Pero no todo lo referente a esta re-indianización está condicionado por las transformaciones económicas de la zona. Buena parte de este fenómeno se vincula con el cambio cultural de los habitantes de la región. Todos los grupos religiosos y de poder comparten una idea de reivindicación de “lo indígena”, que va tomando cuerpo en discursos y organizaciones que lo representan frente a la población blanca. Justamente en este aspecto la diócesis de San Cristóbal de las Casas ha tenido una influencia importante, aunque no exclusiva. Grupos protestantes como la Iglesia presbiteriana y agrupaciones pentecostales¹¹, así como sectas no protestantes como los adventistas, los Testigos de Jehová y los mormones, han ido aumentando su feligresía y participan en la vida cotidiana de muchas comunidades, en las que apoyan un nuevo tipo de orgullo indígena mucho más combativo que el que hubo en la primera mitad del siglo XX.¹² Además, los Altos han estado más comunicados con el exterior no indígena que la zona de Ocosingo o las Cañadas. Por esa razón, la presencia del PRI y sus corporaciones campesinas, el INI y la SEP también han influido en la construcción local del tejido social.

Éstas son algunas de las características del territorio donde Samuel Ruiz edificó la pastoral social de su diócesis. No fue, ni es, una demarcación homogénea ni estable.

La población de la diócesis

En 1965 hubo acontecimientos importantes. En primer lugar, las altas autoridades de la Iglesia católica mexicana decidieron dividir la diócesis de San Cristóbal, una vez más,

¹¹ Algunos de los grupos pentecostales con presencia en Chiapas son la Asamblea de Dios, la Nueva Renovación de Cristo, La Iglesia de Dios de la Profecía, la Columna del Dios Vivo, La Luz del Mundo y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Rosalva Aída Hernández Castillo, “De la sierra a la selva:

porque resultaba demasiado grande y con poblaciones muy disímiles. Ya en 1957 se había creado la diócesis de Tapachula, y en 1965 se creaba la de Tuxtla Gutiérrez.¹³ Así, la diócesis de San Cristóbal se quedaba con la mayor parte de la población indígena del estado de Chiapas. En ese entonces,

ochenta por ciento de los indios del estado vive concentrado en los Altos y en la selva Lacandona, regiones en donde representan ochenta y tres, y setenta y uno por ciento (respectivamente) de la población total. Ninguna región en el país tiene semejante concentración; en todo Chiapas ese porcentaje no pasa de veintiseis por ciento. Además, es la región con el mayor número de indios que no hablan español (230,000 mientras que en Oaxaca, estado con más indígenas que Chiapas, son 190,000)¹⁴

Actualmente, la diócesis de San Cristóbal atiende a 41 de los 111 municipios que forman el estado y abarca 48% del territorio chiapaneco; un área de aproximadamente 36,812 km². La diócesis está dividida en seis zonas de trabajo: la zona Ch'ol, la Tzeltal, la Sureste, la Sur, la Centro y la Tzotzil. Siguiendo estadísticas de 1985, "la diócesis trabajaba con 6,180 catequistas (54% de los cuales eran indígenas) en una población de 1,037,757 habitantes".¹⁵ A la vez, desde comienzos del siglo XX, varias sectas e Iglesias distintas a la católica se establecieron en Chiapas, y las zonas indígenas no fueron la excepción. El saldo puede resumirse de la manera siguiente, en 1990:

la mayor cantidad de protestantes se encuentra en la zona Chol (28%) pero la menor de católicos está en la zona Tzeltal (59 %). La zona Tzotzil tiene

Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *op.cit.*, p. 417.

¹² *Loc. cit.*

¹³ Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets, 2000, p. 43.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 43-44.

¹⁵ Xóchitl Leyva Solano, "Catequistas misioneros y tradiciones en las Cañadas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *op.cit.*, p. 388, nota 18.

pocos protestantes (12%), pero cuenta con 16% de personas que declaran “ninguna religión”¹⁶. La zona sur es la de menor diversidad religiosa (además de la zona centro, San Cristóbal de las Casas), con 86 % de católicos.¹⁷

2. Un nuevo obispo para una vieja diócesis

Samuel Ruiz nació en Irapuato, Guanajuato, en 1924. Dos años más tarde comenzó la guerra de los cristeros (1926-1929), que se prolongó en una guerrilla activa entre 1934 y 1938. Durante su adolescencia, Ruiz entró al Seminario Conciliar de León. Su primera formación fue producto de la educación católica que se impartía en el bajío de aquellos años. Sus padres fueron ardientes militantes del movimiento sinarquista. Al joven Samuel le tocó vivir una circunstancia en la que la vida religiosa y la vida política se encontraban íntimamente ligadas.

El sinarquismo, surgido en 1937, era un movimiento de masas de corte populista. Entre los múltiples populismos latinoamericanos, este movimiento de derecha fue de los primeros en aparecer en el continente. Como ha explicado Jean Meyer, lejos de ser un “fascismo en huaraches”, el sinarquismo condenaba “la deificación de la raza y del Estado” y tachaba a los nazis de “herederos de la revolución protestante de Lutero”.¹⁸ Sin embargo, su tremenda simpatía por el Franco “restaurador de la tradición católica y de la hispanidad” los

¹⁶ La categoría de “ninguna religión” puede resultar engañosa, pues en las zonas tzeltal y tzotzil el no tener religión generalmente significa que no están adscritos a la religión católica, a alguna protestante o a alguna secta, sino que sólo participan de “la costumbre”. Así, aquellas personas y poblaciones que siguen una religión “tradicionalista”, como la mayoría de los chamulas, no vinculadas a pastores o a la diócesis, generalmente se autodefinen como “sin religión”. Jean Meyer, *op.cit.*, p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

conectaba con los sectores más radicales de la “democracia cristiana” de aquellos años.¹⁹ Su gusto por los movimientos más que por los partidos, pues los primeros unen mientras que los segundos separan, sumado al nacionalismo, “al culto al jefe, la demagogia, la denuncia del liberalismo y de la revolución, del comunismo y de Estados Unidos”, son rasgos que lo emparentaron directamente con los populismos de la época en general, con los populismos católicos en particular e, indirectamente, con los fascismos. En palabras de Jean Meyer,

el sinarquismo es una mezcla de nacionalismo radical, de catolicismo ‘integral’, de corporativismo en busca de un tercer modelo ni capitalista ni socialista; es decir, en el estilo fascinante del momento, el “tercerismo” característico de la Iglesia católica romana.²⁰

El sinarquismo, lo mismo que la mayoría de los grupos católicos de vocación social y política en México, proviene de lo que se ha denominado como la línea “integral-intransigente”²¹. Esta postura ha predominado en el pensamiento social y político del catolicismo mexicano desde comienzos del siglo XX y, con algunos cambios, lo sigue haciendo hoy en día. La “integral-intransigencia” se originó en el siglo XIX y se instituyó como la posición del catolicismo romano frente a las ideas de la ilustración francesa. Consideraba como “errores modernos” el racionalismo, el individualismo, la

¹⁹ Passim.

²⁰ Ibid., p. 23.

²¹ Se puede resumir este pensamiento integral en el sentido de que es una concepción global del ser católico que no separa lo social de lo religioso, a la vez que es intrasigente en el sentido de que el catolicismo integral se convierte en la única alternativa frente a las otras grandes doctrinas de la sociedad, especialmente la liberal. Roberto Blancarte, Historia de la Iglesia católica en México, México, FCE-El Colegio Mexiquense, 1ª reimpr., 1993, p. 345.

secularización, etc.²² En otras palabras, esta posición se caracterizaba por su oposición “intransigente” al liberalismo e “integral” en tanto se niega a asumirse como una religiosidad reducida a prácticas culturales. A partir de ella, surgieron otras posturas que buscaron contrarrestar o moderar el avance de las ideas modernas: el integrismo, el modernismo, el catolicismo social y la democracia cristiana. Ya se ha aclarado el trasfondo ideológico que compartieron en sus orígenes estas dos últimas:

Demócratas pero no liberales, los demócrata-cristianos y los católicos sociales, incluso si aceptaban la República, profesaban en efecto la visión del mundo de los intransigentes: rechazo al individualismo, organicismo, defensa de la familia, sueño de la alianza del pueblo y del clero contra los notables, corporativismo, descentralización, hostilidad contra el orden establecido, aquel de los bien-pensantes y de los conservadores, búsqueda de una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo, antiindustrialismo, anticapitalismo, con un tinte de antisemitismo.²³

Después del “integral-intransigentismo” de las primeras cuatro décadas del siglo XX, vino un periodo caracterizado por una

[...] intransigencia católica bajo una forma nostálgica o utópica, pues se pretende restablecer una sociedad cristiana basada en el esquema de lo que supuestamente había sido el ‘antiguo régimen novohispano: solidaridad social, corporaciones de trabajadores, contrapeso eclesial del Estado, etcétera.²⁴

Sin embargo, este impulso fue parado de golpe por un fenómeno doctrinal europeo totalmente ajeno al catolicismo mexicano: el concilio Vaticano II. Éste abrió paso a lo que

²² *Ibid.*, p. 23.

²³ Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne; principes romains, expériences françaises*, Paris, CERF, 1986, p. 28, cit. en Roberto Blancarte, *Historia...*, p. 23.

se conoce como una “neointransigencia” católica que, como la “intransigencia” tradicional, también es de carácter eminentemente social, pues considera que sólo desde esa trinchera se puede combatir el liberalismo y el socialismo.²⁵ Samuel Ruiz pertenece a una generación de católicos, usualmente llamados “progresistas”, que se interesaron sobremanera en renovar la doctrina social de la Iglesia que conocieron en su juventud. La participación de Ruiz en el Concilio Vaticano y su notable interés por adaptar la nueva doctrina al contexto de su diócesis son el mejor ejemplo de su pasión por las ideas políticas y sociales. Éste fue el sello de sus primeros años como obispo y de su participación en la Iglesia católica mexicana.

Los primeros pasos del obispo

Samuel Ruiz venía de una estancia en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma cuando regresó a su Bajío natal. La Iglesia lo había educado desde adolescente, lo había enviado al extranjero y lo había traído de vuelta para emplearlo en tareas propias de un sacerdote con inclinaciones intelectuales. Trabajó en la diócesis de León como “profesor de teología, examinador del sínodo, censor de libros, confesor de religiosas y delegado para los procesos de beatificación”.²⁶ En 1960, Ruiz tenía 35 años cuando llegó a cubrir el puesto que había dejado el obispo Lucio Torreblanca en la diócesis más grande de Chiapas. Al llegar ahí tuvo que enfrentar los problemas de la Iglesia local. Los más importantes eran el crecimiento de grupos religiosos distintos al catolicismo; la institución de más pueblos de colonos en la selva Lacandona; la situación de aislamiento y explotación en que vivían la

²⁴ Roberto Blancarte, *Historia...*, p. 24.

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

mayoría de los indígenas, y la escasez de sacerdotes y agentes de pastoral para atender a todas las comunidades. Entre estos puntos, la escasez de sacerdotes y la poca presencia de la diócesis en las comunidades fue lo primero que atendió el nuevo obispo.

Entre 1960 y 1965, Ruiz optó por continuar con la línea de la Acción Católica y con las innovaciones de su antecesor, Lucio Torreblanca; entre ellas estaba el restablecimiento de una vieja figura de la estructura religiosa indígena: los “fiscales”. Estos hombres eran ayudantes laicos muy cercanos al clero secular, que servían de puente con las comunidades. La casi total ausencia de sacerdotes en la zona entre 1857 y 1940 había dejado un saldo de bastante lejanía entre las comunidades y las autoridades religiosas.²⁷ Esta nueva figura de los fiscales trataba de subsanar la deficiencia. Samuel Ruiz reconoció la prioridad de atender este problema y dedicó sus primeros esfuerzos a formar personas que pudieran vincular la diócesis con las comunidades. El obispo fundó dos escuelas para instruir catequistas, hombres y mujeres, en 1961. Para 1970 se habían formado setecientos. Treinta años después llegaron a ser un ejército de entre siete y ocho mil catequistas.²⁸ Esta estructura fue la piedra clave de la influencia política que ganó Ruiz en sus primeros años.

Al mismo tiempo, Ruiz tuvo la habilidad para mantenerse conectado con la efervescencia intelectual del catolicismo de aquellos años, a pesar de que en su prelatura debía emprender tareas muy prácticas y, en principio, bastante alejadas de debates ideológicos. Se interesó por las transformaciones doctrinales que se anunciaban, participó en las discusiones del Concilio y estuvo muy atento a las conclusiones y a las corrientes que de él se desprendieron.

²⁶ Carlos Tello Díaz, La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN, Cal y Arena, México, 2ª. ed., 2000, p. 64.

²⁷ Jean Meyer, op.cit., p. 25.

²⁸ Ibid., p. 56.

3. De la oposición a la negociación: cambios en la doctrina social de la Iglesia

Hace más de dos siglos, la aparición del liberalismo político vino a cuestionar las ideas que sostenía la Iglesia sobre el “buen funcionamiento” de las sociedades y de sus instituciones. Hasta hace poco más de cincuenta años, el catolicismo mundial comenzó a voltear la mirada a los derechos individuales con una actitud muy distinta a la que fue constante desde la revolución francesa. La defensa moderna de la libertad individual provocó, durante siglo y medio, una sensación de malestar a la Iglesia, que veía en la autonomía humana un germen de caos y nihilismo. Varios Papas condenaron violentamente cualquier declaración de derechos individuales que fuera producto del pensamiento liberal y laico. Pío VI, Papa entre 1775 y 1799, escribió sobre la Declaración de los Derechos del Hombre que

Esa libertad absoluta es establecida como un derecho del hombre en la sociedad. No sólo le garantiza el derecho de no ser molestado por sus opiniones religiosas sino que también le da licencia para pensar, hablar, escribir y aun imprimir con impunidad todo lo que la imaginación más desenfrenada pueda sugerir sobre la religión. Es un derecho monstruoso que sin embargo le parece a la Asamblea resultar de la cualidad innata y la libertad de todo hombre [...] un derecho quimérico [...] contrario a los derechos del Supremo Creador.²⁹

Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari Vos* (1832), escribió que “de esta pestilente fuente mana aquella sentencia absurda y errónea, o más bien aquel delirio de que la libertad de

conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno³⁰; y con los mismos argumentos reprobó la libertad de imprenta y presagió nefastas consecuencias para las naciones “si se cumplieran los deseos de quienes pretenden la separación de la Iglesia y el Estado”. A Gregorio XVI le siguió Pío IX, quien en su encíclica *Quanta Cura* (1864), pero sobre todo en el *Syllabus* o “colección de los errores modernos” (1864), embistió —una vez más— contra el liberalismo y la democracia.³¹ El fervor ultramontano³² de aquellos años se moderó un poco durante el pontificado de León XIII, quien comenzó la reconciliación de la doctrina católica con las ideas de democracia en las sociedades industriales, sobre todo con la encíclica *Rerum Novarum* (1891), que defendía la dignidad de los obreros y sus derechos de libre asociación, remuneración justa y buenas condiciones de trabajo. Sin embargo, la *Rerum Novarum* también estaba empapada del antiliberalismo propio de ese conjunto de argumentos católicos conocidos como la “intransigencia integral” que ya se ha descrito en páginas anteriores.

La publicación de la encíclica *Rerum Novarum* se considera piedra angular de la nueva doctrina social de la Iglesia, pues significa el abandono del ensimismamiento doctrinal y abre toda una época de reflexiones sobre los sistemas de gobierno y la organización de las sociedades en el mundo moderno. La Iglesia comienza su intento por formular “una respuesta alternativa [al liberalismo y al socialismo] que le permita desarrollar, a través de

²⁹ Pío VI, “Carta al Cardenal de la Rochefoucauld”, citado en Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, México, Ed. siglo XXI, 3ª. ed., 1999, p. 111.

³⁰ Cit. en Eduardo Bonnín, Sch. P., “La doctrina social cristiana y la práctica de los Derechos Humanos”, en Manuel Olimón Nolasco (et al.), *Los derechos humanos*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), México, 2ª ed., 1993, p. 63.

³¹ *Ibid.*, p. 64.

³² Se ha llamado ultramontanismo a la actitud violenta que tomó la Iglesia católica frente a la creciente hegemonía del liberalismo y las nociones de democracia que desestabilizaron el conjunto de los sistemas absolutistas europeos a raíz de las revoluciones de 1848.

los laicos, una actuación capaz de devolverle el peso social que la modernidad le ha negado”³³.

En este contexto, el pensamiento católico del siglo XX se acerca al concepto de democracia entendido como un programa ético de transformación social, no directamente vinculado a las instituciones que la hacían funcionar: “[la democracia] se trata más como mejoramiento de las condiciones sociales que como procedimiento político”³⁴. Sólo en esta perspectiva podía la Iglesia convertirse en el centro y salvaguarda de la “verdadera democracia” (al no comprometerse con sus instituciones, pero sí con su principio de igualdad llevado al terreno social, al menos en el discurso, y con preferencia por las organizaciones sociales intermedias). Así, la doctrina social se concentra en proponer una organización corporativa de la sociedad distinta tanto de la competencia liberal como de la lucha de clases socialista. Este proyecto *sui generis* de “iglesia demócrata” se aventuró a

reproducir la sociedad eclesiástica [jerarquía, sacerdotes y feligresía] a imagen y semejanza de la sociedad civil; frente a la escuela pública aparece la escuela católica, frente al sindicalismo, el sindicalismo católico, frente a los partidos, el partido católico, y así sucesivamente hasta reproducir un mundo que aspira a construir [...] En esta búsqueda de nuevo espacio de poder a través de los “organismos intermedios” se van redefiniendo las alianzas construidas, ya no serán aliadas de la Iglesia las viejas aristocracias regalistas, ahora es la “nueva clase burguesa” la que contendrá como su aliada, particularmente en las organizaciones políticas democristianas.³⁵

³³ Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, ¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado, México, UAM-Xochimilco, 1997, p. 22.

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

Los dos radiomensajes navideños que Pío XII difundió en 1943 y 1945 se han convertido en antecedentes multicitados de la apertura del catolicismo frente al liberalismo. Ahí, el Papa defendió el derecho a votar en democracia, a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa, el derecho al matrimonio y a la procreación, etcétera.³⁶ Sin embargo, el énfasis en la defensa de los derechos que más interesaban a los católicos (procreación, educación religiosa, matrimonio religioso) no dejó claro que las libertades individuales y su articulación en un *corpus* legal positivo fueran prioridades en la agenda de la Iglesia. El silencio que mantuvo frente al genocidio sistemático de judíos durante la Segunda Guerra Mundial tampoco ayudó para que la Iglesia pudiera ostentarse como protectora de los derechos humanos.

La reconsideración de la Iglesia en cuanto a la historia moderna de la libertad política ocurrió después de la guerra y no cristalizó sino en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Varios movimientos doctrinales europeos, marginales hasta fines de la guerra, se convirtieron en protagonistas de la reconstrucción doctrinal. El primer movimiento que apoyó la revaluación de la “libertad autónoma e individual del hombre” fue el neotomismo nacido en el catolicismo francés (especialmente en las escuelas de *Le Saulchoir* –dominica- y *Lyon-Fourvière* –jesuita-), que encabezaron el medievalista Marie-Dominique Chenu y Jacques Maritain, entre otros.³⁷ La secularización de la política, la notable popularidad que habían adquirido ideologías de todo tipo - en contraste con la grisura estática de la doctrina católica - y la feroz competencia religiosa encaminaron a la Iglesia a enfrentar una vez más lo que denominaban como “el problema moderno”. El movimiento francés, también

³⁶ Mauricio Beuchot, *op.cit.*, p. 116.

³⁷ Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, Ed. Sal Terrae, Santander, pp. 177-182, 213-216.

conocido como “nouvelle théologie”, fue tomando preeminencia cuando los horrores de la Segunda Guerra Mundial y de la experiencia totalitaria obligaron a la Iglesia a tomar postura frente al futuro y a justificar su silencio cómplice durante el holocausto.

El primer gran encuentro entre los derechos humanos y el nuevo pensamiento católico francés ocurrió con la participación de Jacques Maritain (el más independiente de aquellos pensadores) como presidente de la Comisión de la Organización de las Naciones Unidas que redactó la Declaración Universal de Derechos del Hombre (1948). Maritain defendió, desde una posición *iusnaturalista* cristiana, que los derechos naturales deberían convertirse en derecho positivo:

Esto quiere decir que hay, en virtud de la propia naturaleza humana, un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir, y según la cual debe obrar la voluntad humana para acordarse a los fines necesarios del ser humano. [...] Es importante insistir sobre el hecho de que, ya en el mismo orden natural, la persona humana trasciende al Estado, por cuanto el hombre tiene un destino superior al tiempo y pone en juego lo que en él interesa ese destino [sic].³⁸

Maritain insistió en que “el fundamento de esos derechos es la *dignidad* de la misma persona humana. Ésta tiene derechos por el solo hecho de ser persona, inteligente y libre, siempre un fin en sí misma, nunca un medio”³⁹.

Dos de los documentos más notables del Concilio Vaticano II son la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* y la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae*. En ambos textos se acepta la validez de la idea moderna de libertad y se reconoce la

³⁸ Jacques Maritain, Los derechos del hombre, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 67, 79. Mauricio Beuchot añade a esta frase que Maritain “distingue entre la ley y el conocimiento de la misma. Poco a poco se va conociendo, cada vez mejor, la ley natural. Por eso no hay que representarse la ley natural como un código concluido; insito de las conciencias y que todos conocerían por igual”, en op.cit., p. 91.

autonomía de las esferas social y espiritual. Ahí se consagró el derecho de libertad de credo, un tema siempre sensible para la Iglesia católica, que reconoció como un derecho del sujeto “lo que hasta entonces se consideraba exclusivamente como derecho de la verdad”.⁴⁰ El primero de los dos documentos contiene los elementos que sistematizan una fundamentación de la existencia y validez de los derechos naturales o derechos humanos; busca su origen en la dignidad humana, estudia las estructuraciones sociales en función de esa dignidad, y busca el sentido del trabajo del hombre en el mundo.⁴¹

La doctrina social que se oficializó en el Concilio Vaticano II conectó los derechos individuales, aunque de maneras frecuentemente engañosas, con su noción de sociedad política virtuosa: [la Iglesia] “nada desea tanto como desarrollarse libremente, en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común” y “quiere ayudar y fomentar tales instituciones, en lo que de ella dependa y pueda conciliarse con su misión propia”.⁴²

Estos enunciados se acompañaron de un llamado a los seglares, a los cristianos que también son “ciudadanos de la ciudad temporal”, a que participen constantemente en todos los campos de la actividad humana, incluida la política estatal. Sin embargo, también advierten que “el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época”.⁴³ Así, el Concilio Vaticano II insiste en la vocación social de la Iglesia y no renuncia del todo a la participación del catolicismo en política, sobre todo mediante las actividades de su feligresía.⁴⁴

³⁹ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁰ Walter Kasper, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, p. 243. Véase también *Dignitatis Humanae*, núm. 2.

⁴¹ Mauricio Beuchot, *op.cit.*, p. 99.

⁴² *Gaudium et Spes*, núm. 42.

⁴³ *Gaudium et Spes*, núm. 43.

⁴⁴ *Gaudium et Spes*, núm. 42 y 75.

Si bien hoy se celebra el Concilio Vaticano II como un triunfo de la noción de los derechos individuales, también se pronunció enérgicamente sobre la dimensión colectiva de la humanidad, sus instituciones, los problemas de pobreza, la opresión política, la discriminación étnica y el “egoísmo internacional”.⁴⁵ Las reflexiones del catolicismo sobre los derechos humanos de la segunda mitad del siglo XX no sólo fueron un replanteamiento *iusnaturalista* de la doctrina, también situaron esos derechos en un conjunto de preceptos sociales y políticos que poco o nada tenían que ver con las ideas de dignidad y libertad individual. El pensamiento social de la Iglesia del siglo XX, aunque se acercó al liberalismo, no dejó de aferrarse a su pasado organicista mediante nociones como la solidaridad comunitaria, el cooperativismo y la “integralidad” que deben guardar las formas de organización social. Incluso en movimientos doctrinales como la “teología de la liberación” o la “teología negra”, el reconocimiento del papel protagónico del individuo y el respeto a sus derechos estuvo acompañado - y muchas veces obstaculizado - por un endurecimiento de posturas comunitaristas contrarias al individualismo y a la secularización de la vida política. Samuel Ruiz se nutrió de todos estos movimientos de renovación, cuyas ideas sociales se discutieron abundantemente en la segunda mitad de los años 1960 y la década de 1970.

Las nuevas teologías sociales

En la década de 1960, el catolicismo ya tenía claro que la gran lección histórica de los totalitarismos y de la Segunda Guerra Mundial era la de abrazar los derechos del hombre como defensa frente al Estado. De igual manera, esos derechos podían verse como

⁴⁵ *Gaudium et Spes*, passim.

salvaguarda de los intereses católicos (en especial los derechos a la educación religiosa, a formar una familia, a manifestar su culto) frente a los estados que, desde el punto de vista eclesiástico, alentaban el republicanismo y el patriotismo como religión.

Sin embargo, para entender las raíces doctrinales de las actividades que emprendió Samuel Ruiz en Chiapas, quizá no sean tan útiles las conclusiones del Concilio como el conjunto de “teologías” reformistas que se fortalecieron después de él, sobre todo mediante la aparición de muchas variaciones regionales y locales donde anidaron varias de sus ideas. Estas teologías privilegiaron uno de los llamados del Concilio - la lucha por la igualdad social y la participación de los laicos en organizaciones sociales - y descuidaron el llamado a velar por los derechos humanos y las libertades individuales o, incluso, el estado de derecho. La falta de un centro doctrinal fuerte y claro en el catolicismo mundial, durante las décadas de los sesenta y setenta, permitió que se gestaran discrepancias doctrinales entre sectores de la Iglesia mundial y las Iglesias nacionales. Ése fue el caso de México. Obispos como Samuel Ruiz, Sergio Méndez Arceo y Adalberto Almeida, y órdenes religiosas como la Compañía de Jesús y la Orden de los Predicadores, son ejemplos de cómo las teologías emergentes encontraron interlocutores locales que las adaptaron a su circunstancia y que, aunque fueron un grupo minoritario en la Iglesia mexicana, se distinguieron por su intenso trabajo con organizaciones sociales, su vocación de desafiar al Estado y sus continuas discrepancias con el grueso de una jerarquía que solía construir acuerdos tácitos de convivencia con los gobiernos priistas. Paradójicamente, años después, en nuevas circunstancias políticas dentro y fuera de la Iglesia, estos mismos grupos se volverían defensores de los derechos humanos.

Durante y después del Concilio, el ímpetu reformista de los pensadores europeos más concentrados en los temas de transformación social y política se fortaleció rápidamente

hasta formar la “teología de la esperanza” de Jürgen Moltmann (1964), la “teología de la historia” de W. Pannenberg (1961) y “la teología política” popularizada por teólogos protestantes alemanes (1965-1968).⁴⁶ A partir de estas fuentes se articularon muchas de las derivaciones regionales, frecuentemente asociadas a experiencias prácticas de las iglesias locales. En América Latina, las ideas de la teología política y de otros movimientos doctrinales cercanos a ella favorecieron que ocurriera

un proceso de acercamiento de las experiencias eclesiales con los procesos de participación popular y con organismos impulsados por la izquierda. Ante ellos hay un proceso de radicalización de la práctica política de algunas organizaciones católicas que en algunos casos llegó incluso a la opción político-militar [...] en un contexto en el que las sociedades y los sistemas políticos se vuelven crecientemente autoritarios.⁴⁷

Las adaptaciones de las corrientes doctrinales europeas a varios contextos locales son muestra de la preocupación del catolicismo por redefinir la relación entre la Iglesia y el mundo:

La teología latinoamericana de la liberación, la teología negra en los Estados Unidos, la teología Minjung en Corea, la teología feminista y muchas otras formas de la teología muestran la necesidad y la fecundidad de esta conciencia política de la teología cristiana.⁴⁸

La teología de la liberación en general y la teología indígena de Samuel Ruiz en particular fueron hijas de la fortaleza de los movimientos doctrinales posconciliares. Explicaré algunos de los postulados fundamentales que retomaron Ruiz y otros obispos

⁴⁶ Rosino Gibellini, *op.cit.*, p. 321.

⁴⁷ Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, *op.cit.*, p. 29.

⁴⁸ Jürgen Moltmann, *Teología política – Ética política*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 9.

latinoamericanos en sus prelaturas. Son antecedentes valiosos para entender el proyecto diocesano que impulsó Samuel Ruiz en su diócesis.

La teología de la esperanza abogaba por el fortalecimiento del carácter “mesiánico” o “profético” de la Iglesia, ésta fue una lección que aprendió bien la teología de la liberación. Esta doctrina coloca como primer deber de la Iglesia el mantenimiento y la promoción de la esperanza en la humanidad, emulando a Cristo y anunciando la venida de un mundo mejor. Dado que el cristianismo ya no era, ni podía ser, el centro integrador de las sociedades modernas, la Iglesia debía abrazar la función de anunciar un fin último y esperanzador para “consolar frente a la angustia existencial, proporcionar sentido de pertenencia y calor fraternal a las personas anónimas de la sociedad secular”.⁴⁹ Este proyecto de Iglesia, tan popular en América Latina durante los años setenta, imaginaba que el hecho de anunciar el advenimiento del reino de dios provocaría una esperanza de alguna manera “liberadora” y capaz de traer al presente la comunión de todos con todos y la superación del sufrimiento.

La dialéctica entre el “ya va a llegar” y el “ya está aquí” (propia de esta actitud mesiánica de la Iglesia), fue según explicó una de las cabezas que urdieron estas ideas (Jürgen Moltmann), una reinterpretación de la “filosofía de la esperanza”, con la cual Ernst Bloch deseaba dar una nueva dimensión al marxismo y a la ruta hacia el comunismo.⁵⁰ De ahí que no resulte extraña la aseveración de Moltmann que interpreta la cristiandad como vanguardia en la construcción del reino por venir:

[...] la iglesia en la fuerza del Espíritu no es todavía el reino, sino su anticipación en la historia. El cristianismo no es todavía la nueva creación, sino la acción del espíritu de la nueva creación. La cristiandad no es todavía la nueva humanidad, sino su

⁴⁹ Rosino Gibellini, *op.cit.*, p. 303.

vanguardia en la resistencia contra toda cerrazón mortal, en el sometimiento y en la representación [de la liberación que ha de venir].⁵¹

La teología de la esperanza no tardó mucho en derivar en una nueva teología política muy conectada al marxismo y al leninismo en algunos puntos. Este conjunto de ideas se preguntaba sobre las acciones concretas que debía realizar el cristianismo peregrino durante sus avatares hacia la liberación.⁵² Se impuso la responsabilidad de convertir la teología en un “saber práctico” para hacerla participar directamente en la historia. El llamado a convertir la fe en “*praxis*” era una invitación a que la cristiandad asumiera su papel como “vanguardia de la liberación” en el éxodo hacia la tierra prometida.

Finalmente, la última de las influencias que anidaron en la pastoral de varios obispos de América Latina, especialmente en aquellos que trabajaban en zonas con alta concentración de población indígena, fue la “teología kerygmática” o “teología de la predicación”. En pocas palabras, el *kerygma* es una invitación, en contrapunto a la “teología científica”, a transmitir las verdades reveladas privilegiando métodos de exposición “sensibles-intuibles” sobre métodos “abstractos- conceptuales”. Era sobre todo un llamado a popularizar las nuevas reflexiones católicas, haciéndolas convincentes y buscando “provocar el asentimiento” por medio de apelar al corazón y a las experiencias históricas y visibles del hombre. La insistencia en que la prédica sirviera de consuelo para los hombres llevó a adaptar las verdades reveladas a la circunstancia particular donde se predicaban. La

⁵⁰ J. Moltmann, “Teología como escatología” en Religione, rivoluzione e futuro, p. 204 citado en ibid., pp. 306-309.

⁵¹ La Iglesia, fuerza del Espíritu, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 239 citado en ibid., p. 317.

⁵² Rosino Gibellini, op.cit., p. 322.

reelaboración que hizo Karl Rahner de esas intenciones fue denominada como “giro antropológico”.⁵³

La afición por adaptar las verdades reveladas al contexto donde se predicaban sería una característica importante de la “teología indígena” que apadrinaron los grupos católicos más activos en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. La noción de “iglesia peregrina” o “profética”, frecuentemente relacionada con el éxodo judío, se mezcló con el “giro antropológico” y con una idealización del mundo rural para generar uno de los discursos evangelizadores más peculiares del catolicismo mexicano: el éxodo del cinturón de hierro a la selva prometida. La teología indígena cristalizó en un proyecto de “Iglesia autóctona”, cuyo sello mesiánico sirvió a la diócesis de San Cristóbal para ganarse las simpatías de muchos indígenas durante la colonización de la selva Lacandona.

4. De vuelta en San Cristóbal. Edificación de la “Iglesia autóctona”

“Teología indígena” e “Iglesia autóctona”

Aunque Samuel Ruiz se convirtió en obispo en 1960, su línea pastoral no quedó formalmente establecida sino en 1968, en un documento que presentó a la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín, llamado “Evangelización adaptada a América Latina”.⁵⁴ Según Jean Meyer, el documento marca el momento en que la atención de la diócesis se concentra en la “situación concreta de los indígenas en cuanto campesinos

⁵³ *Ibid.*, pp. 228-232, 253.

⁵⁴ Rosalva Aída Hernández, “De la sierra a la selva: Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *op.cit.*, p. 419.

pobres, despreciados en su cultura por ellos mismos y por los demás”.⁵⁵ La diócesis decide concentrarse en todos los aspectos de las comunidades indígenas que las mantienen aisladas, pauperizadas, alcoholizadas, etcétera. Estos aspectos eran de naturaleza económica, lo mismo que política, social y cultural; y en todos ellos debía participar la diócesis para promover el mensaje evangélico que habría de conducir a una “liberación integral del hombre, a nivel comunitario igual que a nivel individual”.⁵⁶

El “giro antropológico” en la teología indígena también apareció en el encuentro latinoamericano de Medellín. Ruiz, durante la preparación de la Conferencia, asistió a dos pláticas con el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff. Allí, recuerda, “vimos que evangelización significaba destrucción de culturas, etnocentrismo, atropellos culturales tremendos. Ese discurso nos impresionó mucho”.⁵⁷ Para el prelado era difícil disociar la prédica en zonas indígenas con lo ocurrido en la conquista. Ruiz deseaba evitar que la Iglesia fuera un agente de opresión cultural, con una evangelización violentamente “occidentalizadora”, y prefería hurgar en la cultura y la historia de las etnias para encontrar ahí los mensajes de salvación espiritual. En otras palabras, la teología india sostenía que

si el pasado, presente y futuro de los indígenas eran declarados como posibles espacios de revelación divina, hasta los acontecimientos más terrenales podían recibir un significado sagrado y llenarse así de una enorme fuerza espiritual.⁵⁸

Esta idea de que las comunidades indígenas hicieran suyo el mensaje de salvación, con base en su historia y en la revaluación de sus propias costumbres, abrió paso a la propuesta

⁵⁵ Jean Meyer, *op.cit.*, p. 62.

⁵⁶ Jan de Vos, “La Iglesia católica en Chiapas 1528-1998”, [fotocopia], 1999, citado en *ibid.*, p. 63.

⁵⁷ Samuel Ruiz a Jean Meyer, 10 de junio de 1999, reproducida en Jean Meyer, *op.cit.*, p. 119.

⁵⁸ Jan de Vos, “La Iglesia Católica en Chiapas, 1528-1998”, [fotocopia], 1999, p. 24 citado en *ibid.*, p. 24.

de que fundaran una “iglesia autóctona”, es decir que construyeran “modelos pastorales” de acción adaptados a la circunstancia de los grupos étnicos y que, al mismo tiempo, conservaran y aprovecharan la identidad cultural de cada uno. La iglesia autóctona es la concreción pastoral iniciada a partir de la teología india. Samuel Ruiz escribió que

Para nosotros, “iglesia autóctona” significa entrar más en la identidad de nuestros pueblos, su propia liturgia, su estructura religiosa tradicional y comunitaria, sus ministerios y asumirlos y revitalizarlos al integrarlos en la fe cristiana. Se busca unidad entre agentes externos y agentes internos.⁵⁹

Si la teología india llegó a la diócesis en 1968, con Medellín, la formalización de la iglesia autóctona fue a raíz del ahora mítico Congreso Indígena de 1974. Entre las muchas demandas, los indígenas pedían más integración de la Iglesia a su vida comunitaria. De ahí que se organizara una reunión en la misión jesuita de Bachajón para reflexionar sobre el tema. Algunas de las decisiones que se desprendieron de esa reunión fueron las de abrir dos escuelas de formación de catequistas indígenas, traducir textos a lenguas indígenas (siguiendo el ejemplo pionero de los protestantes en su Instituto Lingüístico de Verano) y a formar pre-diaconos o *tuhuneles*, verdadero germen de la iglesia autóctona.⁶⁰ El cargo de *tuhunel* fue un asunto muy novedoso entre las comunidades indígenas, pues sus funciones eran muy distintas a las de los catequistas. Se puede decir “que con la instauración de los diaconos por vez primera se abrió la posibilidad de que los seglares, de origen indígena, pudieran desempeñarse como ministros religiosos, ayudando en las misas y administrando ciertos sacramentos”.⁶¹

⁵⁹ Samuel Ruiz, *Informe Ad Limina 1988-1993*, p. 57, citado en Jean Meyer, *op.cit.*, p. 139.

⁶⁰ Rosalva Aída Hernández Castillo, *op.cit.*, p. 420.

⁶¹ Xóchitl Leyva Solano, *op.cit.*, p. 393.

Estas innovaciones no sólo ayudaban a acercar la diócesis a las comunidades, sino también a involucrar a la población local en el ejercicio de su religión, para no perder feligresía en provecho de los protestantes y varias sectas en la diócesis. En general, las iglesias no católicas habían logrado ganar mucha influencia en las comunidades gracias a su estructura menos jerárquica y más abierta a la población: la participación indígena en esas iglesias era mucho más importante que en la católica.⁶² La posibilidad de convertir en pastores a hombres casados era una gran ventaja para los no católicos, pues podían apoyar su iglesia en personajes centrales de la comunidad. Los *tuhuneles*, en cierta forma, venían a enmendar esta carencia de la Iglesia católica.

Fue aumentando con el tiempo la importancia de estos nuevos cargos, que se volvieron vitales para la estructura política de la diócesis:

Catequista y *tu'unel* son autoridades religiosas investidas de legitimidad a través de la asamblea comunal. Cuentan con poder delegado por la Iglesia, el cual ejercen desde el ámbito no sólo de lo religioso, sino también de lo político, gracias a que aprendieron español, leyeron libros, asistieron a cursos, discutieron ideas, tomaron iniciativas, fueron —y son— los correos entre las comunidades, conocen ideas nuevas que traen y llevan, a que oyen pláticas lejanas y andan por los caminos. Así llegaron a diferenciarse de los otros, especializándose y volviéndose los intermediarios culturales por excelencia, los catalizadores del cambio social en las comunidades y en la región.⁶³

Todas estas innovaciones en la práctica pastoral de la diócesis tendrían polémicas consecuencias políticas para el desarrollo de las comunidades. Quizá la más notable de estas consecuencias haya sido el ascenso de los catequistas como clase dominante,

⁶² Jean Meyer, *op.cit.*, p. 56.

especialmente en las localidades de la selva. Su habilidad para gestionar recursos estatales y de la Iglesia, su capacidad para tratar con comerciantes mestizos y blancos, y la cantidad de información que poseían, en comparación con los otros habitantes de la zona, permitieron que estos personajes creados y apadrinados por la diócesis de San Cristóbal fueran acumulando cada vez más poder en las comunidades (más adelante expongo la forma en que la diócesis usó a sus *tuhuneles* como “válvula de entrada y salida”). Por otro lado, también las prácticas desprendidas de la teología indígena provocaron un fenómeno ya no de corte político, sino cultural: una atmósfera de milenarismo religioso en las Cañadas. Si bien este fenómeno, muy conectado al cariz “profético” o “peregrino” de la teología de la esperanza y de la teología de la liberación, favoreció la participación de muchos pueblos en organizaciones colectivas, también dio entrada a dogmatismos ideológicos que obstaculizaron una organización política plural y tolerante. Sin embargo, el trabajo que realizó la diócesis en estos años (1960-1974) permitió que estas regiones, sin presencia estatal y aisladas geográficamente, se descubrieran como grupo con intereses comunes y se atrevieran a hacer política. Como constructora de cultura e identidad, sin duda la diócesis tuvo una influencia importante, aunque difícil de medir, y estuvo presente en buena parte del “trayecto cultural” por el que pasaron miles de peones tzeltales y tzotziles encasillados en las fincas durante la colonización de la selva. Hay cierto consenso en que la influencia cultural de la diócesis (entre 1960 y 1974) tuvo un saldo positivo, pues

[..]su labor representó una contribución importante para impulsar el desarrollo social de estos pueblos, al ser la primera y única institución que se les acercó pensando en ayudarlos a superar sus condiciones de pobreza. Por

⁶³ *Ibid.*, p. 393.

ejemplo, contribuyó a cuestionar los argumentos con que tradicionalmente se justificaban su situación social como indígenas - reproduciendo una imagen de sí mismo como seres inferiores, incapaces y condenados -, que ayudaban a legitimar y mantener las dramáticas condiciones de marginación, dominación y explotación que soportaban. Sin duda alguna, el esfuerzo por valorar la cultura indígena, y sobre todo, la exigencia de dignidad, fueron demandas que los grupos indígenas integraron a su movimiento social a partir de las orientaciones de la diócesis.⁶⁴

Catequesis del éxodo y milenarismo religioso en la Lacandona

No todo fue miel sobre hojuelas. Las ideas y los discursos con que la diócesis se relacionaba con los indios también obstaculizaron la apertura de éstos a nociones de tolerancia, pluralidad y heterogeneidad. Ya hemos hablado de cómo la conquista de la frontera selvática fue una experiencia que transfiguró los modos de organización social de las familias que decidieron emigrar. Esta oportunidad de reorganizar su vida en comunidad abrió espacios para la entrada de concepciones milenaristas de su éxodo hacia una nueva tierra. Tanto la Iglesia católica como las Iglesias protestantes y las sectas no protestantes se encargaron de suscitar y alimentar este milenarismo como método para acompañar a los indígenas en su tránsito, pero también como estrategia para ganar presencia en los nuevos poblados e incidir en su organización política y social.

En el caso de la Iglesia católica, la diócesis, junto con la activa misión jesuita de Bachajón, pero sobre todo junto con los dominicos que atienden la parroquia de Ocosingo, fueron quienes participaron en la formación de los nuevos centros de población, y en la

⁶⁴ María del Carmen Legorreta, Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona, México, Cal y Arena, 1998, pp. 61-62.

consolidación de los ya constituidos. Los catequistas y *tuhuneles*, pieza clave en la construcción de la “Iglesia autóctona”, funcionaron como intermediarios de la diócesis para inducir en los indígenas reflexiones sobre su fe, su historia, su cultura y sus problemas personales y colectivos. Estas reflexiones se apegaron a la “catequesis del éxodo”.

Jesuitas, dominicos y diocesanos transmitieron sus consideraciones teológicas, antropológicas, sociológicas e históricas a los catequistas primero, y al pueblo después, con base en una analogía entre la migración a la selva y la huida de Egipto del pueblo elegido (Israel). Esta analogía, concreción pastoral de la “teología india”, es más compleja de lo que parece, porque asimila varias de las influencias de las nuevas teologías proféticas y kerygmáticas que aparecieron después del Concilio, y a la vez se mantiene inscrita en el viejo anhelo de refundar de la comunidad cristiana primitiva.

La catequesis del éxodo puede dividirse en tres partes. En primer lugar argumenta que el pueblo tzeltal, como el de Israel, fue sometido durante siglos por los finqueros hasta que llegó el día de la liberación, en que se liberaron de su yugo y llegaron a la selva prometida. Esta analogía tiene el objetivo pedagógico de hacer que los indígenas reflexionen sobre su situación desafortunada en las fincas y vean su éxodo como una posibilidad de liberarse de cualquier opresión. En segundo lugar, esta catequesis fabrica una idealización del pasado indígena, antes de la llegada de los españoles, cuando estaban organizados en una sociedad presuntamente igualitaria, justa, participativa y fraterna. En consecuencia, se asumía que la influencia de los españoles empañó la bondad original de “la” cultura. Esta parte de la catequesis busca extraer lecciones morales de la historia de los indígenas, que los enorgullezca de serlo y de tener los orígenes imaginados. En tercer lugar, profetiza la reconstrucción de aquella sociedad prehispánica virtuosa, pues, según este híbrido entre teología de la esperanza y análisis antropológico, Dios se manifiesta en las costumbres

originales de los pueblos “impolutos”. La diócesis jamás consideró el alcoholismo, la brujería o los cacicazgos como parte de la cultura indígena; esos rasgos habían llegado junto con la conquista española. El verdadero espíritu de esa cultura estaba en el pasado idealizado.

No se puede decir que este discurso sea marxista; más bien es anticapitalista y antiliberal (en tanto apuesta a formar comunidades colaborativas más que individuos) prefiere lo homogéneo sobre lo heterogéneo y no separa lo social de lo religioso. Todos estos rasgos tienen clara correspondencia con la línea “integral-intransigente” de las doctrinas sociales católicas.

Uno de los elementos novedosos, e independientes de aquella línea, es el “giro antropológico”. El respeto por la dignidad de las culturas minoritarias fue una ventana que abrió el concilio Vaticano II. Sin embargo, en este caso, detrás del discurso antropológico parece haber una añejísima tradición católica de

ver en la sociedad indígena a *La comunidad*, una comunidad milagrosamente intacta después de sobrevivir a la conquista y a cinco siglos de historia.[...] ¡Aquí está la Iglesia Primitiva! ¿No reaccionó así Mendieta en los primeros años de la Iglesia novohispana, cuando calificó los indios [sic] de “*gens angelicum*”? Refundar la Iglesia en Chiapas para el mundo...Hermoso programa, hermosa tentación.⁶⁵

Además, la comunidad anunciada por la Iglesia profética de San Cristóbal de las Casas está inundada de esa tentación antimoderna en que ha caído la Iglesia al disgustarse con la ciudad y simpatizar con la vida rural:

⁶⁵ Jean Meyer, *op.cit.*, p. 121.

La ciudad ve morir la solidaridad clánica colectiva y ve nacer la individual. El individuo deja de definirse por su pertenencia a un grupo e incorpora la simultaneidad, la pluralidad de identidades: se es parte de una nación, una ciudad, una familia, una iglesia, una profesión, un partido, una clase, un sexo, una cultura, un club... Ese nuevo principio de la identidad plural, tan distinto a la antigua y amplia definición de pertenencia única y absoluta, ha sido difícil de entender y de aceptar para la Iglesia católica.⁶⁶

Con todo, los católicos no fueron los únicos ni los más radicales en el esparcimiento de aromas de milenarismo étnico y religioso. También los pentecostales, los testigos de Jehová y los adventistas de la selva de Las Margaritas han construido un ideal comunitario que en algún momento habrá de cumplirse. Algunos han mantenido la utopía como guía en el camino de la vida cotidiana, pero otros esperan el pronto cumplimiento de la profecía. He aquí las palabras de un indígena de la selva que difícilmente podrían ser escuchadas en boca de católicos o de protestantes moderados, como los presbiterianos:

No va a haber ricos ni pobres, y ahí no vamos a necesitar máquinas, ni créditos, ni fertilizantes, la tierra nos va a dar todo. En el Paraíso en la tierra no vamos a estar ya en familias, porque todos vamos a ser jóvenes, no va a haber diferencias de edad, ni de clase. Así sabemos que va a ser.⁶⁷

La ausencia de instituciones estatales (partidos políticos, impartición de justicia, educación pública laica, etcétera) permitió que las organizaciones religiosas se convirtieran en ejes rectores de la organización social. El milenarismo que alentaron las Iglesias proféticas-peregrinas fue una manera de dar rumbo religioso a la colonización de la selva y de ganar influencia entre sus pobladores.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 122.

Más aún, la teología indígena y la iglesia autóctona también predicaron un nuevo orgullo étnico y cultural generalizable a todas las etnias que habitan la selva. En este clima ideológico, y con el apoyo de las estructuras de la diócesis, se sustentan las bases de la organización social que prosperó a mediados de los años setenta.

5. El brusco despertar del clero mexicano

La “opción por los pobres”

Al terminar el Vaticano II, el grueso de los obispos mexicanos se alinearon con una corriente posconciliar que Roberto Blancarte llama “neointransigente moderada [sic]”. Este grupo buscaba establecer una “cooperación crítica con el Estado, entendida ésta como una creciente presión con objeto de restablecer en la paz las reivindicaciones eclesiales”.⁶⁸ Al desgastarse el acuerdo posrevolucionario entre la Iglesia y el Estado conocido como *modus vivendi*, hubo un periodo de alejamiento entre ambas instituciones. Los años cincuenta fueron un periodo en que la Iglesia católica tendió a alejarse y distinguirse, en términos morales, del proyecto revolucionario y laico. La Iglesia mantuvo posturas de autodefensa y desarrolló una utopía de régimen político a partir de una interpretación idealizada de la colonia.⁶⁹ En 1953 había 44 organizaciones católicas “intermedias”, sin participación directa en los asuntos del Estado, y fuertemente controladas por la jerarquía católica. El Estado permitió este activismo a cambio de que mantuvieran una postura anticomunista militante (dado que, en la época, las organizaciones comunistas eran un enemigo potencial

⁶⁷ Rosalva Aída Hernández, *op.cit.*, p. 418.

⁶⁸ Roberto Blancarte, *Historia...*, p. 238.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 143-165.

mucho más temido que el catolicismo).⁷⁰ Este acuerdo de convivencia no duró mucho tiempo. La implantación de los libros de texto gratuitos (1959 - 1960) y las protestas subsecuentes del PAN, de los empresarios católicos y de muchos sectores de la Iglesia, junto con las preocupaciones sociales importadas de las reuniones conciliares, impulsaron una corriente “neointransigente” que “consideró necesario plantear claramente las diferencias del pensamiento social de la Iglesia respecto a las tesis sociales revolucionarias con el fin de reimpulsar el proyecto social católico”.⁷¹ Con estos antecedentes se entiende que el grueso de los obispos, al finalizar el Concilio Vaticano II, buscaran alinearse en la corriente moderada de la nueva “intransigencia” católica; es decir buscaron una “cooperación crítica con el Estado” como la mejor manera de perseguir el llamado conciliar de enfrentarse más eficazmente a los retos del mundo moderno.⁷²

Sin embargo, hubo un pequeño grupo de obispos que, después del Concilio, se alinearon con una corriente de corte menos conciliatorio que la anterior. Este grupo, que representaba alrededor del diez por ciento del episcopado, se ha denominado como “neointransigente radical”. El nombre se debe a que su radical “apego a las normas conciliares los llevaba a una apertura frente a la sociedad y a un mayor enfrentamiento con el Estado. La mayor parte de sus miembros adoptaría las reivindicaciones de la Teología de la Liberación”.⁷³ Entre los obispos que se pueden incluir en esta corriente posconciliar está Samuel Ruiz.

El Documento Base que se discutió en el CELAM de Medellín (1968) es un ejemplo de la politización de este grupo de obispos. Ahí se trataron temas polémicos, como la

⁷⁰ Entre éstas destacan la revitalización de las organizaciones de “Acción Católica Mexicana, las Congregaciones Marianas, la Legión de la Decencia, los Caballeros de Colón y la Unión Nacional de Padres de Familia. Los integrantes llegaron a sumar 4,530,743”. Manuel Canto Chac y Raquel Pastor, *op.cit.*, p. 58.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 59-60.

legitimidad de la “violencia revolucionaria”, la “tiranía de las estructuras” y la “violencia institucionalizada” en los países latinoamericanos. No hubo consenso sobre muchos puntos, pero, en general, se llegó a acuerdos respecto a la postura de los cristianos frente a las “estructuras sociales”. Un párrafo que expresa bien el cariz de las conclusiones del Conferencia dice:

Si el cristiano cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz. No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional, de la vida cultural y política, “poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda responsabilidad de promoción cultural y de participación en la vida política”, violándose así derechos fundamentales.⁷⁴

La “opción preferencial por los pobres” que adoptó un segmento de la Iglesia latinoamericana fue un asunto muy discutido dentro de la Iglesia católica mexicana, lo mismo que en otras del continente. El arzobispo de México no tardó en calificar las conclusiones de la reunión episcopal como “un documento pesimista y demagógico” y descartó que pudiera tener plena correspondencia con el caso mexicano. No obstante, una vez aprobados los documentos de Medellín, fueron rápidamente difundidos y respaldados por el grueso de los obispos. Sin embargo, los obispos y las órdenes religiosas, sin oponerse abiertamente unos a otros, presentaron los documentos a su gusto y en forma muy desigual

⁷² Roberto Blancarte, Historia..., p.238.

⁷³ Ibid., p. 238.

en cada diócesis. Samuel Ruiz y Adalberto Almeida (obispo de Papantla) fueron de los más entusiastas respecto a la difusión del espíritu de lucha contra la opresión económica y social de los más pobres. Pero hubo otros que no respaldaron tanto los documentos de Medellín, o que los interpretaron de maneras más moderadas:⁷⁵ “si bien Medellín fue introducido en México, la interpretación de las conclusiones fue tan diversa como posiciones había en el episcopado y en el conjunto de la Iglesia”.⁷⁶ Ninguna de las corrientes de interpretación se concentró en los derechos humanos básicos, porque todas prefirieron destacar los derechos religiosos o las desigualdades económicas.

Las diferencias entre grupos no fueron, en aquel momento, motivo de conflictos fuertes; sin embargo, poco después comenzaron a acentuarse las discrepancias entre posturas. La Reflexión Episcopal Pastoral de agosto de 1969 y el I Congreso Nacional de Teología, realizado en noviembre de 1969, fueron catalizadores de mayores pugnas. En el Congreso de noviembre “se sentaron las bases para la introducción y difusión de la Teología de la Liberación en México.”⁷⁷ La libertad de la que gozaron los 700 participantes se hizo evidente en que predominaron las posiciones de izquierda; “el congreso escapó de las manos de la jerarquía y por lo mismo sus conclusiones no pudieron ser controladas, para ajustarlas al magisterio eclesial tradicional”.⁷⁸ A partir de esta experiencia, las posiciones se fueron radicalizando en el seno de la Iglesia mexicana, y lo seguirían haciendo en el lustro siguiente. Esta radicalización está en parte relacionada con la agitación académica y social en toda América Latina, que en no pocos casos tomó formas violentas. Las posturas

⁷⁴ Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio II. Conclusiones, p. 72, cit. en ibid., p. 251.

⁷⁵ Roberto Blancarte, op. cit., pp. 253-254.

⁷⁶ Ibid., p. 255.

⁷⁷ Celam., p. 255.

⁷⁸ Celam., p. 256.

“neointransigentes” radicales se fortalecieron en los años setenta y agudizaron las disputas entre facciones; sin embargo, a finales de la década se debilitaron.

El episcopado mexicano y la defensa de los derechos humanos

La postura del episcopado respecto a la situación de los derechos humanos en México ha sido ambigua. Si comenzamos la revisión en 1968, el episcopado “empieza mal”, pues no se atreve a denunciar ni al menos repudiar la matanza del 2 de octubre. La corriente crítica que se estaba gestando dentro del episcopado, apoyada en las recientes conclusiones del Concilio Vaticano II, no cobró fuerza suficiente para secundar a Sergio Méndez Arceo (obispo de Cuernavaca) en su iniciativa fracasada de denuncia pública.⁷⁹ Sin embargo, el sentimiento de injusticia y frustración a raíz de la matanza en Tlaltelolco favoreció el fortalecimiento de esa corriente crítica, lo mismo que los intercambios de experiencias pastorales con otros países latinoamericanos y la importación de ingredientes ideológicos marxistas para incorporarlos a la doctrina social de la Iglesia. El episcopado se estuvo más dividido que nunca en los años setenta.⁸⁰ Convivieron los defensores de la tradición y la oposición moderada frente al régimen junto con los grupos contestatarios y militantes. En esta época de divisiones se rompió por primera vez la prudencia del episcopado frente a la situación de los derechos políticos en el sistema mexicano. En 1972, Monseñor Almeida, Arzobispo de Chihuahua, hizo unas declaraciones sobre el problema de la guerrilla, que señalaba la “violencia institucionalizada” como origen de las “otras violencias”. Decía Monseñor Almeida que al hablar de “violencia institucionalizada” se refería a

⁷⁹ Roberto Blancarte, El poder, salinismo e Iglesia católica, México, Grijalbo, 1991, p. 220.

⁸⁰ Ibid., p. 70.

la violación de los derechos constitucionales al voto libre, a la libertad de prensa, a la asociación sindical auténtica, nos referimos a las amenazas con que se intenta amordazar a los que quisieran hablar la verdad, a las torturas físicas con que se obliga a la víctima a confesar aun falsedades, y al soborno con el que se compran conciencias y silencios cómplices, muy especialmente en los medios de comunicación: prensa, radio y televisión. [...] ésa es precisamente la violencia institucionalizada que genera todo otro género de violencia.⁸¹

Sin embargo, declaraciones como esta fueron aisladas. Roberto Blancarte ha explicado que generalmente el episcopado, como cuerpo colegiado, se interesó por los derechos humanos sólo en los casos en que defenderlos significara ganar terreno en materia de derechos religiosos. Y no es que la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) no haya dado a conocer ni repudiado situaciones concretas de violencia, sino que se ha negado a estudiar e indicar las causas institucionales y las responsabilidades estatales en las violaciones de los derechos humanos.⁸² La razón es que buena parte de la fuerza que tuvo el episcopado para promover su proyecto social - y construir un discurso opositor y crítico frente al Estado - fue la condición jurídica que el régimen posrevolucionario le impuso a la Iglesia. Por ende, si se trataba de enfrentar al Estado, debía hacerse por la causa más valiosa para la institución católica (su situación jurídica) y con el único capital político que había sabido acumular (su condición de perseguida religiosa). Más allá de estos límites era difícil que la jerarquía se atreviera a protestar.

⁸¹ *Ibid.*, p. 221.

⁸² *Ibid.*, p. 220.

CAPÍTULO II (1974-1983)

1. Poder local. Catequistas y las alianzas estratégicas de la diócesis

Los maoístas llegan a las Cañadas de la selva Lacandona

El primer Congreso Indígena de 1974 reunió a 587 delegados tzeltales, 330 tzoziles, 152 tojolabales y 161 choles, que representaban a 327 comunidades.⁸³ Esta movilización fue una gran muestra del poder de convocatoria de la diócesis. El Congreso, organizado por la ésta a petición del gobernador del estado de Chiapas, Manuel Velasco Suárez, tuvo como fin que los indígenas expusieran las necesidades de sus pueblos. El hecho de que el gobierno del estado haya sido incapaz de realizar esta reunión por sí solo habla de la poca presencia estatal en las zonas tzeltal, tojolabal y chol y en partes de la zona tzotzil. Los misioneros y los catequistas eran, casi, el único vínculo de aquellas comunidades indígenas con el exterior. Las demandas de los indígenas fueron casi todas de corte social: agua, carreteras, salud, escuelas, comercialización de sus productos, etcétera. Pese a que no iba a repetirse esta colaboración entre el gobierno estatal y la Iglesia católica para reunirse con los indígenas que habitaban las zonas más agrestes, aquel momento fue clave para ambos

⁸³ Neil Harvey, "Rebelión en Chiapas: Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *op.cit.*, p. 472.

actores. El gobierno estatal se dio cuenta de la presencia de la diócesis en las comunidades y la Iglesia reparó en que las comunidades querían menos teología y más mejoría material.

El Congreso fue un momento en el que se hizo evidente que las actividades del clero tenían poca correspondencia con las preocupaciones más inmediatas de los indígenas. Como bien dice Carmen Legorreta, “Su persistencia en mantener los intereses ‘históricos’, ‘trascendentes’, ‘de futuro’ de los indígenas y no los inmediatos, la ha llevado a una evidente incapacidad de ayudarlos a enfrentar sus problemas concretos[...]”.⁸⁴ A partir de este momento, la diócesis comenzó a buscar alianzas estratégicas con grupos políticos capaces de ofrecer a las comunidades una organización política y social que abriera caminos para derrotar la pobreza y la marginación política. La diócesis se mantuvo siempre desconfiada frente a sus nuevos aliados, en su función de válvula reguladora, cuando comenzó a permitir que los grupos de izquierda participaran en las actividades políticas de las comunidades. La desconfianza no era injustificada, pues su estructura de control (la red de catequistas y *tuhuneles*) pronto quedó en manos de los grupos aliados. Vale la pena detallar este proceso que comenzó a desbaratar el poder local del obispo.

Desde los preparativos para el Congreso, Ruiz invitó a una organización de izquierda llamada Unión del Pueblo, que se autodefinía maoísta—leninista en el sentido de que buscaba “construir la vanguardia revolucionaria a partir de los dirigentes naturales obreros, campesinos y del pueblo en general”.⁸⁵ La mayoría de los militantes de la Unión del Pueblo provenían de la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo. Al finalizar el Congreso, los militantes que habían servido de asesores para organizarlo decidieron quedarse a trabajar en las comunidades, con la anuencia de la diócesis y de sus catequistas y *tuhuneles*. Estos

⁸⁴ Carmen Legorreta, *op.cit.* p. 22.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 67.

maoístas impulsaron la formación de uniones ejidales entre 1975 y 1979. La primera de ellas, y la más importante, se llamó Unión de Ejidos *Quiptic Ta Lecubtesel* (“nuestra fuerza para progresar” en tzeltal). Esta Unión, durante sus primeros años, fue muy útil para enfrentar los desalojos de 4,000 familias tzeltales y choles en las Cañadas, a partir del decreto presidencial de la Zona Lacandona (1972) que afectó sus territorios colonizados.⁸⁶ En 1976 llegó otro grupo maoísta, que se llamaba Política Popular; su líder era Adolfo Orive Berlinguer, profesor de economía en la UNAM. Sus actividades se habían concentrado en los ejidos de Torreón y La Laguna, y ahora se sumaba a Unión Popular y a otros grupos para formar la Línea Proletaria. La llegada de esta organización más grande a la selva Lacandona incomodó a muchos de los líderes indígenas que habían participado en el Congreso Indígena; buena parte de ellos eran catequistas o *tuhuneles* formados por la diócesis y sentían que estos asesores externos les restaban autoridad en la selva. La diócesis decidió apoyar a los líderes indígenas y los alentó a expulsar de forma pacífica a los asesores “norteños” de las comunidades de las Cañadas en 1978.⁸⁷

La diócesis, gracias a la fidelidad de sus agentes de pastoral y a la influencia que habían ganado en sus propias comunidades, podía servir de válvula de entrada y salida para las influencias externas en la zona de la selva. En los Altos la situación era otra; el Instituto Nacional Indigenista, la Confederación Nacional Campesina y el PRI llevaban tiempo trabajando en los poblados de aquella región, y habían logrado controlar las organizaciones rurales y políticas de la zona. Sin embargo, la presencia política de la Iglesia en la selva disminuiría paulatinamente.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 68-72, y 79.

⁸⁷ Neil Harvey, *op.cit.*, pp. 473-474.

Los catequistas caciques.

Parte importante del poder de la Iglesia en las comunidades de la selva estaba sembrado en esa élite indígena que ella misma había formado. No es extraño que los catequistas y *tuhuneles* hayan acumulando poder en sus comunidades de origen. Las “capacitaciones”, el contacto con el exterior y la legitimidad religiosa les ayudaron a ganar influencia en sus poblados. La diócesis había transformado las dinámicas políticas de la zona. Los “asesores nortefños” se quejaban de que las autoridades del clero secular y regular (jesuitas y dominicos) no eran muy estrictas para controlar la conversión de sus agentes de pastoral en férreos caciques que determinaban la filiación política de los indígenas y controlaban el comercio con el exterior. Hay dos argumentos que pueden explicar esto: el político y el doctrinal. El primero deja ver que los catequistas y los *tuhuneles* eran el único recurso de la diócesis para mantener su influencia sobre la población y evitar las actuaciones “al margen de la Biblia y de la palabra de Dios”.⁸⁸ El segundo argumento explica que la visión idealizada de los indígenas que tenía la diócesis justificaba los cacicazgos, porque consideraba que los indios eran “democráticos” de origen, que las actitudes de dominación las habían aprendido de los blancos (*caxlanes*), y que lo necesario era fomentar en ellos la confianza en su propia cultura igualitaria y respetuosa.⁸⁹ Esta segunda explicación, por ingenua que parezca, dice mucho de lo que había sido el trabajo de la diócesis hasta el momento. Su objetivo era mover la conciencia de los más pobres,

⁸⁸Carmen Legorreta, *op.cit.*, p. 113.

⁸⁹*Ibid.*, p. 111.

volver a los indios “sujetos de su propia historia” y fundar este activismo en la más valiosa de sus posesiones: su idealizadísima “cultura original” de solidaridad y comunitarismo organicista y rural. Pero, este “trascendentalismo” que sostenía la jerarquía diocesana, y que compartían la mayoría de los misioneros jesuitas y dominicos, muy pronto sería superado por los cambios políticos en la selva. Los agentes de pastoral traicionarían al obispo y escogerían caminos alternativos al de la “Palabra de Dios”.

La diócesis vuelve a abrir la selva a los grupos de izquierda.

En diciembre de 1979, después de la expulsión de los “asesores norteños”, la Unión *Quiptic Ta Lecubtesel* se estaba desbaratando. Sin embargo, poco después, varios líderes indígenas se reunieron con algunos de los primeros asesores de Unión del Pueblo y decidieron participar en los nuevos proyectos de comercialización de café que los maoístas organizaban en algunas comunidades tzotziles y choles. Poco antes, la diócesis había señalado, en un documento dirigido a la *Quiptic*, que sus condiciones estructurales y su función no le permitían ofrecer una respuesta política adecuada a los problemas de los ejidos y que no era su papel “encabezar y dirigir un movimiento político” de naturaleza agraria. Así, la diócesis “transmitía al pueblo su propia responsabilidad” y le permitía restablecer relaciones con los asesores maoístas si así lo deseaban.⁹⁰ Esta reapertura a los asesores maoístas buscaba que las asociaciones rurales no se desbarataran, sino que fueran un acicate para las transformaciones sociales en la zona selvática.

La Unión *Quiptic* se integró a los proyectos de comercialización de café que Línea Proletaria estaba construyendo con los apoyos del Instituto Mexicano del Café. Los

intereses comunes de los productores indígenas llevaron a que la *Quiptic* se fusionara con otras organizaciones rurales independientes del gobierno y de la Iglesia y formara la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios⁹¹. La Unión de Uniones (UU) se convirtió en la organización campesina más fuerte de Chiapas; logró aglutinar a 12,000 familias de 149 comunidades en 13 municipios de la selva, los Altos y el Norte. La UU buscó formar un frente común de cara a los problemas de tierras, para administrar microcréditos, facilitar la venta de madera, miel y café, etcétera. El gobernador Juan Sabines intentó varias veces cooptar la nueva organización y afiliarla a la CNC, pero esto nunca sucedió. La UU siguió trabajando con altibajos hasta que en 1988 logró constituirse como Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) Unión de Uniones. Esta transformación le ganó mucho más presencia y fortaleza en las comunidades. Sin embargo, gastó mucha de su fuerza en largos litigios agrarios en la zona afectada por el decreto presidencial que delimitó la reserva de la selva Lacandona en 1979.⁹²

La organización campesina indígena en la selva fue un experimento novedoso y exitoso en una sociedad de colonos que buscaban organizarse de mejor manera para progresar. La Iglesia local había abierto las comunidades a la influencia de actores políticos distintos de ella. La apertura trajo consigo la intensificación de los contactos con el mundo no indígena y el debilitamiento de la capacidad de la diócesis para actuar como válvula reguladora, aunque no se haría evidente sino hasta los años ochenta. La Iglesia no era ya la administradora exclusiva del contacto que las comunidades indígenas tenían con el exterior. Los grupos de izquierda abanderaron el descontento político y social de las comunidades e

⁹⁰ *Ibid.*, p.129-130.

⁹¹ "En esta convergencia se aglutinaban 56 comunidades tzeltales de la Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel, 22 comunidades tojolabales de la Unión de Ejidos Lucha Campesina, 38 comunidades tojolabales

hicieron política frente a las autoridades estatales. Más adelante, un nuevo actor externo (las Fuerzas de Liberación Nacional) sabría aprovechar el camino de organización social y participación política abierto en la selva Lacandona.

Centroamérica y Chiapas.

Durante los años ochenta, los acontecimientos políticos en varios países de Centroamérica tuvieron influencias variadas en México y en la Iglesia católica mexicana. La Iglesia de la zona pastoral Pacífico Sur no estuvo libre de ellas, al contrario, resintió el clima ideológico y las consecuencias sociales centroamericanas. Samuel Ruiz declaró en 1985 que

Hoy nuestra diócesis queda, sin que lo hayamos pretendido, como un enclave importante de lo que se llama América Central, sintiéndonos parte de ella y en la mira de la discordia.⁹³

Dos años después escribiría que

En Nicaragua la historia de la salvación pasaba por el sandinismo y en un gesto profético, lamentablemente no repetido, la Conferencia Episcopal Nicaragüense dijo que los cristianos podrían participar sin tribulaciones de conciencia, inclusive en la lucha armada del movimiento sandinista, para que

de la Unión de Ejidos Tierra y Libertad, 10 comunidades de tzotziles de Simojovel, El Bosque y Jitotol, y 13 comunidades de campesinos mestizos de Motozintla y Comalapa[...]" *Ibid.*, p. 134.

⁹² Neil Harvey, *op.cit.*, pp. 474-475.

⁹³ Citado en Jean Meyer, *op.cit.*, p. 74.

surgiera una nueva sociedad. Los cristianos pueden estar ahí, porque ahí pasa el Reino.⁹⁴

El grupo rebelde de El Salvador tenía “el apoyo de la Iglesia. Las comunidades de base, los jesuitas, el arzobispo, todos estaban involucrados en una lucha de liberación”.⁹⁵ Por eso, grupos paramilitares que trabajaban para el ejército asesinaron, en 1980, a Oscar Arnulfo Romero (Arzobispo de San Salvador), y nueve años después a seis jesuitas de la Universidad Centro Americana.⁹⁶ En Nicaragua, numerosos sacerdotes participaron en la revolución sandinista. Su contribución fue tan determinante que lograron que muchos gobiernos europeos consideraran la revolución como un movimiento social cristiano.⁹⁷ En Guatemala, el gobierno del general Efraín Ríos Montt orquestó una violenta ofensiva contra las comunidades indígenas cercanas a los campamentos del Ejército Guerrillero de los Pobres. Entre la oposición a su régimen se contaban numerosos sacerdotes.

Además, la violencia centroamericana de vez en vez parecía cruzar la frontera mexicana. En 1982, un sacerdote de la diócesis de Tapachula llamado Hipólito Cervantes fue asesinado en su parroquia por soldados del General Ríos Montt.⁹⁸ La llegada a la gubernatura del General Absalón Castellanos, miembro de una familia de finqueros de Ocosingo, hacía temer una militarización parecida a la centroamericana. Y el arribo de más de cuarenta mil refugiados guatemaltecos a la diócesis fue el acontecimiento que puso en evidencia que la realidad centroamericana estaba íntimamente conectada a la chiapaneca.

⁹⁴ Citado en *loc.cit.*

⁹⁵ Carlos Tello Díaz, *op.cit.*, p. 102.

⁹⁶ Carmen Legorreta Díaz, *op.cit.*, p. 166.

⁹⁷ *Loc.cit.*

⁹⁸ Carlos Tello Díaz, *op.cit.*, p. 103.

No es difícil imaginar que, en este contexto, los obispos de la zona pastoral Pacífico Sur hayan contemplado la posibilidad de una actividad política más radical y más acorde con las necesidades de defender a los “oprimidos” en un clima de violencia generalizada, con un Estado ausente, en el mejor de los casos, o represor. Estos antecedentes sirven para explicar el comportamiento de la diócesis de San Cristóbal frente a la llegada de un grupo de izquierdas revolucionarias a la selva Lacandona: las Fuerzas de Liberación Nacional.

2. Poder nacional. La aparición de las iglesias regionales

Al tiempo que la Iglesia de San Cristóbal de las Casas perdía autoridad en las comunidades indígenas de la selva (en provecho de las organizaciones de izquierda) y en los Altos (para beneficio del INI y otras instituciones religiosas), en el ámbito nacional ganaba presencia política dentro del conjunto de la Iglesia mexicana. Aunque las diócesis que sostenían un compromiso con la “opción por los pobres” – es decir con la teología de la liberación y los pueblos indígenas - eran minoría, una serie de reformas dentro de la Iglesia y el notable crecimiento de la politización del episcopado mexicano ayudaron a que esas diócesis marginales adquirieran una presencia política inusitada en el seno de la Iglesia. Sin embargo, esto no evitó que continuaran marginadas doctrinalmente. La alta jerarquía comenzó a vigilar y censurar las “desviaciones” doctrinales con más fuerza que antes, con el fin de recuperar el control perdido.

La Iglesia local avanza frente a la Iglesia nacional.

Dentro de la Iglesia, los enfrentamientos entre corrientes comenzados a principios de la década se agudizaron entre 1974 y 1979. La alta jerarquía hizo frente a “desviaciones” internas para asegurar la unidad doctrinal. Entre los enemigos de la mayoría del episcopado estaban grupos “integristas”, “progresistas” y “pentecostales” católicos. A fines de los años setenta se llegaría a “un acuerdo implícito de tolerancia mutua, una vez que fueron establecidos los puntos básicos indispensables para la coexistencia”.⁹⁹ Entre estos grupos, el que más interesa a esta tesis es el “neointransigente” radical, descrito en páginas anteriores, porque a él pertenece el obispo de San Cristóbal de las Casas.

La polarización de las corrientes orilló a que varios obispos con posiciones tradicionalmente moderadas embistieran contra todos los grupos “progresistas” y los etiquetaran como teólogos de la liberación.¹⁰⁰ Las críticas contra la teología de la liberación se habían concentrado en señalar su acercamiento al marxismo, así como el comportamiento radical de algunos grupos, sin hacer demasiadas distinciones entre ellos. Dentro del episcopado hubo dos casos que ponen en evidencia las discrepancias entre la mayoría de los obispos y la minoría “progresista”, así como los criterios con que la mayoría toleró o combatió a dichos grupos. Los protagonistas de estos casos fueron Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, y Samuel Ruiz.

Méndez Arceo era el obispo más cercano a la teología de la liberación en aquellos años y llegó a declarar su simpatía por un “socialismo democrático participativo” y a defender el diálogo entre cristianos y marxistas. A raíz de su asistencia a una reunión de “Cristianos por

⁹⁹ Roberto Blancarte, *Historia...*, p. 333.

¹⁰⁰ *Loc.cit.*

el Socialismo” y de varias declaraciones polémicas en los periódicos, el CEM lo reprimió públicamente y lo aisló para que no asistiera al CELAM de Puebla en 1979.¹⁰¹

A Samuel Ruiz se le toleró más que a Méndez Arceo por tres razones. La primera es que el grueso de los obispos reconocían que la diócesis del primero padecía fuertes problemas de marginación social, injusticias, explotación laboral, etcétera, y que su inclinación doctrinal respondía a situaciones concretas más que a “desviaciones” teóricas. La segunda razón es que, a diferencia del obispo de Cuernavaca, Ruiz jamás suscribió abiertamente las tesis marxistas, aunque tampoco negó su simpatía por algunas de ellas. En tercer lugar, el obispo de San Cristóbal jamás llegó a ser tan provocador como su colega morelense y siempre tuvo un discurso que subrayaba la unidad eclesial por encima de las disputas internas. Así que, en el contexto del debate en el seno del clero, mientras que algunos defendían sus posiciones en forma radical y eran marginados, otros se moderaban y evitaban el conflicto directo. Con todo y la polarización, los obispos sí tuvieron cierto margen de maniobra, no así los presbíteros ni las organizaciones seculares “progresistas”, enérgicamente censurados.¹⁰²

Las Regiones Pastorales.

Entre 1976 y 1977 se reformaron los estatutos de la CEM. Una de las reformas encaminadas a “fortalecer [su] espíritu colegiado” fue la formación de 14 regiones pastorales. Se esperaba mejorar la colaboración entre los obispos de cada región, dado que sus diócesis tenían problemas similares, y también homogeneizar las posiciones de los

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 348-349.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 349-350.

obispos mexicanos. A partir de ese momento la Conferencia Episcopal estaría formada por un representante de cada una de las 14 nuevas divisiones pastorales. La reforma reflejaba un mayor interés de la Iglesia mexicana por el entorno social donde estaba funcionando. Además, las demandas locales podrían recuperarse y difundirse con más facilidad cuando esto fuera conveniente para el Episcopado. Así, mientras los obispos de la región Norte comenzaron a insistir en peticiones de democracia electoral, los de la región Pacífico Sur se concentraron en demandas de justicia social. Esta última zona fue la más dinámica de todas respecto al tema social; en ella quedó incluida la diócesis de San Cristóbal.¹⁰³

En Chiapas y Oaxaca la situación indígena no era nada alentadora para las diócesis; la explotación, el alcoholismo, la pobreza, la opresión política, los cacicazgos, la impunidad, la incomunicación, los problemas de salud, la ignorancia religiosa y el analfabetismo, eran problemas muy comunes y extendidos en la región. El grupo de obispos concentrados en los problemas sociales, que hacía continuas declaraciones públicas al respecto, fue creciendo con el tiempo:

Desde los años sesenta monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal, se había empeñado en promover la defensa de sus derechos [de indígenas y campesinos]. En la década siguiente se le unieron Bartolomé Carrasco, primero como obispo de Tapachula y luego como arzobispo de Oaxaca, y Arturo Lona Reyes, obispo de Tehuantepec. Dicha diócesis padecería también una gran tensión debido al enfrentamiento entre el PRI local y la Coordinadora Obrera Campesina Estudiantil del Istmo. En esta misma línea de defensa de los derechos populares se inscribieron después los prelados de Huautla y Mixes, Hermenegildo Ramírez y Braulio Sánchez, así como el obispo de Tapachula, Juvenal Porcayo.¹⁰⁴

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 381-382.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 384.

A finales de los años setenta ya había varios antecedentes de obispos que denunciaban públicamente hechos violentos dentro de sus diócesis. Un ejemplo es el mensaje navideño de 1975 del obispo de Tehuantepec, donde denunció la desaparición y asesinato de personas en Juchitán. Así pues, no fue difícil para los prelados de la región armar un frente común. En diciembre de 1977, publicaron un documento llamado *Nuestro compromiso cristiano con los indígenas y campesinos del Pacífico Sur*. Poco a poco aumentaron las declaraciones y su tono se hizo más enérgico. Un ejemplo, entre muchos, es el comunicado que emitieron todos los obispos de la región para condenar al cacique del poblado de Pumextecán, Oaxaca, por despojo de tierras.¹⁰⁵

Poco tiempo después, en 1982, perdida ya la esperanza petrolera de López Portillo, ocho de los obispos de la región emitieron un mensaje llamado *Vivir cristianamente el compromiso político*. Lo notable del texto era que contenía una acusación contra el PRI, “ya que tal vez era el primer documento episcopal donde se le mencionaba (aunque no por su nombre) de manera directa, como una de las principales causas de corrupción y violencia”.¹⁰⁶ Samuel Ruiz se benefició con la formación de la zona pastoral Pacífico Sur. El frente común que se organizó y la audacia creciente para hacer declaraciones con contenidos políticos prepararon el terreno para un activismo nuevo y más visible en el ámbito estatal y nacional.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 385.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 389. El texto decía que “el poder estaba en manos de un solo partido”, lo que ocasionaba “rigideces, imposiciones, corrupción y violencias”.

La Iglesia aumenta su participación política

La visita de Echeverría a Paulo VI en 1974, como gesto de gratitud por el apoyo que el Papa brindó a la Carta de Deberes y Derechos Económicos de los Estados, tuvo ciertas consecuencias favorables para la relación de la Iglesia con el Estado mexicano. El viaje no afectó en nada la situación jurídica de las iglesias en nuestro país ni abrió aún la posibilidad de establecer relaciones diplomáticas con el Vaticano. Sin embargo, la iglesia católica obtuvo una suerte de reconocimiento de la influencia que tenía en México, y el gobierno de Echeverría mejoró su imagen frente a la población católica y la jerarquía.¹⁰⁷ Aunque hubo enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado de bastante típicos, sobre temas como el control demográfico y los libros de texto, se puede decir que hubo un clima relativamente sosegado en las relaciones entre el episcopado mexicano y el gobierno federal, que duraría hasta 1979.

Sin menos cabo de lo anterior, los comunicados críticos del episcopado respecto a la situación política y social del país, que comenzaron en los años sesenta, a partir de la segunda mitad de los años setenta se hicieron más comunes y se concentraron en denuncias locales. Las diócesis de la zona pastoral Pacífico Sur fueron punta de lanza en este paulatino aumento del golpeteo al sistema político mexicano. Pero fue a finales de esa década cuando hubo una verdadera explosión de declaraciones de casi todos los altos

prelados del país para lamentar situaciones económicas, sociales y políticas nacionales. Y fue a partir de los años ochenta cuando el conjunto de la Iglesia católica mexicana se lanzó a “clamar públicamente por mayor justicia social y mayores libertades religiosas”.¹⁰⁸

Una serie de acontecimientos influyeron de manera directa e indirecta para que la Iglesia católica en México se presentara a sí misma “como una institución crítica y al margen de la deriva social en que el país se encontraba”¹⁰⁹ o, en otras palabras, para que saltara al mundo de las declaraciones políticas desde una trinchera más abierta y claramente de “oposición” al sistema político dominado por el PRI. Los acontecimientos que desembocaron en un nuevo activismo político de la jerarquía pueden resumirse de la manera siguiente:

- 1) Los resultados de las reformas a la doctrina social emprendidas a partir del Concilio Vaticano II empezaron a sentirse en la población católica mexicana. Los católicos redescubrieron que la Iglesia también tenía cosas que decir sobre la política y la organización social. Además, la diversidad de opiniones en el seno de la Iglesia católica mexicana, alimentada por elementos ideológicos externos, colocó el tema social en el centro de muchos debates.
- 2) El contacto con otras jerarquías del catolicismo latinoamericano, en el CELAM, fue un acicate para cuestionar abiertamente la situación de la Iglesia en México.
- 3) La reforma política que emprendió Luis Echeverría y continuó López Portillo abrió la arena política a nuevos partidos de izquierda, lo que ayudó a la Iglesia a tener más sujetos de conflicto y colaboración política.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 302.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 394.

- 4) La visita de Juan Pablo II en 1979 fortaleció la presencia social del clero y le dio herramientas para opinar sobre asuntos sociales y políticos.
- 5) El conflicto Centroamericano de finales de los años setenta tuvo fuertes repercusiones sociales y de seguridad nacional en la república mexicana, por lo que las actividades de la Iglesia en el sur adquirieron más peso.
- 6) La crisis económica y moral que derrumbó el optimismo petrolero en el gobierno de López Portillo creó un clima propicio para las exigencias de justicia social y responsabilidad política.

Como ya se ha señalado, a comienzo de los años ochenta la diócesis estaba perdiendo poder en las comunidades indígenas. Mientras tanto, paradójicamente, lo iba ganando indirectamente en el ámbito nacional. De los siete factores que impulsaron el hervor político del clero en México, el que más incidencia tuvo en la diócesis que nos ocupa fue la violencia en Centroamérica. La porosidad de la frontera sur permitió que grupos de perseguidos y desplazados, brigadas militares y cuadrillas paramilitares incursionaran en territorio mexicano. El gobierno definió la situación como un asunto de seguridad nacional. La diócesis encontró en este problema una nueva ventana para asomarse a los asuntos políticos de su región. Además, el clero diocesano, pero sobre todo las órdenes religiosas más “progresistas” en la diócesis (jesuitas y dominicos), sintieron los efectos del clima ideológico y político imperante en Nicaragua, El Salvador y Guatemala. La participación de la Iglesia católica en las “revoluciones” de estos países dio pie a una parte del clero mexicano para repensar sus actividades políticas en una entidad con una situación social muy parecida a la de los países vecinos. En el siguiente capítulo se ahondará de los

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 394.

efectos de los acontecimientos centroamericanos sobre la política diocesana. Quizá la consecuencia más importante haya sido la participación de la diócesis en una red de activistas católicos transnacionales avecindados en los países desarrollados, que mantenían una vieja tradición de apoyo a muchos movimientos católicos latinoamericanos. Este fenómeno coincidió con la restauración de la autoridad vaticana que llevó a cabo Juan Pablo II.

3. Contexto internacional. La restauración papal

Juan Pablo II ha sido calificado en repetidas ocasiones de conservador. Varios grupos de católicos han argumentado que este Papa ha detenido el ritmo de muchas de las transformaciones que la Iglesia católica se propuso a sí misma durante el Concilio Vaticano II. Los señalamientos de que no ha tenido un papado “progresista” se fundan en que Juan Pablo II ha preferido concentrarse en temas tradicionales, como las posturas antiabortistas y la condena pública del uso de anticonceptivos, y ha adoptado la beatificación y la canonización como estrategia preferida para mantener vivo el culto popular. Aunque estas opiniones tengan algo de verdad, desestiman el proyecto de restauración de la unidad doctrinal y del carácter “estatal” del Vaticano que ha implusado Juan Pablo II desde su entronización en 1979.

Juan Pablo II decidió alejarse de las inercias reformistas posteriores al Concilio Vaticano II y se concentró en el problema de la crisis eclesial manifestada en la pérdida de feligresía y en las exiguas vocaciones religiosas. La evaluación del nuevo Papa consideró que la crisis pertenece al conjunto de la sociedad occidental, cuya causa es la pérdida de los valores y de la moral tradicional constituidas por el cristianismo, lo que a su

vez es consecuencia de la secularización; en esta situación la Iglesia se ha visto desplazada y ella misma ha relajado su disciplina interna; en consecuencia, superar la crisis de Occidente requiere que la Iglesia vuelva a asumir su papel en la sociedad, puesto que ella es la depositaria única de los valores y de la verdad. Leída de esta manera la situación mundial resulta entonces en que la garantía de la unidad cultural de Occidente viene a ser la Iglesia católica.¹¹⁰

La pretensión de reconstituir a la Iglesia católica como faro moral y guía en la construcción de una “ética universal” que termine con la “crisis de occidente”, requería el fortalecimiento de la presencia cultural y política de la Iglesia como conjunto homogéneo. En este sentido, el papado de Juan Pablo II se ha distinguido, en primer término, por dos líneas de acción: 1) recuperar la unidad doctrinal vulnerada a partir de la explosión de perspectivas teológicas surgidas en el Concilio Vaticano II, especialmente aquellas que son demasiado tolerantes con confesiones no católicas (el ecumenismo, el marxismo e, incluso, el liberalismo), y 2) reforzar la capacidad de control de Roma sobre las Iglesias nacionales (conferencias episcopales) y locales (diócesis).¹¹¹

El Cardenal Ratzinger ha descrito estas transformaciones como un proyecto de restauración:

[...] si por restauración entendemos la búsqueda de un nuevo equilibrio después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo, entonces ciertamente esta restauración es deseable y, de hecho, ya se está dando.¹¹²

¹¹⁰ Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, *op.cit.*, p. 32.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 33.

¹¹² Cit. en *ibid.*, p. 32.

La recuperación del poder que perdió el Vaticano sobre las iglesias locales y la pretensión de participar activamente en la construcción de una nueva ética universal son piedras claves de la reconstrucción del perfil estatal de la Iglesia católica para “recuperar su papel como ente del derecho internacional”; sólo de esta manera la Iglesia podría convertirse en una nueva interlocutora de los gobiernos occidentales, una especie de árbitro moral internacional.¹¹³

El reforzamiento del papel del Vaticano en el concierto internacional, como “estado transnacional”, ha estado directamente vinculado a la defensa de los derechos humanos, base de la nueva “ética internacional”. Semanas después de haberse convertido en Papa, Juan Pablo II formuló su primera encíclica y la llamó *Redemptor Hominis*. En este texto levantó el primer bastión de su papado en favor de la defensa de los derechos individuales. El primer párrafo del texto está dedicado a elogiar los esfuerzos de la Organización de las Naciones Unidas a favor de los derechos humanos en el mundo. Más adelante, el Papa afirma:

La Iglesia no tiene necesidad de confirmar cuán estrechamente vinculado está este problema con su misión en el mundo contemporáneo. En efecto, está en las bases mismas de la paz social e internacional, como han declarado al respecto Juan XXIII, el Concilio Vaticano II y posteriormente Pablo VI en documentos específicos. En definitiva, la paz se reduce al respeto de los derechos inviolables del hombre, --*opus iustitiae pax*--, mientras la guerra nace de la violación de estos derechos y lleva consigo aún más graves violaciones de los mismos.¹¹⁴

En una encíclica posterior, Juan Pablo II regresa al mismo tema, subraya el carácter internacional de la defensa de los derechos humanos y felicita a las “[...] asociaciones

¹¹³ *Ibid.*, p. 34.

privadas, algunas de alcance mundial, de reciente creación, y casi todas comprometidas en seguir con extremo cuidado y loable objetividad los acontecimientos internacionales en un campo tan delicado”.¹¹⁵ El Papa felicita también a “las grandes Organizaciones internacionales y algunas Organizaciones regionales, cuyos esfuerzos conjuntos permiten intervenciones de mayor eficacia”.¹¹⁶ El interés que ha demostrado el jerarca por los derechos humanos le ha ganado el mote, dentro de la Iglesia, de “el Papa de los derechos humanos: ante las instancias internacionales, en sus mensajes de Pascua y de Navidad, en el de la Jornada Mundial de la Paz y en el curso de sus visitas apostólicas”; y se le halaga diciendo que “ha sido siempre la voz de los ‘sin voz’, los pobres, los indios, los campesinos, los aborígenes, los refugiados, los detenidos...”¹¹⁷

Los derechos humanos han venido a tomar un papel central en la doctrina social de la Iglesia durante el papado de Juan Pablo II. Se han dejado de lado (e incluso censurado) las interpretaciones más radicales de la doctrina social postconciliar: la liberación, la Iglesia profética, el catolicismo como vanguardia y el *kerygma*. La nueva circunstancia de restauración del poder central de la Iglesia, el reforzamiento de la alta jerarquía y el publicidad con la figura del Papa, como “el primero y más sabio” de los abogados preocupados por la justicia internacional, han provocado que las luchas políticas de las iglesias locales queden en segundo término.

La guerra fría facilitó que la Iglesia reforzara su perfil internacional. Desde los años sesenta la Iglesia había mantenido una *Östpolitik* de acercamiento con el este de Europa,

¹¹⁴ Juan Pablo II, carta encíclica *Redemptor Hominis*, núm. 7 [marzo de 1979]

¹¹⁵ Juan Pablo II, encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, núm. 26 [30 de diciembre de 1987]

¹¹⁶ *Ibid.*, núm. 26.

¹¹⁷ Mons. François-Xavier Nguyen Van Thuan, “Discurso al Santo Padre”, reproducido en *La Cuestión Social* [Publicación trimestral del Instituto Mexicano de Doctrina Social], año VI, núm. 3, otoño de 1998. Éste fue un discurso presentado en el Congreso Internacional sobre la Pastoral de los Derechos Humanos, organizado

dirigida sobre todo a asegurar el culto en esos países y a mantener vínculos asistenciales con la autoridades eclesiásticas y con la feligresía. Pero con la llegada al poder de un Papa polaco en 1979 y el agravamiento de la guerra fría a principios de los años ochenta, la Iglesia supo recuperar su *pedigree* anticomunista y participar, junto con los episcopados de Estados Unidos, Alemania occidental y Austria, en las carreras de apoyo a los movimientos de descontento político y social que fueron apareciendo en todos los países de Europa oriental. La bandera de los derechos humanos fue vital para que la Iglesia se convirtiera en un vocero de los países del este ante la Organización de las Naciones Unidas.¹¹⁸

La primacía que adquirieron los derechos humanos en el papado de Juan Pablo II es una clave para entender cómo el Vaticano toleró después cierta independencia de los grupos eclesiásticos que forman parte activa de las organizaciones católicas mundiales articuladas en una red de defensa de los derechos humanos. Si bien varios de los grupos que forman la red mantienen posturas sociales “poco ortodoxas” (ecumenismo, marxismo, antiestatismo), moderadas ya por el discurso de los derechos humanos y el fracaso del comunismo, el Vaticano los ha encontrado útiles en tanto participan activamente en la arena internacional y forman parte del movimiento transnacional que aboga por la institucionalización de una ética de los derechos humanos que, a fin de cuentas, apoya la estrategia del Papa para convertirlo en mediador de la sociedad internacional y promotor de la justicia y de un nuevo orden mundial.

por el “Pontificio Consejo Justicia y Paz” en julio de 1998, que fue convocado por la Santa Sede para celebrar los 50 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

4. Pasado del catolicismo transnacional

Muchos historiadores han argumentado que, en contraste con la alta edad media, durante la formación y consolidación de los estados nacionales, la Iglesia católica fue paulatinamente marginada de las pugnas por el poder mundial.¹¹⁹ Sin embargo, también se ha escrito que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, han ido reapareciendo las características transnacionales del cristianismo medieval:

la supremacía papal y la centralización e internacionalización de los órganos de gobierno de la Iglesia; la convocatoria de concilios ecuménicos; cuadros religiosos transnacionales; actividad misionera; escuelas transnacionales, centros de investigación y redes intelectuales; centros de peregrinaje internacional y encuentros mundiales; movimientos religiosos transnacionales.¹²⁰

La Iglesia católica está pasando por un proceso que bien podría llamarse de “globalización” y se hace evidente en tres direcciones. Primero: la información y los medios de comunicación. Ha habido una explosión en la cantidad de encíclicas y documentos oficiales diseminados por los medios de comunicación católicos con la intención de dar sentido y unidad a los asuntos de la fe, la moralidad y la disciplina de los

¹¹⁸ Véase Ralph Della Cava, “Religious resource Networks: Roman Catholic Philanthropy in Central and East Europe”, en Susan Hoeber Rudolph and James Piscatori (eds.), *Transnational Religions and Fading States*, Oxford-Boulder, Westview Press, 1997.

¹¹⁹ Quizá el antecedente más notable de este fenómeno haya sido el Congreso de Westphalia de 1648. Ahí, los príncipes católicos y protestantes de Europa (excepto los españoles) decidieron excluir al Papa del tratado e ignorar sus protestas contra los tratados de Münster, Osnabrück y Westphalia. Este esfuerzo concertado logró excluir al Papa de los asuntos internacionales europeos. Véase Conrad Eckhardt, *The Papacy and World Affairs*, Chicago, The University of Chicago Press, 1937, *passim.*, y José Casanova, “Globalizing Catholicism and the Return to a ‘Universal’ Church”, en Susan Hoeber Rudolph and James Piscatori (eds.), *Transnational Religions and Fading States*, Oxford-Boulder, Westview Press, 1997, p. 127.

¹²⁰ José Casanova, *op.cit.*, p. 122.

católicos, así como para discutir su postura frente al mundo secular. En segundo lugar, ha habido un aumento en el número de declaraciones del Papa, y de la Iglesia en general, sobre temas como la paz mundial, la economía, la política y los conflictos internacionales. Y en tercer lugar, el Papa ha cultivado su imagen como el más alto sacerdote católico y como un activo promotor de un nuevo orden político global. El Vaticano ha sabido manejar con mucha eficiencia los medios de comunicación y administrar el “carisma” del Papa. Las aspiraciones de poder de la Iglesia católica han vuelto a aparecer en el medio internacional.¹²¹ Desde que Benedicto XV dio su apoyo público a la formación de la Liga de Naciones, los papas han figurado entre los mayores defensores de la creación de organizaciones internacionales (la ONU, la Corte Internacional de Justicia, etcétera) que limiten la soberanía de los estados, sirvan de árbitros en conflictos internacionales y representen los intereses del “conjunto de la humanidad”.¹²²

Al terminar la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia tuvo notables dificultades para demostrar que no había colaborado con el fascismo y el holocausto, al menos por omisión.¹²³ Este escándalo político, junto a las presiones de las corrientes doctrinales tratadas en el primer capítulo, condujeron a la Iglesia a asimilar rápidamente la doctrina de los derechos humanos y montarse sobre ellos para renovar una retórica que apela a la humanidad entera, *urbi et orbi*. Muchos asuntos relacionados con la justicia social y el orden político comenzaron a plantearse más en términos universales y menos en términos

¹²¹ *Ibid.*, p. 125.

¹²² *Ibid.*, p. 133.

¹²³ Las encíclicas *Non abbiamo bisogno* (1931), dirigida al fascismo italiano, y *Mit brennender Sorge*, dirigida al nazismo (1937), aparecieron después de que se había atacado a las organizaciones de Acción católica y fueron, sobre todo, una simple crítica a las políticas anticatólicas y no una condena del nazismo en general. Lo mismo ocurrió con los totalitarismos de izquierda en el documento *Divini Redemptoris* (1937) publicado poco antes del documento *Nos es muy*, dedicado al régimen revolucionario mexicano. La Iglesia no criticó el carácter totalitario de los regímenes de izquierda o derecha, sino que se limitó a repudiar las políticas

exclusivamente católicos. La defensa de la libertad de conciencia y los derechos humanos durante el concilio Vaticano II resultó muy conveniente para combatir, verbal y diplomáticamente, los regímenes comunistas que marginaban el culto, sobre todo en los países del este europeo.¹²⁴

En esta lógica, la antigua estrategia de negociar concordatos con cada Estado, fuese amigable o no, para obtener los mayores beneficios posibles, fue perdiendo peso frente a las defensas públicas (en los medios y en los organismos internacionales) de la libertad religiosa y los derechos humanos. Las declaraciones del Papa podían cruzar las fronteras gracias al efecto amplificador de las Iglesias locales, que forman una especie de red transnacional de difusión. Además, las alianzas estratégicas con múltiples voces internacionales que defendían los derechos humanos facilitaron que la figura papal dejara de ser, solamente, la cabeza del catolicismo mundial y se reforzara su imagen de “vocero de la humanidad”, de “*defensor hominis*”.¹²⁵ Repentinamente,

la doctrina de los derechos humanos podía utilizarse para cuestionar simultáneamente al catolicismo-nacionalista del régimen franquista, las doctrinas de seguridad nacional de los regímenes burocrático autoritarios en América Latina, la dictadura oligárquica y corrupta de un caudillo de la Guerra Fría como Ferdinand Marcos, y las mentiras de las democracias populares en Polonia y en muchos otros lugares.¹²⁶

anticatólicas. “Sólo desde la perspectiva de la falta de libertad eclesiástica y de los derechos de los católicos el régimen mexicano pudo colocarse a la par con el régimen nazi y el stalinista”. José Casanova, *op.cit.*, p. 129.

¹²⁴ José Casanova, *op.cit.*, p. 130.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 130-131.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 131.

Sin embargo, a pesar del protagonismo internacional en aumento del Vaticano, el catolicismo global no ha crecido exclusivamente por obra de de la nueva diplomacia papal. Al contrario, la tendencia a centralizar el control en el Vaticano sobre las Iglesias nacionales también se ha visto acompañada por “un notable crecimiento de las redes católicas transnacionales e intercambios de todo tipo que entrecruzan las naciones y las regiones del mundo y que, frecuentemente, actúan al margen de la autoridad romana”.¹²⁷ En las últimas décadas ha habido una colaboración muy activa de algunos segmentos de la Iglesia con movimientos sociales y políticos en los que participan numerosos laicos. Algunas conferencias episcopales nacionales, obispos reformistas y órdenes religiosas han formado instituciones no directamente relacionadas con las estructuras de autoridad vaticana. Generalmente se organizan como redes horizontales transnacionales ancladas en países desarrollados:

Los programas de desarrollo y acción social (frecuentemente de carácter ecuménico y establecidos como asociaciones cívicas voluntarias, actualmente denominadas como ONG) se están incrementando no sólo en número y en tipo de actividades, sino también en su dependencia respecto a ayuda financiera externa.¹²⁸

Uno de los primeros y más exitosos casos de formación de una red católica transnacional de apoyo a comunidades católicas marginadas fue el de la colaboración de las iglesias alemana, austriaca y estadounidense con las comunidades católicas del este de Europa. Vale la pena revisar este caso, porque esta misma red después expandió su radio de

¹²⁷ Ibid., p. 135.

acción en el mundo y se vinculó directamente con varios movimientos católicos latinoamericanos, incluyendo las organizaciones católicas “no gubernamentales” en Chiapas.

La reconstrucción alemana en la posguerra y la caída del telón de hierro provocó que los católicos de la región, en muchos casos perseguidos por los nazis, formaran redes de apoyo para edificar el futuro de sus comunidades. Muchos católicos abandonaron territorios en el este de Alemania y en las zonas de Europa Central y del Este, donde habían vivido por siglos como parte del círculo cultural germano. Cerca de 16 millones de civiles se refugiaron en territorios de Alemania occidental antes de que las tropas soviéticas comenzaran a tomar control del este de Europa. La primera agencia de asistencia a los refugiados católicos en Alemania se fundó en 1947 bajo el nombre de *Kirche in Not* (KIN)¹²⁹. Las actividades iban desde la ayuda directa a sacerdotes y distribución de artículos religiosos hasta la construcción de hospitales, iglesias, orfanatos, etcétera. KIN saltó la cortina de hierro para convertirse en una agencia de ayuda transnacional en 1956, durante la revolución húngara. La cortina resultó más porosa de lo que la gente creía. Cargamentos clandestinos de provisiones, envíos por servicio postal, sobornos a funcionarios comerciales, embarcaciones con banderas neutrales, fueron los métodos con los que KIN (y otras organizaciones posteriores) lograron mantener el apoyo al catolicismo, fuertemente perseguido durante los primeros quince años de la postguerra en el este de Europa. En el decenio de 1970, los gobiernos comunistas de varios países ya habían

¹²⁸ Ralph Della Cava, “Religious Resource Networks: Roman Catholic Philanthropy in Central and East Europe”, en Susan Hoeber Rudolph and James Piscatori (eds.), *op.cit.*, Oxford-Boulder, Westview Press, 1997, p. 175.

¹²⁹ Su nombre, en inglés, es *Aid to the Church in Need*.

relajado su política hacia el catolicismo, y esto facilitó mucho la entrada de ayuda a la iglesia local.¹³⁰

Paulatinamente fueron apareciendo otras organizaciones filantrópicas del catolicismo europeo y estadounidense. La Conferencia de Obispos Alemanes fundó siete agencias de este tipo durante la posguerra. Dos de las más grandes que, además, han dado prioridad a proyectos en toda América Latina, son Misereor y Adveniat.¹³¹ En 1947, la Conferencia de Obispos estadounidenses fundó la organización Catholic Relief Services con el objetivo específico de otorgar ayuda humanitaria a los refugiados europeos. En los años sesenta y setenta, esta organización expandió su ayuda a África, Asia y América Latina.

El Vaticano ha hecho varios esfuerzos por controlar estas organizaciones que surgieron en casi todos los países desarrollados con población católica. El primero de estos esfuerzos fue la fundación de Caritas Internationalis en los años cincuenta. Ahí se han ido agrupando varias organizaciones nacionales como Caritas Alemania (fundada en 1897), Catholic Relief Services y CAFOD (la agencia de ayuda para el desarrollo que fundaron los obispos de Inglaterra y Gales), entre muchas otras.¹³² Caritas Internationalis coordina muchos proyectos asistenciales, pero sus capítulos nacionales siguen manteniendo bastante independencia frente al Vaticano para determinar el perfil de sus proyectos y asignar sus gastos. Esta independencia radica, sobre todo, en que son las propias conferencias episcopales, y las organizaciones en sí, las que obtienen sus fondos en esquemas mixtos de colectas entre la feligresía, apoyos gubernamentales y, en los últimos años, recursos de la Unión Europea. Por ejemplo, Caritas Alemania recibe buena parte de sus fondos del “impuesto religioso voluntario” que cobra el Estado alemán y permite tener una planta de

¹³⁰ Ralph Della Cava, *op.cit.*, p. 176.

¹³¹ *Ibid.*, nota 24.

300,000 empleados, que rivaliza con el ministerio de bienestar social. Administra hospitales, asilos, orfanatos, guarderías y muchos otros servicios sociales en territorio alemán, además de otorgar fondos para proyectos en el mundo en desarrollo.¹³³

El segundo esfuerzo del Vaticano para mejorar su influencia sobre estas organizaciones, que en muchos casos tenían un valor político crucial, fue la fundación de *Cor Unum* en 1971. *Cor Unum* es un consejo pontificio de la Curia Romana que se ha convertido en una mesa redonda donde se encuentran las agencias donantes con las agencias receptoras de fondos que participan en la red de asistencia católica.¹³⁴ Esta oficina se abrió a raíz del aumento en la ayuda financiera que se empezó a canalizar al catolicismo polaco, gracias a la aparición de movimientos sociales de corte católico. La elección del Papa Juan Pablo II en 1978 y la legalización en 1980 de Solidaridad, el primer sindicato independiente en Polonia, abrieron el camino para una elevación sin precedentes de la ayuda que las agencias católicas otorgaban a las organizaciones sociales empeñadas en transformar un régimen. La ayuda asistencial (para mejorías materiales y de infraestructura) estuvo acompañada de fondos para organizaciones defensoras de causas como los derechos humanos y laborales y la democracia. El perfil católico de Solidaridad favoreció que los obispos alemanes, austriacos y estadounidenses “optaran por la estrategia de incrementar la ayuda a la Iglesia Polaca y, por lo tanto, al movimiento de Solidaridad”¹³⁵. Por decisión de un sector de los obispos polacos, el país se dividió en tres: “Los estadounidenses fueron los

¹³² *Ibid.*, p. 183.

¹³³ *Ibid.*, p. 183-184. Para una descripción y análisis de los mecanismos fiscales mediante los cuales el gobierno alemán asigna fondos especiales a las fundaciones religiosas véase, Knut Walf, “The Church Tax as a Means of Subsistence”, in William Bassett and Peter Huzing (eds.), *The Finances of the Church*, New York, Seabury Press, 1979.

¹³⁴ Ralph Della Cava, *op.cit.*, p. 184.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 183.

responsables del norte de Polonia, incluyendo Gdansk y Varsovia; los alemanes estuvieron asignados al centro; y los austriacos se encargaron del sur, incluyendo Cracovia".¹³⁶

Es notable que en este contexto de ayuda a un movimiento social, que en muchos sentidos discrepaba del gobierno del país, las agencias católicas, en acuerdo con el Papa, hayan optado por no utilizar la estructura de Caritas Polonia, controlada por un grupo de católicos que simpatizaban con el régimen. Prefirieron enviar la ayuda financiera por conducto de la Comisión de Caridad del episcopado polaco y, en algunos casos, mediante el contacto directo con obispos vinculados al movimiento obrero.¹³⁷ Este tipo de acción se repitió en casos como el mexicano durante el movimiento zapatista. El flujo de ayuda monetaria o en especie de este tipo de organizaciones requiere de autoridades católicas que, aunque adopten posturas políticas combativas, sí se mantengan fieles al conjunto de la Iglesia católica. En la práctica, esto implica que la mayor parte de los fondos que destina el episcopado alemán a los países necesitados se haga por conducto de obispos o de ONG que participen en la red a la que apoyan uno o varios jerarcas locales. Ocurrió en Polonia, ocurrió en Timor Oriental, ocurrió en Chiapas.

La larga historia de ayuda financiera transnacional del catolicismo alemán y estadounidense, y en segundo lugar del austriaco, el inglés, el francés, el belga, el italiano y el suizo, se repitió en América Latina, luego en Chiapas. La ayuda transnacional para proyectos de asistencia social directa y combate contra la pobreza comenzó a llegar en los años sesenta. En países como El Salvador, Nicaragua o Chile, en palabras de Daniel

¹³⁶ Loc. cit.

¹³⁷ Ibid., pp. 202, 203, nota 36.

Levine, “es difícil visitar barrios o comunidades rurales sin encontrarse con programas iniciados por alguna agencia francesa, holandesa, suiza, irlandesa o estadounidense”.¹³⁸

En cuanto al apoyo a la defensa de los derechos humanos, la ayuda financiera y la capacitación de cuadros de las organizaciones locales no aparecieron sino en los años setenta. Entre los más notables estuvo el apoyo al obispo brasileño Helder Câmara, otro obispo tachado de “rojo” que defendió los derechos humanos durante la dictadura brasileña y fue sustituido por un obispo “conservador” al cumplir la edad límite de 75 años (lo mismo le ocurrió a Ruiz). También la Vicaría de la Solidaridad, impulsada por el Cardenal Raúl Silva Henríquez desde los inicios de la dictadura de Augusto Pinochet en Chile, recibió apoyo de la red mundial; lo mismo ocurrió con Tutela Legal y el Socorro Jurídico Cristiano en El Salvador y con los esfuerzos de intermediación política del episcopado guatemalteco durante la guerra civil.

Samuel Ruiz perteneció a esa estirpe de prelados y, aunque tarde, finalmente encontró el espacio para irse colocando en el centro de una red de asociaciones de laicos que conocían los mecanismos para recibir ayuda de las fundaciones extranjeras y, después, esperar la coyuntura nacional e internacional que le permitiera adquirir notoriedad.

5. Conclusiones

El trayecto político de Samuel Ruiz estuvo enmarcado en un conjunto de circunstancias que le permitieron participar cada vez más en política. En 1974, después de haber colaborado con el gobernador del estado para organizar el Primer Congreso Indígena,

¹³⁸ Daniel Levine y David Stoll, “Bridging the Gap Between Empowerment and Power in Latin America”, en Susan Hoeber Rudolph and James Piscatori (eds.), *Transnational Religions and Fading States*, Oxford-Boulder, Westview Press, 1997, p. 70.

Ruiz reorientó la política de la diócesis al invitar a grupos de políticos de izquierda a que comenzaran a organizar asociaciones rurales indígenas. Durante los primeros años de este periodo, gracias a la red de catequistas y *tuhuneles*, la diócesis de San Cristóbal pudo convertirse en una válvula que regulaba la entrada y salida de los grupos de izquierda que estaban interesados en emprender actividades en la zona. Ya que había poca presencia de las instituciones estatales, la diócesis estaba en posibilidad de ser la influencia política dominante en la selva.

Al mismo tiempo, la restauración del orden doctrinal impulsada por Juan Pablo II invitó a los episcopados nacionales a moderar la heterogeneidad de posiciones suscitada a partir del Concilio Vaticano II. El comportamiento moderado de Ruiz, dentro del episcopado mexicano, comparado con el de Méndez Arceo, lo protegió de la fuera censura de la alta jerarquía, como sí ocurrió con el segundo y algunas asociaciones de laicos de izquierda. Esta circunstancia, sumada a la crisis centroamericana que se filtraba a su diócesis, le permitió a Ruiz participar en la proliferación de declaraciones episcopales sobre temas políticos y sociales. Sin embargo, las claves de su futuro ascenso político no sólo estaban fincadas en estas circunstancias, sino también en la naciente participación de la diócesis en las actividades de una serie de fundaciones católicas europeas que, durante estos años, comenzaron a mirar hacia América Latina.

CAPÍTULO III (1984-1993)

Desde la introducción se ha venido anunciado un hecho paradójico, que Samuel Ruiz se fue ganando la confianza de las ONG católicas de todo el país e incluso del extranjero al mismo tiempo que su influencia en las comunidades indígenas iba menguando. Este hecho es llamativo, porque estamos acostumbrados a asociar el protagonismo de Ruiz con su cercanía a los indígenas. Suele tenerse la impresión de que el poder de “Tatic” Samuel radicaba en su capacidad de influir en los comportamientos de los indígenas de la zona, al menos para detener la violencia. Sin embargo, esto no fue así. La legitimidad de sus actividades políticas (al menos cuando llegó a convertirse en mediador del conflicto zapatista) sí dependía de su proximidad a con los indígenas; sin embargo, la razón objetiva de su poder no se encontraba ahí. Diez años antes del levantamiento zapatista comenzó un proceso de descomposición social en las comunidades correspondientes a la diócesis que debilitó notablemente la capacidad de Ruiz para determinar las filiaciones políticas de las comunidades.

La herencia de los conflictos centroamericanos fue un elemento muy importante para el “golpe de timón” que Ruiz dio a su carrera con el fin de convertirse en mediador político y defensor de los derechos humanos, primero en el ámbito local, después en el nacional e internacional. Estas transformaciones se analizan en este capítulo, que abarca de la llegada del EZLN a la selva Lacandona a las vísperas del levantamiento armado. Así como en una ocasión anterior su capital político recién adquirido lo salvó de la destitución que sugirió el nuncio Girolamo Prigione en 1993, Ruiz, que podría haber sido un personaje

incómodo para el alto clero mexicano durante la negociación de las reformas a la situación jurídica de las Iglesias, se salvó de nuevo por haberse convertido en un personaje muy útil para el Vaticano, especialmente para su política exterior de derechos humanos. Ruiz era el centro simbólico que aglutinaba al amasijo de organizaciones no gubernamentales de cuño católico que se venían consolidando en México.

1. Desmoronamiento de la “Iglesia autóctona”. Descomposición social en los Altos y la selva Lacandona

Aparición de la guerrilla en las Cañadas

En 1983 llegó a la selva un nuevo grupo de izquierda, mucho más radical que los asesores maoístas. Era un conjunto de militantes de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), fundadas a finales de los años sesenta y duramente perseguidas por el gobierno federal a mediados de los setenta. Algunos de los sobrevivientes se dirigieron a Chiapas para, según sus *Estatutos*, “Integrar las luchas del proletariado urbano con las luchas de campesinos e indígenas de las zonas más explotadas de nuestro país [...] y formar el Ejército Zapatista de Liberación Nacional”.¹³⁹ Durante un año estuvieron ocultos, recorriendo las Cañadas más profundas, vacunando a los niños y ayudando en el campo. A fines de 1984 empezaron a hablar con las comunidades respecto a la conveniencia de una lucha armada. En ese entonces la Unión de Uniones (UU) pasaba por un periodo difícil, y la gente estaba descontenta. Los asesores maoístas habían abandonado la región por un tiempo. Los líderes locales de la UU comenzaron a simpatizar con los recién llegados. Sin

embargo, poco después la unión ejidal recobraría fuerza bajo el liderazgo del tzeltal Ausencio Lorenzo. El gobierno del general Absalón Castellanos, uno de los más represivos en la historia del sureste mexicano, perpetró 153 asesinatos políticos, varios de ellos de líderes ejidales y sus colaboradores. El clima de violencia facilitó la penetración de las FLN en las comunidades y organizaciones rurales.¹⁴⁰

Sin ánimo de ahondar en la participación de la Iglesia local en la formación del movimiento armado, baste mencionar que el obispo de San Cristóbal conoció la existencia de las FLN en la zona y sostuvo contacto directo, durante los primeros años, con algunas de las personas más cercanas al movimiento. Sin participar en las actividades de la guerrilla, Samuel Ruiz se reunía con Jorge Santiago, Javier Vargas y Lázaro Hernández. El primero había estudiado una licenciatura en letras en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y en 1980 era ya asesor del obispo y director de DESMI, A.C. (Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas). Esta asociación civil, fundada en la década de los setenta, apoyaba proyectos de desarrollo social en las comunidades de la diócesis de San Cristóbal, y la financiaban organizaciones internacionales como Oxfam y Catholic Relief Services. Jorge Santiago, militante del FLN, según Carlos Tello, era conocido como *Jacobo*. Javier Vargas fue sacerdote marista en la diócesis, pero dejó los hábitos y se casó. En la ciudad de México fundó una asociación civil llamada Enlace, que apoyaba proyectos de desarrollo para las colonias pobres de la capital.¹⁴¹ Vargas nunca perdió el contacto con la diócesis; fue el fundador de un grupo llamado *Slop* (raíz en tzeltal), que, auspiciado por la diócesis, promovía el orgullo étnico y la autodefensa de las comunidades y enseñaba

¹³⁹ Carlos Tello Díaz, *op.cit.*, p. 109.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 112-117.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 118-120

materialismo histórico.¹⁴² La mayor influencia del *Slop* era en la Cañada del Avellanal (Tacitas y San Francisco), lugar donde Lázaro Hernández ejercía un fuerte cacicazgo con el apoyo de la Iglesia católica. Hernández era uno de los hijos predilectos de la diócesis; estudió con los maristas en San Cristóbal, se volvió catequista y trabajó en el Congreso Indígena, después Samuel lo nombró *tuhunel* y después *tuhunel* de *tuhuneles* (grado máximo para un católico de la selva). Lázaro fue secretario de la Unión *Quiptic*, luego lo sedujeron las ideas revolucionarias de las FLN. Finalmente lo reclutó Jorge Santiago para participar en el EZLN.¹⁴³ El poder de Hernández en el Avellanal facilitó la entrada del EZLN a todas las comunidades de esa Cañada.

Estas tres personas fueron básicas para la formación del EZLN. Santiago era el vínculo principal entre el EZLN y Samuel Ruiz, mientras que Vargas y Hernández coordinaban las actividades del *Slop* con las del grupo guerrillero. Las relaciones de la guerrilla con la Iglesia serían buenas hasta finales de la década, cuando Ruiz y otras autoridades diocesanas se alarmaron de los resultados que podrían tener las actividades del EZLN. La Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) Unión de Uniones y el EZLN comenzaron a tener diferencias que enrarecieron el ambiente político. En primer lugar, las elecciones para gobernador abrieron diferencias entre los líderes de la ARIC que, apoyados por sacerdotes diocesanos, impulsaban un voto contra el priísta Patrocinio González Garrido, y el EZLN, que llamaba a sabotear la elección. Segundo, durante las campañas presidenciales de 1988, el *Slop* de Javier Vargas promovió fuertemente el cardenismo. Así, el *Slop* fue separándose del EZLN y llegó a formar pequeños grupos de autodefensa frente a los zapatistas, con las pocas armas que pudieron comprar gracias a la desviación de un crédito de Banrural. La

¹⁴² Ver Bertrand Lagrange y Maite Rico, *Marcos, la genial impostura*, Aguilar, México, 1998, pp. 269-274.

¹⁴³ Carlos Tello, *op.cit.*, pp. 120-122.

diócesis apoyó al *Slop* en su separación y oposición al EZLN y logró que mucha gente abandonara la guerrilla.¹⁴⁴ El *Slop* estimuló un discurso de odio étnico contra los líderes zapatistas, blancos, y reprobó el camino de la guerra: había que apoyar la causa cardenista. Sin embargo, fue quedando acorralado en el Avellanal hasta que se acordó su desarme a cambio de que el EZLN no tomara represalias. El *Slop* y la diócesis terminaron por perder la batalla contra el EZLN.

Por otro lado, la gente que formaba la ARIC fue poco a poco reclutada hasta que casi todos se volvieron zapatistas. No obstante, la dirigencia de aquella organización, con la caída del muro de Berlín, el final del régimen sandinista en Nicaragua y la mejora de relaciones con el gobierno, se separaron definitivamente del EZLN. Los dirigentes de la ARIC a partir de ese momento, impulsados por la diócesis, repudiaron el camino de las armas y defendieron el de la organización democrática y pacífica. Pero el EZLN ya había penetrado las estructuras de base de la diócesis y de la Asociación Rural. Las divisiones y la descomposición social se fueron haciendo cada vez más notorias en la selva. Mientras tanto, Samuel Ruiz

lamentaba, en privado, el apoyo brindado por los curas a las FLN. Habían subestimado, por mucho, su capacidad de movilización. Era terrible. Ahora llevaban a los indios al borde de la tragedia.¹⁴⁵

El EZLN fue avanzando posiciones, con todo y que tenía continuos roces con la parte de la ARIC que reprobaba el camino de las armas. Su reclutamiento en los Altos fue selectivo, pero logró penetrar algunas comunidades como San Andrés Larráinzar y Pueblo

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 134-139.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 153.

Nuevo. Esto no fue fácil, pues los grupos protestantes y las sectas religiosas, tan arraigadas en los Altos, no hacían sencilla la difusión de las ideas del EZLN. La guerrilla nunca pudo penetrar la sierra de Chilón y Bachajón. Los jesuitas, dirigidos por Mardonio Morales, mucho tiempo atrás se habían separado de las líneas dominantes de la diócesis; desde el comienzo combatieron la entrada de este grupo, reprobaban la violencia y consideraban que sus consecuencias agravarían la situación de los indígenas.¹⁴⁶ A principios de los años noventa, según Carlos Tello Díaz, varios miles de indígenas daban dinero y eran adiestrados por el EZLN: “el 70 por ciento de ellos, la enorme mayoría, radicaba en las Cañadas; el 25 por ciento, en los Altos; el resto, un 5 por ciento, en las montañas del norte”.¹⁴⁷

Carmen Legorreta ha detectado cinco factores que permitieron que el EZLN tuviera éxito en las Cañadas. 1) El discurso de la lucha armada que presentaban las Fuerzas de Liberación Nacional era similar al discurso de los maoístas, que había generado previamente esperanzas de mejoría social. 2) El autoritarismo y la cerrazón del gobierno estatal desalentaron la lucha pacífica y fomentaron la violenta. 3) La anuencia de la diócesis y el apoyo de catequistas y *tuhuneles* abrió las puertas de las comunidades al EZLN y facilitó que los propios catequistas interpretaran el discurso “liberacionista” de la teología indígena en términos revolucionarios. 4) Las crisis políticas e ideológicas de la UU propiciaron la búsqueda de alternativas de desarrollo para los indígenas. 5) El levantamiento estuvo alentado por *tuhuneles* que lo consideraban un camino compatible con los otros tres proyectos en la zona: el primero era “la palabra de Dios”; el segundo, la

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 234.

búsqueda de la “raíz”, el orgullo étnico, la recuperación de la cultura y la diferenciación frente al exterior no indígena; y el tercero, la organización ejidal.¹⁴⁸

Todas estas circunstancias contribuyeron a acrecentar la agitación social, porque los líderes de las alternativas políticas estaban en desacuerdo, y ninguna institución tenía ya hegemonía en el territorio. Los indígenas de las Cañadas podían pertenecer al EZLN a la vez que a la ARIC o a la diócesis, pero ninguna de las tres instituciones tenía ya la posibilidad de establecer un camino que pudieran seguir todas las comunidades y los roces entre aquéllas eran cada vez más frecuentes. La diócesis había perdido mucha presencia desde finales de los años setenta; su incapacidad para articular un proyecto político y social concreto la había dejado al margen de las nuevas formas de organización indígena. Ahora sólo le quedaría observar las decisiones de la población y resignarse a tratar de encaminarlas. El control que antaño ejerció sobre la selva había terminado. Su estrategia para participar en la política de la región tenía que transformarse. La ventana que había abierto la crisis centroamericana y el activismo político de la Iglesia nacional le darían las pistas para definir su nueva estrategia: la “no gubernamental”.

Descomposición social en los Altos

En los Altos de Chiapas la situación era otra. También ahí había descomposición social, acompañada de una muy notable pérdida de influencia de la diócesis en la organización política, social y a aún religiosa de los poblados. Sin embargo, la naturaleza de los cambios era muy distinta de los que había en la selva, y la frecuencia y tipo de violencia eran mucho más preocupantes.

¹⁴⁸ Carmen Legorreta, *op.cit.*, p. 165.

En los Altos, en la década de los años ochenta se consolidó una nueva élite indígena que formaban maestros bilingües, empleados administrativos y algunos comerciantes. Mientras que el último tipo de caciques surgió de los cambios económicos propios de la región, los dos primeros fueron auspiciados por organismos gubernamentales como el INI, Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas (PRODESCH) y la SEP.¹⁴⁹ El proceso de consolidación de agentes gubernamentales (maestros y promotores de desarrollo), comenzó en 1951, llevó a que entre 1974 y 1985 la mayoría de los municipios de los Altos tuvieran como presidentes a este tipo de funcionarios indígenas. Los municipios de Chenalhó y Mitontic son aquellos en los que más maestros bilingües se convirtieron en presidentes municipales.¹⁵⁰ Así, la política indigenista y educativa del Estado mexicano formó una estructura de poder vinculada, de manera vertical, a los grupos de poder del indigenismo oficial, generalmente asociado al Partido Revolucionario Institucional.¹⁵¹ En otras palabras, los indígenas que fueron ganando puestos políticos y económicos a costa de los mestizos lo hicieron bajo el auspicio del PRI y del INI.

Simultáneamente a este fenómeno, ocurrió otro en sentido contrario. La política de desarrollo social del gobierno fue formando una generación de jóvenes más educados que se opusieron al monopolio de los viejos maestros y promotores sociales sobre los puestos de autoridad. Así, a mediados de la década de los setenta, todos los gobiernos indígenas de los Altos comenzaron a sufrir conflictos políticos, aunque con particularidades locales. En esos años,

más de la mitad de los municipios de los Altos contaba con movimientos activos de oposición. Y a principios de los 80 el recurso de expulsar a los

¹⁴⁹ Luz Olivia Pineda, *op.cit.*, p. 297.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 293.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 279.

opositores políticos, inaugurado en un principio por los caciques de Chamula, se había expandido a aquellas comunidades, creando un contingente de millares de exiliados que, a su vez, fundaron docenas de colonias en San Cristóbal y en la selva Lacandona.¹⁵²

No se puede equiparar las comunidades dominadas por partidarios del PRI con las que sostienen una religión “tradicionalista” autónoma, sin interferencia de la diócesis y fuertemente vinculada a la manutención de los cacicazgos políticos. Sin embargo, en algunos lugares sí han coincidido religión “tradicionalista” y fuerte cacicazgo priísta. San Juan Chamula es el caso más conocido. Ahí la religión y la política están tan mezcladas que no sólo se ha expulsado a la disidencia política junto con la disidencia religiosa. Ha habido expulsión de comunidades católicas, generalmente apoyadas por la diócesis en su disidencia política, y de comunidades protestantes que se niegan a participar en los ritos y cargos religiosos impuestos por “la tradición”. Situaciones como éstas han fomentado la violencia intraétnica en los Altos de Chiapas.

2. La lección centroamericana

La situación de descomposición social y política caracterizó la gubernatura del general Castellanos (1982-1988). En tanto el gobierno federal mostraba un rostro amable respecto al tema de los refugiados guatemaltecos que estaban llegando a la zona, el gobierno estatal se comportaba de manera muy distinta. Carmen Legorreta ha explicado que la “clase política regional” detuvo incluso el Plan Chiapas, adoptado con un gran esfuerzo

¹⁵² Jan Rus, “La Comunidad Revolucionaria Institucional”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *op.cit.*, p. 277.

presupuestal de la federación y destinado a combatir el rezago social, así como los problemas de seguridad nacional por el derrame del conflicto centroamericano. El corrupto gobierno estatal, aclara Legorreta, optó por la “mano dura” debido a que la oligarquía finquera del “cinturón de hierro” (Ocosingo-Altamirano-Las Margaritas) había perdido buena parte del control político sobre la mano de obra indígena, y la formación de organizaciones campesinas independientes en la selva era una presión para reformar los equilibrios políticos en aquellas zonas rurales. En este contexto,

la respuesta de los grupos de poder tradicionales fue de resistencia permanente a establecer relaciones de respeto, o a negociar con las fuerzas populares independientes, de manera especial con el movimiento campesino-indígena, que era el que más cuestionaba sus intereses y más cuestionaba sus viejas lógicas de dominación.¹⁵³

Así, la violencia de esos años parecía provenir de un acuerdo tácito entre el gobierno del Estado y los intereses de los finqueros. El gobierno autoritario de Castellanos no ayudó a moderar la violencia ni el sentimiento de desprotección de muchas comunidades indígenas. No es de extrañar que los sacerdotes del clero secular, los jesuitas de Bachajón y los dominicos de Ocosingo comenzaran a subrayar las similitudes entre lo que ocurría en las guerras civiles centroamericanas y la situación política en Chiapas: militares en el gobierno y grupos de terratenientes que retomaban el control perdido en zonas pobladas por campesinos indígenas. Esta circunstancia de tensión política y social ha sido el argumento más socorrido para explicar la aparición de los primeros centros de derechos humanos en

Chiapas.¹⁵⁴ Sin embargo, ninguna de estas circunstancias era completamente nueva en la región. Es difícil recordar algún momento en que no haya habido actos de violencia de los finqueros contra los campesinos indígenas ni gobiernos estatales defensores de los intereses de las comunidades en la selva a costa de los intereses de los finqueros. Atribuir la aparición de centros de derechos humanos a la violencia social no explica por qué aparecieron entre 1984 y 1989 y no antes. Abusos de autoridad, asesinatos impunes, heridos y torturados, amenazas e intimidación, siempre ha habido. ¿Por qué aparecieron los centros en la segunda mitad de la década de los ochenta y no antes? La clave de la respuesta está en el éxodo centroamericano de finales de los años setenta y principios de los ochenta.

Las ONG de atención a los refugiados

Los conflictos en Centroamérica fueron un catalizador para la creación de más de cien organizaciones no gubernamentales internacionales y más de seiscientas organizaciones locales en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, principalmente. En 1989, se calculó que ejercían un presupuesto anual de 250 millones de dólares.¹⁵⁵ Tan grande fue el crecimiento de estos organismos que se ha llegado a escribir que “sólo dos instituciones han florecido sistemáticamente [durante los años de guerra y estancamiento económico]: los militares y las ONG”.¹⁵⁶

Uno de los problemas que más atención recibió de las ONG fue el de los desplazados y refugiados. La cantidad de centroamericanos desplazados en los años ochenta se calcula

¹⁵³ Carmen Legorreta Díaz, *op.cit.*, p. 176.

¹⁵⁴ Es la tesis de Marina Patricia Velasco, Presidenta del CDHFBC. Entrevista con el autor, 2000.

¹⁵⁵ Sergio Aguayo Quezada, “Del anonimato al protagonismo: Los organismos no gubernamentales y el éxodo Centroamericano.”, en *Foro Internacional*, vol. XXXII (3), p. 324.

entre 1.8 y 2.8 millones. Mientras que en Guatemala la población afectada fue entre el 3 y el 7.5 por ciento del total, en El Salvador alcanzó entre 25 y 29 por ciento.¹⁵⁷ Estas cifras ponen en evidencia un problema menor que no era menor. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) reconoció y auxilió a ciento cincuenta mil personas, el resto tuvo que conformarse con algo de ayuda de las ONG y algunos gobiernos, y una gran parte no tuvo ningún apoyo.

Frente a este problema concreto, su carácter transnacional y la abundancia de agrupaciones dedicadas a él, se buscó coordinar las actividades y formar asociaciones regionales de ONG. México fue uno de los países involucrados en este proceso, ya que buen número de refugiados, principalmente guatemaltecos y salvadoreños, se internaban en territorio mexicano para estar lejos de los conflictos de su lugar de origen. A los 46 mil campesinos guatemaltecos que se instalaron en Chiapas, que reconocieron el ACNUR y el gobierno mexicano, hay que sumar los millones de centroamericanos que dejaron su país (el 87% viajó a México y a Estados Unidos a través de México).¹⁵⁸ Muchos de ellos se quedaron en la República mexicana, en el campo o en la ciudad, y buscaron acomodarse a su nuevo país sin ningún tipo de ayuda.

Los campesinos que llegaron a Chiapas tuvieron el apoyo de algunas de las pocas organizaciones civiles - autónomas respecto al gobierno - que había en el sureste mexicano. Entre ellas, “la más importante fue el comité creado por “la diócesis de San Cristóbal, que desarrollaba una pastoral de solidaridad con los mexicanos más pobres”.¹⁵⁹ Esta diócesis, junto con las de Tapachula y Tehuantepec, crearía la Coordinadora de Ayuda a Refugiados

¹⁵⁶ Eric Holtz-Gimenez, “NGOs in Central America: The Crisis and the Potential”, ponencia citada en *ibid.*, p. 324.

¹⁵⁷ Sergio Aguayo Quezada, *op.cit.*, p. 324.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 326.

Guatemaltecos. Esta coordinación de los tres comités diocesanos para refugiados se desmembró porque Tehuantepec no recibió la cantidad de gente que esperaba, y las prelaturas de San Cristóbal y Tapachula fueron desarrollando sus labores de manera separada. Las diferencias entre los dos últimos comités se han atribuido a discrepancias personales y también a la naturaleza de los refugiados que ayudaban. En la demarcación correspondiente a San Cristóbal se atendía a grupos principalmente de campesinos indígenas, bien localizados y medianamente estables. En Tapachula, los inmigrantes eran un flujo constante, desorganizado y sin reconocimiento del ACNUR ni del gobierno.¹⁶⁰ En la ciudad de México, la escuela Vasco de Quiroga y la Casa de los Jesuitas de Centroamérica organizaron algunos programas de ayuda que, en 1980, se formalizaron en el Programa de Ayuda a Refugiados Centroamericanos (Parca). Este programa sería parte de la Casa de los Amigos, y después de Servicio, Desarrollo y Paz, A.C. (Sedepac). Esta última organización gozó del apoyo financiero de organizaciones internacionales como Amnistía Internacional, Catholic Relief Services¹⁶¹ y Vluchteling¹⁶². En 1982 y 1983, varias ONG de la ciudad de México hicieron un primer esfuerzo de coordinación que no dio muchos resultados. Frente a la actitud deportadora del gobierno mexicano durante los

¹⁵⁹ *Ibid.* P. 326.

¹⁶⁰ *Ibid.* P. 327.

¹⁶¹ *Catholic Relief Services* es una organización católica miembro de *Caritas Internationalis*. Fue fundada en 1943 por todos los obispos estadounidenses con el fin de dar ayuda directa a los más necesitados fuera de Estados Unidos, erradicar las causas de la pobreza y alentar la justicia social. Además de las tareas de asistencia para el desarrollo, esta organización promueve una conciencia de "solidaridad global" en asuntos de tipo social. Por este motivo trabaja con diócesis locales (la de San Cristóbal entre muchas otras) y con redes de organizaciones católicas enfocadas a la asistencia social. Participan en campañas como la abolición de las minas de tierra, la revisión de las deudas externas de los países del tercer mundo, el combate a la tortura, etcétera. Información obtenida en <http://www.catholicrelief.org>, 19/02/2001.

¹⁶² *Stichting Vluchteling* es una organización privada fundada en Holanda en 1976. Se dedica a reunir fondos para financiar ONGs nacionales e internacionales que tengan programas de asistencia para refugiados y desplazados en todo el mundo. Esta organización obtiene sus fondos de 200,000 patrocinadores particulares, de una colecta anual realizada por los capítulos locales de la organización y por escuelas y organizaciones, de un donativo anual que recibe de la Lotería Nacional del Servicio Postal Holandés y de acuerdos de co-

primeros años de la década, “el comité de San Cristóbal fue el único que logró influir sobre un gobierno que veía a todas las ONG con desconfianza”.¹⁶³ Un punto a favor de la diócesis de San Cristóbal fue que los campamentos que organizó, en colaboración con algunos grupos protestantes, fueron adoptados como modelo el ACNUR. La notable labor que la diócesis estaba llevando a cabo con los únicos refugiados reconocidos de manera oficial le valieron mantener una buena relación con el gobierno federal, aun y cuando -como ya hemos visto- generaba cierta desconfianza en el gobierno por las declaraciones de simpatía del obispo por el sandinismo.¹⁶⁴

Entre 1984 y 1990 hubo más intentos por coordinar las actividades de las organizaciones locales, y su presencia se fue reforzando y ganando legitimidad gracias, en parte, al financiamiento y la difusión internacional de su trabajo que brindaron organizaciones internacionales como, además de las ya mencionadas, Church World Service y American Friends Service Committee. Las ONG fueron abriéndose espacios incluso entre las autoridades mexicanas; en 1986, el subsecretario de Gobernación calificó de “válido y respetable” el trabajo de las ONG frente al ACNUR.¹⁶⁵ En julio de 1987, la Academia Mexicana de Derechos Humanos (AMDH) y el Sedepac organizaron el primer “Encuentro de organizaciones no gubernamentales de ayuda a refugiados centroamericanos”; en él participaron 50 organizaciones que buscaron establecer una posición conjunta frente al problema y reforzar la comunicación entre ellas.

En 1988, se formó un comité de organización para una “Conferencia Internacional de ONG sobre refugiados desplazados y retornados centroamericanos”. Los principales

financiamiento con el gobierno holandés. Información obtenida en <http://www.vluchteling.org/english.html>, 19/02/2001.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 329.

¹⁶⁴ Jean Meyer, *op.cit.*, pp. 73-74.

impulsores del proyecto fueron, una vez más, la AMDH y Sedepac, quienes invitaron a una comisión de seguimiento que incluía a dos ONG internacionales, Oxfam de Inglaterra, y la Consejería en Proyectos, de Costa Rica, y tres nacionales: Codaif (la comisión diocesana de Tapachula para inmigrantes fronterizos), Comité del Distrito Federal y el CIEM (organización filial del ACNUR en el D.F.). Las organizaciones internacionales financiaron la conferencia y le dieron legitimidad. El frente común que fueron construyendo las ONG locales les permitió ganar espacio en foros internacionales, a partir de esa conferencia, solicitaron al ACNUR que las incluyera en CIREFCA (Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos) en calidad de observadores. El ACNUR y algunos gobiernos dieron su respaldo a las ONG; sin embargo, los países centroamericanos más involucrados en el problema fueron renuentes. Finalmente se invitó a las organizaciones más representativas de cada país y se les dio derecho a un solo mensaje. Su participación fue un éxito: varios gobiernos que donaban fondos a los gobiernos centroamericanos para atender a los refugiados (especialmente los países nórdicos y Canadá) dieron audiencias a las ONG locales y canalizaron sus fondos por conducto de ellas, más que de los gobiernos de la región.¹⁶⁶ En CIREFCA-II, realizada en Nueva York en 1990, los países nórdicos, junto a México, Belice y Guatemala, apoyaron la participación de las ONG, mientras que el resto de los centroamericanos se negó a eso. Las ONG volvieron a participar y tuvieron aún más libertad de acción.

En México, en 1989 se fundó la Coordinadora Nacional de ONG de Ayuda a Refugiados (Conongar). Esta asociación buscó modificar una iniciativa de ley que el gobierno de Carlos Salinas de Gortari se había comprometido a enviar al Congreso para

¹⁶⁵ Sergio Aguayo Quezada, *op.cit.*, p. 332.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 335-336.

contar al “refugiado” como nuevo sujeto jurídico en la Ley General de Población. La Conongar propuso un proyecto alternativo de ley, hizo cabildeo y logró influir en las modificaciones que aprobaron los Senadores a la propuesta presidencial. Sergio Aguayo ha escrito que

[...]fue una de las pocas veces en que un sector de la sociedad civil fue capaz de modificar una ley enviada al congreso por el ejecutivo, al mismo tiempo que las ONG de toda la región participaban activamente en Cirefca-II.¹⁶⁷

El desarrollo de estos acontecimientos pone en evidencia que la situación de los refugiados centroamericanos en México abrió un espacio para que las organizaciones no gubernamentales ganaran influencia política dentro y fuera del país. Entre estas ONG había grupos organizados por las diócesis de la zona pastoral Pacífico Sur, como las Comisiones que formaban los obispos de Tapachula (Codaif), San Cristóbal de las Casas y Tehuantepec. En el asunto de los refugiados participaron también otros grupos cercanos a la Iglesia, como la Escuela Vasco de Quiroga y órdenes religiosas como los jesuitas, que trabajaron en Parca y en el Sedepac. Todos estos grupos del catolicismo mexicano se dieron cuenta del protagonismo que estaban ganando las organizaciones no gubernamentales en los ámbitos nacional e internacional y de cómo podía convertirse en un camino para obtener fondos de organizaciones internacionales de derechos humanos, de gobiernos europeos y de organizaciones de asistencia social para el Tercer Mundo de origen católico o cristiano.

Dentro de la Iglesia católica mexicana, el concepto de derechos humanos no se trató de manera concreta y sistemática antes de que hubiera que enfrentar el problema de los refugiados centroamericanos. Aunque los prelados de la zona pastoral Pacífico Sur llevaban

años señalando las injusticias sociales y políticas que vivían los feligreses de sus diócesis, su discurso se concentraba más en criticar las estructuras que perpetuaban la injusticia que en señalar en forma directa las violaciones cotidianas de los derechos humanos. La adopción de la bandera de los derechos humanos le mostró a la diócesis que podía prescindir de los análisis sociológicos que había enarbolado desde los años setenta para poner en evidencia la injusticia en la región. Las interpretaciones de “centro y periferia”, la teoría de la dependencia y de las nefastas consecuencias del capitalismo depredador habían sido las herramientas tradicionales con las que los prelados de la zona explicaban el problema de la opresión y la pobreza. Estas interpretaciones se prestaban a muchas más polémicas que el noble discurso de los derechos humanos, cuya defensa era un imperativo moral difícilmente cuestionable, no así la injusticia del mercado mundial ni el carácter excluyente del sistema político mexicano. Además, esta nueva bandera facilitaba la relación con otras ONG locales e internacionales, que tan de cerca habían atendido los problemas en América Central. Pero no era sólo un problema de discurso, sino también de circunstancias:

el nombramiento de nuevos funcionarios más abiertos y una combinación de eventos nacionales e internacionales [la caída del bloque soviético y el triunfo de las democracias, el fraude electoral de 1988, etcétera.] que llevaron al régimen de Carlos Salinas de Gortari a prestarles más atención a los derechos humanos.¹⁶⁸

¹⁶⁷ *Ibid.*, *passim*.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 338.

Los activistas refugiados y los nuevos centros católicos de derechos humanos

El problema centroamericano, dejó un legado mucho más concreto de lo que hasta ahora se ha expuesto. Una de sus consecuencias fue la llegada de sacerdotes que huían de la violencia y de la persecución que sufrían en sus propios países. Muchos de ellos se instalaron en las comunidades religiosas mexicanas y promovieron actividades pastorales parecidas a las que realizaban en su lugar de origen. Uno de los ejemplos más palpables son los centros de defensa de los derechos humanos. Entre los más activos, por la cantidad de sus publicaciones y su atención a Chiapas entre 1994 y 1999, figura el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria (CDHFV). Esta agrupación es parte de la herencia del trabajo pastoral de los dominicos en El Salvador durante la segunda mitad de los años setenta. El arzobispo de San Salvador, Monseñor Oscar Arnulfo Romero, creó el Socorro Jurídico Cristiano (SJC), destinado a auxiliar a las víctimas de la violencia que reinaba en ese país. En 1980, al morir asesinado, Arnulfo Romero, quien fue amigo personal de Samuel Ruiz, muchos dominicos salvadoreños decidieron que salir de su país. Así, el SJC se trasladó al Centro Universitario Cultural (CUC) en la Ciudad de México, donde lo dirigió Benjamín Cuéllar, hombre cercano a Romero, que después coordinaría el CDHFV. Una vez instalado en el CUC, la tarea principal del SJC fue dar asistencia a los refugiados centroamericanos (especialmente salvadoreños) que llegaron a México. Según el ejemplo del SJC, un grupo de frailes dominicos, entre los que estaba el actual director del centro, Miguel Concha, decidió fundar un órgano local de defensa de los derechos humanos de los refugiados, que después extendería sus tareas a campos muy diversos. El CDHFV se fundó en 1984, tan sólo unos meses después que la Academia Mexicana de Derechos Humanos, y se constituyó como asociación civil en 1989. Gran parte de sus miembros eran salvadoreños

exiliados que habían militado en el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional, miembros de las comunidades eclesiales de base, jóvenes frailes y estudiantes de la UNAM. Poco a poco, el centro fue reduciendo la atención a Centroamérica y concentrándose en problemas dentro de México, como los que aquejaban a la población urbana de bajos recursos y a las poblaciones indígenas.¹⁶⁹ La misión de los dominicos en Ocosingo (la puerta de entrada a las Cañadas) sería un centro de atención constante para los trabajos del CDHFV. En las primeras semanas que siguieron al levantamiento zapatista (enero de 1994), varios funcionarios del CDHFV fueron a Ocosingo y pusieron en marcha la apertura de una filial local, el Centro de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C.¹⁷⁰ Este centro estuvo muy activo durante los momentos más críticos del levantamiento zapatista.

El Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C. (ProDH), ya con el ejemplo del CDHFV, también se fundó después de las experiencias que un grupo de católicos obtuvo durante su trabajo con los refugiados centroamericanos. La Compañía de Jesús fundó el ProDH en 1988 para “contribuir al bien común y a la realización de la dignidad de los seres humanos” y actuar “desde la perspectiva e intereses de los sectores más pobres del país”.¹⁷¹ Sus miembros consideran que la asociación

“se ha destacado por su labor de denuncia y documentación de la creciente militarización del país, de la existencia de grupos gubernamentales de contrainsurgencia no reglamentados ni supervisados

¹⁶⁹ [http:// www.laneta.apc.org/vitoria/historia.htm](http://www.laneta.apc.org/vitoria/historia.htm). Esta dirección en Internet corresponde a la página electrónica del propio Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria. Se encontró esta información el 21 de septiembre del año 2000.

¹⁷⁰ [http:// www.laneta.apc.org/pedrolorenzo/historia.htm](http://www.laneta.apc.org/pedrolorenzo/historia.htm). 11 de abril de 2002.

¹⁷¹ [http:// www.sjsocial.org/PRODH/prodh-es.htm](http://www.sjsocial.org/PRODH/prodh-es.htm) Esta dirección y los párrafos citados corresponden a lo publicado por el propio centro el 21 de septiembre de 2000.

por la autoridad [sic], por la defensa jurídica concreta de víctimas de violación a sus derechos humanos, por su trabajo de educación y organización de grupos de derechos humanos en todo el país, y por su apoyo a las luchas pacíficas populares”.¹⁷²

Entre estos esfuerzos de documentación y denuncia ha habido múltiples informes relativos a la situación de violencia en Chiapas, de la misma manera que apoyó a las “luchas pacíficas populares” en esa entidad. Aunque la oficina central del ProDH está en la ciudad de México y atiende casos en toda la República, los asuntos de Chiapas han ocupado muchos de sus esfuerzos. Esto se debe a que la presencia de los jesuitas en la selva chiapaneca tiene décadas. Su principal enclave es la misión en Bachajón (al norte del estado), una zona eminentemente tzeltal, donde promovieron la “Iglesia autóctona” de Samuel Ruiz, formando catequistas y diáconos (*tuhuneles*). Según la discutible opinión de los jesuitas, “estos servidores son el signo viviente de una Iglesia con formas de organización, celebración, manifestación y expresión de la fe y cultura propias del pueblo indígena de la región”.¹⁷³ En la década de los noventa, los jesuitas abrieron su propia organización local en Bachajón, llamada CEDIAC (Centro de Derechos Indígenas, A.C.). El ProDH ha ayudado a formar otras ONG católicas de derechos humanos, como el Centro de Derechos Humanos Mahatma Gandhi en Juquila, Oaxaca, el Centro de Derechos Humanos “Bartolomé Carrasco” en la misma entidad¹⁷⁴ y la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, organización chihuahuense que creó el obispo de la Tarahumara, el jesuita José A. Llaguno.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ <http://www.sisocial.org/fce/selva.html>. 11 de abril 2002.

¹⁷⁴ <http://www.sisocial.org/PRODH/Historia.html>. 11 de abril 2002.

La diócesis de San Cristóbal de las Casas fundó el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, A.C. (CDHFBC) en 1989. El centro se reconoce como una “instancia cristiana” que “pretende ser fiel al mensaje evangélico de asistir, acompañar e impulsar a toda persona humana en la reivindicación de sus justas demandas, reconociendo en ello la presencia misma del Salvador”. Su página de Internet señala que es una organización no gubernamental de defensa y promoción de los derechos humanos. El CDHFBC se precia, a la vez que se lamenta, de que

ha atendido múltiples casos de violación a los derechos humanos, y esto le ha atraído en ocasiones ataques por parte de quienes están interesados en perpetuar una cultura de violencia y una estructura de discriminación y represión. A pesar de ello, este Centro ha procurado en todo momento ser veraz, contando para ello con el trabajo de muchos hombres y mujeres.¹⁷⁵

Estas organizaciones han insistido en que no se les debe considerar como subordinadas a la Iglesia ni a las órdenes, sino como asociaciones autónomas. Se dice que las asociaciones civiles fundadas por la iglesia tenían, en el fondo, la intención de entregar a la sociedad una tarea que no correspondía directamente al clero sino a los laicos. Sin embargo, hay casos en que este argumento es difícil de creer, dado que las estructuras con las que funcionan están muy conectadas a las de las diócesis o las órdenes religiosas, o bien las cabezas de las organizaciones son sacerdotes. Éste es el caso del CDHFBC. Hay dos razones para dudar. Primero, el obispo Samuel Ruiz ha sido el presidente del centro desde su fundación (aunque el encargado de la dirección sea otra persona, generalmente un laico) y, además, esta asociación tuvo durante varios años a un sacerdote dominico como director,

¹⁷⁵[http:// www.laneta.apc.org/cdhbcasas/presenta.htm](http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas/presenta.htm). 21/09/2000

Pablo Romo. En segundo lugar, el CDHFBC tiene como tarea estructurar nuevas organizaciones de base en las comunidades llamadas Comités de Derechos Humanos; sobre este punto, el Centro reconoce que “el trabajo de las parroquias de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, A.R. ha sido muy importante en la formación de los comités”.¹⁷⁶ Así, se hace evidente que la estructura orgánica de la asociación civil está traslapada y es compartida con la diócesis de San Cristóbal, asociación religiosa.

Esta dependencia estructural no deja dudas de que la autonomía del proyecto que se deja en manos de los laicos, es sólo aparente. Los laicos que deciden combatir las injusticias como “sociedad civil organizada” son, en este caso, bastante dependientes del obispo y de la estructura de su diócesis. En realidad, más que “sociedad civil” podría decirse que el CDHFB es un brazo de la estructura diocesana; una cara más del clero local y no un grupo de laicos organizados, con capacidad de disentir de a las autoridades eclesiásticas. El mismo caso ocurre con el CEDIAC de los jesuitas en Bachajón y con la relación que guarda el Centro de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada con la misión de los dominicos en Ocosingo. También el CDHFV ha estado presidido por sacerdotes Miguel Concha es uno de ellos.

Conforme a lo que se ha expuesto se puede decir que, durante estos años (1984 – 1993), se fue conformado un movimiento católico “no gubernamental” en Chiapas, y otras zonas del país. El movimiento, apoyado por algunos de los obispos “progresistas” (Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco, José A. Llaguno, Arturo Lona Reyes) abrió la posibilidad de participar en los asuntos públicos desde otro bastión. El clero ya tenía (siempre ha tenido) algunas organizaciones independientes de la estructura formal de la Iglesia. Las instituciones educativas son quizá el ejemplo más común. Pero también había asociaciones

¹⁷⁶ [http:// www.laneta.apc.org/cdhbcasa/presenta.htm](http://www.laneta.apc.org/cdhbcasa/presenta.htm).

civiles dedicadas al desarrollo social, a la ayuda médica, a la asistencia financiera (cajas de ahorro), etcétera. El DESMI, A.C. (Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas), ya mencionado en páginas anteriores, se fundó en los años setenta y recibía ayuda económica del exterior. Lo novedoso no es la existencia de asociaciones civiles vinculadas a la Iglesia, sino el énfasis en los derechos humanos y la explosiva expansión y presencia nacional.

3. Reformulación del perfil político de la diócesis: intermediación política desde el ámbito “no-gubernamental”

Los derechos humanos: un activismo político de otro corte

Ya abierto el camino de las organizaciones no gubernamentales de derechos humanos, la diócesis y algunos jesuitas y dominicos comenzaron a involucrarse en una nueva forma de hacer política. Las denuncias ya no sólo se hacían a través de cartas pastorales, sino también de reportes preparados por una Asociación Civil. Las denuncias legales y el cabildeo frente a la Comisión Nacional de Derechos Humanos se hizo cada vez más común. La autonomía legal otorgada por la figura de “asociación civil” permitía que el clero local (regular y secular) tuviera más campo de acción política y más capacidad de resistencia frente a los embates de los enemigos políticos, ya fueran gobiernos locales o grupos conservadores del episcopado mexicano. Citaré a continuación algunas de las denuncias de violaciones de los derechos humanos que el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC) realizó entre su fundación (1989) y el levantamiento zapatista (1994).

Las disputas territoriales fueron uno de los temas principales. En 1991 hubo una disputa por el predio Los Alpes, en el municipio de Ángel Albino Corzo, donde 46 familias fueron desalojadas por el presidente municipal, seguridad pública, la policía judicial y miembros de una familia importante de la zona. Los campesinos perdieron tierra, bienes muebles, ganado e incluso la libertad. El CDHFBC demostró que la Secretaría de la Reforma Agraria había concedido el predio como una ampliación del ejido Salvador Urbina. También se encargó de hacer público que la familia que promovió el desalojo había pedido otros con dudosa legitimidad jurídica y lujo de violencia en los predios Buenos Aires (1968), en el predio Piedra Blanca (1984), El Palmar (1987) y, pocos años después en Montecristo de Guerrero. En estos desalojos se denunciaron varios asesinatos y robos nunca castigados.¹⁷⁷

La labor que se impuso el centro, sin embargo, no se restringía a vigilar procedimientos jurídicos y asegurar el cumplimiento de los derechos humanos básicos; su definición “integral” de defensa de los Derechos Humanos se extendía también a los derechos políticos. Así, este centro diocesano se dedicó a denunciar y protestar contra las restricciones a la libre participación política en el estado. El objetivo de las denuncias, además de reportar el hecho violatorio en sí, era buscar las causas de fondo de la represión y la marginación política. Las “contextualizaciones” del CDHFBC le acarrearón muchos problemas, pues generalmente asociaba directamente la opresión con el autoritarismo del PRI o con la conservación de privilegios de caciques por medio de la violencia. Un ejemplo de lo que abundaría a partir de 1994, es el siguiente. En 1990, integrantes de la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) marchaban hacia Tuxtla Gutiérrez, y en

¹⁷⁷ Diana Guillén, “Del paraíso celestial al infierno terrenal: la Iglesia como canal de participación política”, en Diana Guillén (coord.), Chiapas: una modernidad inconclusa, Instituto Mora, México, 1995, p. 47.

el camino los atacaron con armas de fuego. Otras uniones campesinas habían sido objeto de agresiones como ésta. El CDHFB emitió un boletín que, aunque no calificaba el hecho como represión, sí se encargaba de poner en evidencia el carácter político de los hechos.¹⁷⁸

Otro asunto interesante es la cooperación del CDHFB con algunos partidos políticos de oposición. Es comprensible que la oposición al régimen político y económico que sostenían el centro y la diócesis fuera motivo de coincidencias con el PRD y el PAN; sin embargo, “no deja de llamar la atención que parte de las denuncias por los atropellos de que han sido objeto [los partidos] se canalice a través de una asociación civil con clara influencia eclesiástica”.¹⁷⁹ El carácter civil de la organización le permitía opinar sobre asuntos partidistas. He aquí algunos ejemplos. En 1990 el CDHFB denunció que en las comunidades de Bochogbó Alto y Jojchenón, pero sobre todo en Nachig, municipio de Zinacantán, se hubo atropellos contra varios perredistas. En el último poblado, los afiliados al PRD fueron golpeados, encarcelados y amenazados con expulsión de la comunidad; también les impidieron la entrada a sus casas y los obligaron a afiliarse al PRI y a pagar multas para sacarlos de la cárcel. En otras comunidades de los Altos, el centro también documentó que varios perredistas fueron golpeados, rapados, culpados de incendios inexistentes y enviados al penal de San Cristóbal. En Zinacantán, hubo panistas obligados a afiliarse al PRI mediante amenazas, golpes y argumentos como que “la presencia de partidos de oposición en el municipio provocaba el otorgamiento de bajo presupuesto al Ayuntamiento”.¹⁸⁰ Militantes del PRD en la comunidad de Amatán fueron agredidos y

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷⁹ *Loc.cit.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 51.

detenidos por haber apoyado a un precandidato entre varios que contendían por la candidatura del PRI a la presidencia municipal.¹⁸¹

El CDHFB se convirtió así en un canal de participación donde la diócesis se volvió un intermediario - y hasta cierto punto un filtro - de las demandas personas o agrupaciones respecto a hechos violentos. El tono antigubernamental con que el centro “contextualizaba” las denuncias en su boletín *Horizontes* sugiere que, más que intentar un análisis serio de las condiciones sociológicas que originaban la violencia, prefería alzar la voz acusando culpables, o al menos sugiriéndolos y haciéndose oír. Además de las ventajas políticas de difundir las injusticias desde una asociación civil de derechos humanos, la contextualización y la búsqueda de culpables seguían estando muy impregnadas del pensamiento social cristiano que adoptó la diócesis desde la Conferencia de Medellín; se reconocían las herramientas de análisis marxista de la teología de la liberación y la visión idealizada de los indígenas propia de la ‘teología india’. La influencia de estas líneas de pensamiento se advierte en argumentos comúnmente de la diócesis y del CDHFB, como los siguientes: las sociedades indígenas funcionan bien hasta que las contamina el exterior no indígena, los blancos han mantenido un actitud de racismo permanente que conviene a sus intereses económicos y políticos, la explotación del mundo capitalista e individualista contra las comunidades indígenas es nefasta para su funcionamiento solidario y generoso, existe un orden opresivo vigente que necesita de la violencia cotidiana para reproducirse, etcétera. Todos estos argumentos, convincentes o no, han sido la base del cuestionamientos del sistema político, el PRI, los caciques y los latifundistas locales.

La presencia política que fue ganando la diócesis mediante del CDHFB, apoyada por las órdenes religiosas que seguían la misma línea pastoral, ayudó a un desenlace favorable

¹⁸¹ Loc.cit.

en varios enfrentamientos directos con las autoridades estatales. En primer lugar, la diócesis de San Cristóbal se opuso a una ley que despenalizaba el aborto y que fue aprobada por el Congreso local en octubre de 1990. Esta nueva ley levantó una fuerte protesta por parte del obispo de la diócesis, que secundaron varios grupos sociales. Frente al embate, el Congreso abrió una consulta para que se “expresaran la inteligencia y la razón”, con miras a la confirmación, modificación o derogación de la ley. Finalmente, el asunto se detuvo y la ley jamás se aplicó.¹⁸² En segundo lugar, el sacerdote Joel Padrón fue detenido en octubre de 1991 por delitos referentes a la invasión de predios. El CDHFBC argumentó que el gobierno de Patrocinio González Garrido fabricó las acusaciones. Un artículo del semanario *Proceso* expuso las supuestas condiciones políticas para liberar a Joel Padrón, establecidas por el procurador (Tiro Sánchez) y el subsecretario de gobierno (Julio César Cansino); entre ellas estaban comunicar a los organismos internacionales que no se violan los derechos humanos en Chiapas, dejar de incitar a la toma de tierras, evacuar los predios tomados, decir públicamente que la toma de tierras sólo puede hacerse por la vía legal, y que el padre Joel Padrón fuera expulsado de Chiapas al momento de su liberación.¹⁸³ Estas condiciones hablan mucho del carácter político de la detención; el clero local respondió con la misma tónica. En cuanto Padrón fue detenido, la diócesis movilizó a miles de indígenas en varias comunidades con presencia diocesana. Las mantas de protesta inundaron las parroquias, hubo manifestaciones de hasta cuatro mil personas en casi todos los municipios que abarca la diócesis, y también se obtuvo el apoyo explícito de la Conferencia del Episcopado Mexicano y de las organizaciones de derechos humanos Amnistía Internacional

¹⁸² *Ibid.*, p. 60.

¹⁸³ Rodrigo Vera, “El gobierno de Chiapas fija condiciones políticas para liberar al padre Joel Padrón”, *Proceso*, núm. 780, 14 de octubre de 1991, p. 20, citado en Diana Guillen, *op. cit.*, p. 60.

y Americas Watch.¹⁸⁴ Joel Padrón fue liberado, aunque poco tiempo después lo golpearon durante una procesión. Estos casos son un claro ejemplo de cómo la diócesis pudo poner límites a la acción del gobierno estatal y supo aprovechar su faceta de “organización no gubernamental” para adquirir resonancia internacional.

Girolamo Prigione versus Samuel Ruiz y su red de apoyo

En 1988, con la llegada de Carlos Salinas de Gortari a la Presidencia de la República, se abrió la posibilidad que el clero católico buscaba con insistencia desde 1979: el cambio en la situación jurídica de las Iglesias y el restablecimiento de relaciones diplomáticas con el Vaticano. Después de varios debates abortados sobre la posibilidad de reformar el artículo 130 de la constitución, en 1989, y del nombramiento de un representante personal de Salinas en el Vaticano un mes antes de la visita del Papa a México en mayo de 1990, el acontecimiento que más alimentó las esperanzas del clero fue la visita del Presidente al Vaticano en 1991. En noviembre del mismo año, Salinas finalmente anunció que era momento de conceder un nuevo *status* legal a las iglesias. La reforma legal se realizó en dos etapas. Primero, en diciembre de 1991, se aprobaron las reformas a los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 de la Constitución en el Congreso de la Unión. Después se promulgó una nueva ley de asociaciones religiosas y culto público. Finalmente, se anunció la reanudación de relaciones diplomáticas con la Santa Sede el 21 de septiembre de 1992.¹⁸⁵ Este cambio produjo polémica dentro de los órganos de gobierno y los partidos políticos, así como discrepancias en el seno de la jerarquías católicas. Por un lado, hubo discrepancias entre el

¹⁸⁴ Loc.cit.

nuncio apostólico en México, Girolamo Prigione, y la cabeza del episcopado mexicano, el arzobispo primado Ernesto Corripio; ambos personajes querían tener la voz cantante en las negociaciones de la reforma. Mientras que el primero buscaba dar prioridad a la formalización de relaciones diplomáticas con el Vaticano, el segundo consideraba la diplomacia como un asunto subordinado al principal: la reforma constitucional. Poco después, el debate se agrió cuando se tuvo que decidir quién debía encabezar a la Iglesia católica en México frente a la Secretaría de Gobernación. Pero éste no era el único conflicto dentro del catolicismo, pues un grupo de obispos lamentaron públicamente el carácter “cupular” de las negociaciones y la desatención de otros temas fundamentales para el grueso de los católicos mexicanos.¹⁸⁶ Uno de los obispos descontentos era Ruiz, quién declaró que se le estaba dando mucha importancia a las relaciones Iglesia-Estado y reduciéndolas a un asunto de vínculos personales entre altas autoridades, en lugar de promover los derechos humanos como una prioridad entre esas “cúpulas”. He aquí un extracto de sus declaraciones:

No debemos sobreestimar los cambios entre el Estado y la Iglesia y olvidar otras cuestiones importantes. Estamos equivocados si pensamos que podemos hacer a un lado las dudas sobre la legitimidad de las formas como se asignan [sic] los gobernantes en este país. Debemos, primero que nada, atender las preguntas fundamentales acerca de las injusticias de todo tipo.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Roberto Blancarte, “Religion and Constitutional Change in México, 1988-1992”, *Social Compass*, 40(4), 1993, p. 560.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 562.

¹⁸⁷ Antulio Sánchez, “Entrevista a Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas”, *Política* (suplemento de *El Nacional*), 1º de febrero 1 de 1990, p. 16, citado en *ibid.*, p. 562.

Esta postura no ayudaba a los intereses de Prigione y tampoco a los de Corripio. Es más, ésta no era la primera ocasión en que Ruiz obstaculizaba la mejoría de relaciones entre el clero y el Estado mexicano. El prelado había enviado un texto al Papa durante su visita, titulado *En esta hora de gracia*, que hablaba de la corrupción, la tortura, el racismo, la explotación económica, los fraudes electorales en Chiapas. Esta carta causó irritación en el gobierno y también en miembros de la alta jerarquía que reprocharon a Ruiz su protagonismo y su imprudencia política. En un clima de “buenas voluntades” entre la Iglesia y el Estado, Ruiz era el gran aguafiestas.¹⁸⁸ Además, el secretario de gobernación de la época, Patrocinio González Garrido, ex-gobernador de Chiapas, sabía de la existencia de grupos armados y “estaba convencido de la responsabilidad de la diócesis en la guerrilla de la selva”.¹⁸⁹ Los servicios de inteligencia, que no hilaban fino, sabían de los grupos armados, pero no pudieron anticipar el levantamiento; además solían asociar de manera directa tanto a algunos jesuitas como a Ruiz y sus hombres con la organización y el financiamiento de los grupos armados. Sólo en 1995 pudieron identificar el verdadero nombre de Marcos.¹⁹⁰

Así pues, cuando la reforma legal y las relaciones diplomáticas estuvieron listas, el nuncio apostólico, en aparente acuerdo con el gobierno de la república, lanzó una ofensiva contra el obispo de San Cristóbal a finales de 1993. Varios periódicos europeos anunciaron la destitución del obispo a principios de noviembre.¹⁹¹ Prigione se comunicó con Ruiz para “informarle que el Cardenal Bernardin Gantin, prefecto de la sagrada congregación para Obispos del Vaticano, solicitaba su renuncia al obispado de la diócesis debido a sus errores

¹⁸⁸ Bertrand Lagrange y Maite Rico, *op.cit.*, p. 284 y 286.

¹⁸⁹ Carlos Tello Díaz, *op.cit.*, pp. 177-180.

¹⁹⁰ Bertrand Lagrange y Maite Rico, *op.cit.*, pp. 325-332 y 335-337.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 287.

doctrinales, pastorales y de gobierno”.¹⁹² El obispo pidió un “juicio público”, y hubo concentraciones de miles de indios en San Cristóbal para apoyarlo. Además, recibió un apoyo multitudinario de las organizaciones civiles con las que la diócesis trabajaba estrechamente. Se formó la “Coordinadora en Solidaridad con la diócesis de San Cristóbal”, dirigida por líderes y miembros de connotadas organizaciones seculares como Mariclaire Acosta (miembro de la Academia Mexicana de Derechos Humanos y de la Red Nacional de Organismos de Derechos Humanos), el Movimiento Ciudadanos por la Democracia, Luz Rosales de Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia y muchas organizaciones de origen católico como el CENCOS o el Centro de Estudios Ecuménicos. Al grito de “el que no brinque es nuncio!” y “uno, dos, tres: a Prigione el 33”, marcharon en el DF del Parque Hundido a la sede apostólica del Vaticano para denunciar “el contubernio de la nunciatura con los caciques de Chiapas y el gobierno federal, que pretenden una nueva represión a *un defensor de los derechos humanos* y una nueva agresión al pueblo de San Cristóbal”.¹⁹³ También exigieron al nuncio, en un pradójico reproche: “No intervenga más en política; detenga ya sus pretensiones de control eclesiástico a favor del gobierno”. Era la expresión de algunos grupos católicos convertidos en “defensores de los derechos humanos” que se oponía al afán de control de un nuncio que velaba por el interés del proyecto centralizador de Juan Pablo II.

El protagonismo político de Ruiz había adquirido otra dimensión, pues además del apoyo casi militante de cientos de católicos que marcharon a su favor, recibió cartas de apoyo de “71 comunidades religiosas, 213 asociaciones sociales y civiles, 36 organismos

¹⁹² Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, *op.cit.*, p. 129.

¹⁹³ “Protestan católicos contra el ‘priísmo’ de Prigione”, *La Jornada*, 13 de noviembre de 1993, p. 7. [Las cursivas son mías]

pro derechos humanos, y 38 organizaciones religiosas y sociales internacionales”.¹⁹⁴ Entre ellas había misivas de Amnistía Internacional y Human Rights Watch que aseguraban: “La oportuna información que el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas nos ha proporcionado ha sido y es de gran valor en la labor diaria de nuestra organización”.¹⁹⁵ También lo apoyaron públicamente la Conferencia Episcopal de Francia-América Latina, el Instituto Católico para las Relaciones Internacionales de Gran Bretaña [...], Interchurch de Canada, el Jesuit Refugee Services, la Comisión Internacional de Justicia y Paz de la Orden de Predicadores, entre muchas otras.¹⁹⁶

Finalmente, el cardenal Roger Etchegaray, importante personaje en la camarilla papal, recibió al obispo de San Cristóbal para escuchar su versión. Ahí terminó todo, y Ruiz se mantuvo como obispo. Etchegaray, presidente del Pontificio Consejo Justicia y Paz, era el encargado de la política vaticana en asuntos de derechos humanos. Su simpatía por personajes polémicos es conocida, pues era uno de los encargados de la otra cara del “proyecto restaurador” del Papa: la participación del Vaticano en los organismos internacionales. Las redes transnacionales de activistas católicos han sido toleradas y, por momentos, fomentadas como parte del fortalecimiento del perfil internacional del Vaticano en el concierto de naciones, siempre y cuando se mantengan bajo la tutela de los episcopados que dirigen las fundaciones europeas que alimentan la red con recursos financieros.¹⁹⁷ No es descabellado pensar que Samuel Ruiz salvó el puesto gracias al prestigio del que ya gozaba como defensor de los derechos humanos y a su popularidad entre las agencias católicas de financiamiento transnacional. Su importancia en la red

¹⁹⁴ “Exigen Organizaciones Sociales, Religiosas e Indígenas se aplique el 33 a Jerónimo Prigione”, El Financiero, 13 de noviembre de 1993, p. 12.

¹⁹⁵ “Apoyan AI y Americas Watch a Samuel Ruiz”, La Jornada, 6 de noviembre de 1993, p. 56.

transnacional de organizaciones católicas y no católicas había quedado de manifiesto con las muestras de solidaridad que recibió durante el intento de destitución. Finalmente, el CDHFB era ya una institución determinante en las relaciones políticas del obispo, y lo sería cada vez más. Ruiz se había convertido en símbolo de referencia para la gran mayoría las ONG católicas mexicanas, no sólo a las fundadas en San Cristóbal de las Casas.

Los ataques contra Ruiz en el nuevo contexto de las relaciones Iglesia-Estado se acallaron a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en enero de 1994. Tan sólo unos meses después de que Prigione le solicitó su renuncia, y la CEM no lo defendió, ahora la indignación de muchos mexicanos por la situación política y social parecía darle la razón al obispo de San Cristóbal, quien no se había cansado de exhibir los abusos y la marginación que sufrían los habitantes de su diócesis. Ahora las circunstancias invitaban a los obispos a estar del lado de la democracia y de los pobres, repudiar la marginación y el neoliberalismo; eso era estar del lado de Ruiz. Además, el obispo del sur acumulaba capital político para la Iglesia en conjunto y le daba más herramientas para afianzarse frente al Estado. El levantamiento en Chiapas permitió superar el *impasse* entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno federal durante el periodo presidencial de Carlos Salinas, y volvieran a aparecer las posturas sociales de corte “neointransigente” en el discurso de la mayoría de los obispos. Sirvió también para que se fortaleciera, ya de manera muy evidente, un fenómeno marginal en el catolicismo nacional: un movimiento católico transnacional cuyo eje era la defensa de los derechos humanos.

¹⁹⁶ Loc cit. y “Salen en defensa del obispo de San Cristóbal comisiones católicas de diferentes naciones”, El Universal, 6 de noviembre de 1993, p. 13.

4. Conclusiones

Entre 1984 y 1994, la diócesis de San Cristóbal fue perdiendo poder en las comunidades de la selva Lacandona, como válvula de entrada y salida. Paradójicamente, esto coincidió con una situación nacional en la que Iglesia ganaba presencia política; en San Cristóbal, la inestabilidad centroamericana sería una gran oportunidad para reforzar las actividades políticas de Ruiz en Chiapas y en el país.

La diócesis estuvo en contacto con organismos de ayuda humanitaria internacional desde los años sesenta. Baste recordar el DESMI A.C., que recibía ayuda de Catholic Relief y de Oxfam; las clínicas construídas por la diócesis con dineros de la Embajada de Canadá o la ayuda de Caritas, que llegaba a múltiples obras católicas latinoamericanas. Sin embargo, el momento en que más apoyo recibió la diócesis, y más se vinculó con las ONG locales e internacionales, coincidió con la atención a los refugiados guatemaltecos. Además, la descomposición social en Centroamérica había llevado al clero católico de la zona a convertirse en abogado de los derechos humanos. Varios defensores emigraron a México y legaron su experiencia a los mexicanos. Estas circunstancias, aunadas a la descomposición social en las zonas indígenas más pobladas y al aumento en la violencia, llevaron a que la diócesis abriera su propio centro de Derechos Humanos, lo mismo que los dominicos (CDHFV) y los jesuitas (ProDH), las órdenes religiosas más activas en la prelatura. Este proyecto tenía ya poco o nada que ver ideológicamente con la teología de la liberación o con el proyecto de "Iglesia autóctona". Más bien recuperaba una línea del Concilio Vaticano II, hasta entonces olvidada en México: los derechos humanos.

¹⁹⁷ Véase capítulo II.

Ruiz no tuvo una política de conflicto público con otros prelados. El enfrentamiento con el poder político local estaba medianamente permitido y no incomodó demasiado a la alta jerarquía ni al gobierno federal, hasta que apareció un tema complicado en la agenda: la reforma al *status* jurídico de las iglesias y las relaciones diplomáticas con el Vaticano. Samuel Ruiz y su diócesis no contuvieron su afán de defensores de los derechos humanos e interlocutores de los “sin voz”, por lo que tanto el gobierno como la nunciatura apostólica buscaron, por primera vez en la historia, retirar a Samuel Ruiz de la prelatura. Paradójicamente, el papado “conservador” de Juan Pablo II ha seguido una activa política de defensa de los derechos humanos que, por medio del cardenal Roger Etchegaray, rescató a Ruiz de la destitución.

El levantamiento zapatista coincidió con un auge de los defensores de los derechos humanos y de la colaboración transnacional que, más adelante, facilitaría el protagonismo internacional de la diócesis y su obispo. Samuel Ruíz consiguió colocarse bajo los reflectores de la política nacional al momento de estallar la rebelión, pese a que su influencia sobre las comunidades indígenas estaba cada vez más disminuida. El obispo del sur no era ya líder de los indígenas de la región, era líder de organizaciones no gubernamentales de cuño católico. Ahí se fincó su futuro político.

CAPÍTULO IV

(1994-1998)

Sorprendió a muchos mexicanos que un pequeño levantamiento indígena en una región aparentemente aislada despertara tantas pasiones, en México y en el mundo, en unas cuantas semanas. Los primeros enfrentamientos armados y los primeros comunicados del EZLN que le declaraban la guerra al gobierno federal quedaron sobrepasados por el clamor de múltiples personas y organizaciones en pro de una solución pacífica, negociada, y del retiro de las tropas, que crecieron de 2,000 a 12,000 hombres en unos cuantos días. El tiempo transcurrido entre el 1° y el 12 de enero de 1994 bastó para que el presidente Salinas de Gortari ordenara la suspensión de las operaciones de combate en las comunidades de la selva Lacandona y adoptara una postura de negociación. Los años de 1994 y 1995 vieron un gran crecimiento del sector católico de la red de organizaciones de defensa de los derechos humanos.

El auge de las ONG apreció repentino, pero lo cierto es que tuvieron que coincidir muchos elementos para que ocurriera. El protagonismo político de Samuel Ruiz estuvo montado sobre la red católica de ONG, y él llegó a ser una pieza fundamental del éxito de la misma. ¿Por qué tuvo tanto éxito la red y por qué Samuel Ruiz fue, durante un tiempo, su figura predilecta? Éstas son las dos preguntas que guiarán el capítulo.

¿Por qué las ONG católicas ganaron más voz en las fundaciones católicas de países desarrollados y en la prensa mundial luego del levantamiento armado? En primer lugar, la intitucionlización de ONG locales había evolucionado notablemente, el vínculo de las ONG con patrocinadores católicos extranjeros ya era firme y la participación de Samuel Ruiz en

la formación de ONG lo había vuelto miembro predilecto de la red nacional. Sin embargo, estos factores de poco hubieran valido sin lo propicio de las circunstancias. El Estado mexicano alentó cambios en su relación con el exterior y esto creó la oportunidad para que se fortaleciera la tendencia transnacional de las ONG. Por último, a partir del levantamiento armado, el protagonismo de Samuel Ruiz era muy conveniente para la Iglesia en conjunto, y el Estado, aunque respondió torpemente al encumbramiento político de Ruiz, emprendió una serie de transformaciones que favorecieron al obispo, aunque indirectamente.

¿Por qué Ruiz pudo erigirse como centro neurálgico del activismo católico dedicado a defender los derechos humanos en México? En estas páginas se intentará responder esta pregunta con dos argumentos principales: 1) las agencias donantes del catolicismo europeo y estadounidense prefieren que alguna autoridad eclesiástica tutele a las ONG que reciben financiamiento, y 2) Ruiz y su diócesis habían sido una parte importante del grupo de católicos que consolidaron y profesionalizaron el amasijo de ONG mexicanas.

1. 1º de 1994. La red nacional se agrupa alrededor de Samuel Ruiz

Las relaciones con organizaciones extranjeras que ya mantenían las ONG católicas de derechos humanos no sólo se conservaron durante el conflicto zapatista, sino que se fortalecieron. Si bien desde el comienzo las ONG recibieron financiamiento del exterior y produjeron información que se divulgó al mundo, en 1998 (después de la matanza de Acteal) fue cuando tuvieron su mayor auge dentro de la red de derechos humanos y, al mismo tiempo, el momento en que comenzaron a ser incómodas para el gobierno mexicano. El destino político de Samuel Ruiz estaba íntimamente ligado al de la red, pues

él fue no sólo mediador del conflicto, también la figura que daba algún sentido a las actividades de decenas de ONG que reorientaron sus esfuerzos hacia la zona del conflicto.

De la revolución a la "sociedad civil"

En diciembre de 1993, la diócesis de San Cristóbal de las Casas era el eje de 8 organizaciones registradas como asociaciones civiles, dedicadas a derechos humanos, desarrollo comunitario y rural, etcétera. El ejemplo más conocido, evidentemente, es el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. Sin embargo, hay otros como el Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI), el DESMI e Investigación y Desarrollo Femenino (IDEFEM antes CIAM). Además de servir de brújula y conseguir financiamiento para estas organizaciones, la diócesis acumuló un enorme prestigio entre otras organizaciones civiles nacionales por su trabajo a favor del desarrollo social de la región. Las personas que trabajaban en esas otras asociaciones civiles de corte laico eran gente que, de una forma u otra, había estado o estaba en contacto con el catolicismo "progresista" local y nacional, y que había decidido fundar sus ONG a partir de su experiencia en "comunidades de base"¹⁹⁸ o simplemente inspirados por el pensamiento social de la Iglesia católica. Algunos ejemplos son: Raimundo Sánchez Barraza, doctor en ciencias sociales de la Universidad Pontificia de Roma, había formado parte de la compañía de Jesús, y dirigía el CIDECI A.C.; Luz Rosales, directora de Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia A.C., una mujer que desde joven estuvo relacionada con

¹⁹⁸ Una "comunidad eclesial de base" era un grupo de fieles (entre diez y treinta personas, muchas veces familias enteras) que se reunían para comentar la Biblia y fomentar la acción social cristiana. Fue un movimiento postconciliar organizado por las parroquias católicas. Juntas formaron una red de miles de pequeñas células de católicos independientes. El movimiento se debilitó rápidamente en muchos lugares: las

actividades de desarrollo social de la Iglesia católica mexicana; José Álvarez Icaza, director del Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS, A.C.), quien fue, junto con su esposa, representante de los laicos en el Concilio Vaticano II.

Por ser Chiapas una de las regiones con más actividad “no gubernamental”, fuera del centro del país, los ojos de muchas ONG avecindadas en el Distrito Federal y en otros estados estaban muy pendientes de los acontecimientos ahí. No es de extrañar que, a partir del levantamiento zapatista, la actividad no gubernamental se intensificara notablemente. En enero de 1994, las organizaciones dirigidas por religiosos, las organizaciones fundadas por laicos ligados al trabajo social de la Iglesia y algunas otras organizaciones desvinculadas del mundo católico, con las que el obispo también tuvo relaciones, rápidamente adoptaron una postura y actuaron en consecuencia. En primer lugar, defendieron el trabajo de Ruiz y desmintieron acusaciones de que participó en la organización de la guerrilla. Las organizaciones que marcharon del Parque Hundido a la sede apostólica del Vaticano para repudiar la política de Prigione fueron las mismas que acudieron velozmente a San Cristóbal de las Casas para discutir la postura que tomarían respecto al levantamiento armado. El grupo de ONG que formaron la Coordinadora en Solidaridad con la diócesis de San Cristóbal, a fines de 1993, en su mayoría fundaron, en San Cristóbal, el Espacio Civil por la Paz (ESPAZ) y la Coordinación de Organismos No Gubernamentales por la Paz (CONPAZ), a principios de 1994.

En los primeros tres días del levantamiento zapatista, los obispos de las tres diócesis de Chiapas, Samuel Ruiz, Felipe Aguirre Franco y Felipe Arizmendi Esquivel, se ofrecieron reiteradamente para actuar como mediadores en la búsqueda de una solución pacífica. El 3

de enero un grupo de organizaciones no gubernamentales católicas y laicas se reunieron en las instalaciones del CENCOS, A.C., en México, D.F., para manifestarse a favor de la intermediación de los obispos en el conflicto. Las personas que participaron en la conferencia de prensa fueron el sacerdote dominico Miguel Concha, cabeza del CDHFFV, y representante de la Academia Mexicana de Derechos Humanos; el sacerdote Pablo Romo Cedano, secretario ejecutivo del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (que presidía el obispo Ruiz), Mariclaire Acosta, presidente de la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, José Álvarez Icaza del CENCOS, entre otros.¹⁹⁹ El apoyo a la mediación del clero chiapaneco de muchas ONG de derechos humanos continuaría hasta 1997.

También el 3 de enero de 1994, en conferencia de prensa, el obispo Ruiz convocó a varias organizaciones no gubernamentales a que - en sus propias palabras - acudieran a limitar las zonas de combate, favorecer un cese al fuego, impedir que la población civil sufriera persecuciones y evitar el “aplastamiento” definitivo de la guerrilla mediante una respuesta bélica masiva del gobierno y el ejército federal.²⁰⁰ En la misma conferencia, el obispo pidió que “acudan aquí la Cruz Roja Internacional para levantar los heridos, muertos o le sean entregados los prisioneros; así como la presencia de Amnistía Internacional, Human Rights Watch/Americas y Organismos Internacionales de los Derechos Humanos”.²⁰¹

El 21 de febrero de 1994 comenzaron las primeras pláticas en la “Catedral de la Paz” (la de San Cristóbal de las Casas); los debates entre el EZLN y Manuel Camacho Solís,

¹⁹⁹ “Llaman las ONG a aceptar la mediación del clero católico”, La Jornada, martes 4 de enero de 1994.

²⁰⁰ “Llamado de S. Ruiz para que acudan organismos internacionales a Chiapas”, El Universal, miércoles 5 de enero de 1994.

²⁰¹ Loc.cit.

representante del poder ejecutivo en las negociaciones, estuvieron moderados por Ruiz. Múltiples organizaciones civiles, atendiendo el llamado del obispo, formaron “cinturones civiles de paz” alrededor de la catedral durante dos semanas como una forma de “luchar por el establecimiento de una paz con justicia, democracia, libertad y dignidad”.²⁰² Esta red de organizaciones cercanas a la diócesis y simpatizantes de la labor del obispo, bautizaron sus esfuerzos como Espacio Civil por la Paz (ESPAZ) y Coordinación de Organismos No Gubernamentales por la Paz (CONPAZ). En tanto la primera se encargaba de organizar el “cinturón de seguridad” alrededor de los diálogos y de ampliar y fortalecer la red de organizaciones en el ámbito nacional, la segunda se concentraba en llevar alimentos y servicios de salud y defender los derechos humanos de la población civil en las zonas de conflicto.²⁰³ Las principales ONG que integraban esta nueva red eran la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos “Todos los derechos para todos” que agrupaba al ProDH, al CDHFBC, el CDHFV y otras cuarenta ONG de origen católico en México, Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia y el Movimiento Ciudadanos por la Democracia. Su primer boletín mensual anuncia su convicción de que “la creación de condiciones de paz conlleva, entre otras muchas tareas, las de unir a la sociedad civil en torno a un nuevo proyecto nacional [...]” y concluye exclamando que “¡La lucha por un futuro democrático de México pasa necesariamente por la creación, ya, de condiciones de paz justa en Chiapas! ”.²⁰⁴

La asociación entre democracia en México y la resolución de las “justas demandas del EZLN y de todos los marginados del país” estaba presente en las posturas de las ONG más activas desde el comienzo del conflicto. Esta postura tan propia de la doctrina social de la

²⁰² ESPAZ, Boletín Mensual, núm. 0, 1994, p. 1.

²⁰³ Ibid., pp. 2, 4.

Iglesia, que asocia justicia social con democracia, se mantuvo presente en el discurso de las organizaciones católicas. Este punto no dejó de causar conflictos, porque algunos activistas no compartían esta concepción de democracia.

Algunos testimonios, especialmente los de Federico Anaya, abogado de la diócesis de San Cristóbal y del CDHFBC, han señalado que en los primeros acercamientos de las ONG las preguntas que flotaban en las organizaciones civiles eran las mismas que preocupaban al obispo: ¿apoyaremos la aplicación de la ley sin miramientos? ¿El camino a la democracia pasa por el EZLN? ¿Habría una guerra de exterminio que declare el gobierno federal? ¿Qué significa “acompañar” a los indígenas marginados en una situación como la del levantamiento? Todas estas preguntas causaron fuertes polémicas en las ONG de origen católico, dirigidas tanto por el clero como por laicos. Incluso, se ha dicho que una de las ONG laicas que primero acudieron a San Cristóbal para acordar cómo reaccionar, el Movimiento Ciudadano por la Democracia, se enfrascó en una disputa interna que llegó a fracturarla. Jorge G. Castañeda y Adolfo Aguilar Zinser, miembros de esta organización, opinaban que el camino a la democracia no era acompañar a un movimiento armado, así fuera pobre e indígena. Finalmente el grupo se dividió y prevaleció la postura de solidaridad pacífica con los indígenas alzados.²⁰⁴ Así como la democracia en Nicaragua pasaba por el sandinismo, en palabras de Samuel Ruiz, la democracia en México pasaba por el EZLN.

Se puede decir que los grupos más activos en el terreno político vinculados a la diócesis de San Cristóbal (órdenes religiosas con presencia en la zona y organizaciones no gubernamentales) acordaron sin demasiada dificultad una interpretación de su papel en la

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 1.

²⁰⁵ Entrevista con Federico Anaya.

zona: evitar baños de sangre, acompañar a los indígenas en el tránsito de conquista de sus derechos y fungir como una especie de contrapeso frente a la desigualdad de poder entre gobierno y comunidades indígenas descontentas. Estas posturas eran producto no sólo de la pastoral que el obispo y el conjunto de religiosos de la diócesis habían sostenido por décadas. Con el alzamiento armado, el recuerdo de las experiencias centroamericanas también se convirtió en una referencia obligada que alimentaba los temores de esta gente, infundados en mucho sentidos, por la posibilidad de “una guerra de exterminio”. Además, tampoco fue raro que estos grupos tuvieran – ocasionalmente - rasgos heredados del giro antropológico de la teología india que impulsó el obispo, como el de pensar que la corrupción del mundo indígena venía de fuera y que la verdadera lucha por la dignidad éste consistía en conservar sus virtuosas tradiciones. Y, dado el origen de las ONG, eran comunes las posturas muy cercanas al pensamiento social de la Iglesia, como la “concepción integral de los derechos humanos”, la defensa radical de la “opción por los pobres”, etcétera.

2. Las redes transnacionales de defensa

No todas las injusticias, no todas las represiones políticas, no todas las matanzas impunes, no todos los movimientos nacionalistas y no todos los casos de xenofobia en el mundo logran captar la atención de los medios de comunicación y de las organizaciones internacionales avecindadas en los países desarrollados. Desde hace décadas, el movimiento que aboga por la “liberación” del Tibet ha logrado despertar el interés de un sinnúmero de individuos y organizaciones no gubernamentales, que brindan su apoyo moral y financiero a la causa. La consigna “Free Tibet” sigue siendo muy popular, a pesar de los

esfuerzos de China por suprimirla durante casi cincuenta años. Lo interesante es que, al igual que los tibetanos, otras minorías nacionales han tratado de resistir la dominación China. Al noroeste del Tibet, los Uighurs, pueblo de siete millones, también han intentado internacionalizar su campaña separatista. Sin embargo, los Uighurs no han podido construir ni vincularse con una red de apoyo extranjera que les ayude a adquirir fama y recursos para su campaña. Hay contrastes similares en Indonesia, donde el caso de Timor Oriental logró darse a conocer (sobre todo por las acciones del Premio Nobel de la paz, el obispo Carlos Belo), mientras que otros similares, como el de Irian Jaya, no han logrado colocarse bajo los reflectores del mundo occidental.²⁰⁶ Así pues, el ámbito de la “sociedad civil global” no está exento de feroces competencias entre múltiples ONG de países desfavorecidos por obtener los recursos y la atención que distribuyen las internacionales, avecindadas, sobre todo, en Europa occidental, Estados Unidos y Canadá.

En el caso mexicano, ningún acontecimiento había captado tanto la atención de las ONG internacionales de derechos humanos, de los organismos internacionales, de las fundaciones del mundo desarrollado y de los medios de comunicación globales como el levantamiento zapatista del 1° de enero de 1994.

El conjunto de organizaciones no gubernamentales surgidas en Chiapas (y en el resto de México), a partir de la segunda mitad de los años ochenta, se han ido vinculando con “redes transnacionales de defensa” de los derechos humanos hasta formar un conglomerado que incluye algunas oficinas de los organismos internacionales, ONG internacionales, ONG nacionales y fundaciones privadas.²⁰⁷ Las actividades de la red han sido tan notorias que

²⁰⁶ Clifford Bob, “Merchants of Morality”, *Foreign Policy*, March-April 2002, p. 36-37.

²⁰⁷ Denise Dresser, “Treading Lightly and without a Stick. International Actors and the Promotion of Democracy in Mexico”, en Tom Farer (ed.), *Beyond Sovereignty, Collectively Defending Democracy in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996, p. 396, n.33.

algunos investigadores han llegado a considerarla como un actor importante en la transición democrática mexicana:

La red a favor de la democracia [que incluye a la red de derechos humanos] ha ido fortaleciendo, gradualmente, a las ONG domésticas, transformando los discursos políticos, creando un ambiente político propicio para las reformas políticas, e informando a públicos extranjeros acerca de la situación política mexicana. Los actores externos e internos de la red han retado la legitimidad del Estado mexicano[...] Y al cuestionar la legitimidad del Estado mexicano, en casa y en el extranjero, las fuerzas domésticas y las fuerzas internacionales están alimentando la transición mexicana.²⁰⁸

Sin embargo, estos argumentos han sido disputados por quienes defienden un análisis de la transición democrática centrado en la creación de nuevas reglas electorales y la consolidación del estado de derecho. Aunque los debates que se concentran en discutir la capacidad de influencia de la red en México son muy interesantes (cómo y cuánto ha logrado transformar los comportamientos del gobierno mexicano),²⁰⁹ a esta investigación le corresponde esclarecer otros temas.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 331.

²⁰⁹ Uno de los artículos metodológicamente más importantes para estudiar la capacidad de influencia de los actores transnacionales es el de Thomas Risse-Kappen, "Progress in the Study of Transnational Relations and World Politics: Theoretical Propositions and Empirical Evidence", [mimeo-prepared for *Foro Internacional*] y, del mismo autor, "Ideas do not Float Freely: Transnational Coalitions, Domestic Structures, and the End of the Cold War", *International Organization*, 48, 2, primavera 1994, pp. 185-214. Sobre el caso concreto de la red de derechos humanos en México y su influencia en la política nacional véase el artículo ya citado de Denise Dresser, además del de Kathryn Sikkink, "Human Rights, Principled Issue Networks, and Sovereignty in Latin America", *International Organization*, 47, 3, verano 1993, pp. 411-441. Un artículo interesante que examina el ejercicio de la soberanía estatal mexicana a la luz de las presiones internacionales que ejerció la red de derechos humanos es el de Ana Covarrubias, "El problema de los derechos humanos y los cambios en la política exterior", *Foro Internacional*, vol 39, núm. 158(4), octubre-diciembre de 1999. Por último, un artículo que se escribió hace más de diez años pero que sigue sirviendo como contrapunto interesante frente a aquellos que argumentan a favor del valor democratizador de las presiones transnacionales, es Lorenzo Meyer, "Mexico: The Exception and the Rule" en Abraham F. Lowenthal (ed.), *Exporting democracy: The United States and Latin America Case-Studies*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 93-110.

Aunque en páginas anteriores algo se ha hablado de cómo Samuel Ruiz pudo constituirse en protagonista de la red católica de defensa de los derechos humanos en México, falta señalar los factores por los cuales esta red pudo construir vínculos transnacionales y cómo participaba en ellos Samuel Ruiz. La vinculación transnacional no sólo se debe a la profesionalización de los eslabones locales de la red (factor que se explicará más adelante), sino también a una situación política determinada por el comportamiento internacional de México en la década previa al levantamiento. Ni el impacto que causó el 1° de enero en numerosos ciudadanos, ni el carisma de Samuel Ruiz o el del subcomandante Marcos son razones suficientes para explicar el éxito de la red transnacional que catapultó a Ruiz a la cúspide de su carrera política. Pero, antes de entrar en materia, conviene hacer un paréntesis para precisar el significado de “red transnacional de defensa”.

Definición y funcionamiento

Se les llaman redes porque son un conjunto de actores que se articulan en forma horizontal, no jerárquica, para intercambiar información y servicios de manera voluntaria y recíproca.²¹⁰ En el caso de las redes que defienden los derechos humanos, la falta de autoridad central hace que los principios normativos que comparten los actores y la similitud entre sus interpretaciones de problemas interesantes para la red (sean relativos a

²¹⁰ Kathryn Silkink y Margaret Keck, Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional, México, Ed. Siglo XXI, 2000, p. 18, 26.

los derechos humanos, al medio ambiente, a asuntos de género, etcétera) sean un requisito fundamental para mantenerlas unidas y funcionando.²¹¹

Las relaciones transnacionales se han definido como “interacciones regulares donde participan actores avecindados en distintos países, y en las que por lo menos uno de los actores involucrados es un agente no estatal o no opera a favor de un gobierno nacional o una organización intergubernamental”.²¹² Según esta definición, las relaciones transnacionales pueden ser de cualquier signo político, tener cualquier tipo de objetivos y articularse en estructuras jerárquicas o no jerárquicas. Sin embargo, para entender el fenómeno que aquí se estudia, vale la pena acotarlas agruparlas en tres grandes grupos:

1) las que tienen metas instrumentales, sobre todo las corporaciones y los bancos transnacionales; 2) las motivadas principalmente por sus ideas causales comunes, como los grupos científicos o las comunidades epistémicas, y 3) las originadas sobre todo por ideas comunes basadas en valores o principios [que se promueven y se defienden sin reparar en las fronteras].²¹³

Ni las corporaciones como Nestlé o Citibank, ni las redes universitarias interesan aquí. Mi objeto de estudio es el tercer tipo de relaciones transnacionales, denominadas de “defensa” para distinguirla de las otras dos. Este término implica que los actores que participan en la red defienden una causa basada en principios o valores.²¹⁴ Así pues, las redes de defensa son transnacionales en tanto establecen relaciones entre varias sociedades

²¹¹ Loc. cit.

²¹² Thomas Risse Kappen, “Progress in the study....”, p. 1.

²¹³ Kathryn Sikkink y Margaret Keck, op.cit., pp.54-55.

²¹⁴ Ibid., pp. 17, 26.

nacionales por conducto de canales no estatales. Las forman elementos que trabajan con el fin de “ayudar a crear nuevos [sic] asuntos y categorías [en las agendas públicas], y para convencer, presionar e influir en organizaciones internacionales y gobiernos mucho más poderosos que ellos”.²¹⁵

Las redes bien consolidadas suelen mantener un flujo de información intenso y cotidiano, con base en una amplia cobertura de las zonas en las que concentran sus actividades. En el caso de los derechos humanos, las redes acostumbran lanzar campañas respecto a países concretos (hubo una para cuestionar el régimen militar argentino durante los años setenta y ochenta, otra relativa al conflicto chiapaneco en los noventa) o sobre temas específicos como la tortura.²¹⁶ Además de documentar con precisión las violaciones de los derechos humanos (labor clave de las organizaciones locales), la difusión en los medios de comunicación y la denuncia en organismos intergubernamentales son parte fundamental de las campañas. En esta última tarea, las organizaciones avecindadas en los países desarrollados desempeñan el papel central. Son ellas la que otorgan fondos, ofrecen capacitación a los miembros de la red y facilitan el acceso a los foros de influencia política (desde los medios de comunicación hasta organismos internacionales como la ONU o las instituciones europeas). La Fundación Ford y las organizaciones católicas europeas han tenido un papel muy importante en el crecimiento y fortalecimiento de las organizaciones locales de defensa de los derechos humanos en casi toda América Latina.²¹⁷ En palabras de Sikkink y Keck

Para los actores menos poderosos del tercer mundo las redes representan acceso, presión e información (y muchas veces dinero) que no lograrían por

²¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

sí mismos; para los grupos del Norte le dan credibilidad a la afirmación de que se esfuerzan con sus asociados del Sur, no sólo en pro de ellos.²¹⁸

Como ya se ha señalado, aquí no interesa explicar la influencia de las ONG católicas de derechos humanos en el cambio político de México (ya sea por simple “efecto búmerang” o por haber construido “coaliciones ganadoras” dentro de los círculos de poder)²¹⁹, sino entender por qué se volvieron protagonistas políticos en Chiapas y por qué adoptaron a Ruiz como símbolo de batalla. Conviene examinar cómo lograron vincularse con ONG internacionales y formar parte de una red transnacional de defensa que acrecentó la difusión de sus demandas por todo el planeta y abrió la posibilidad de realizar otras actividades (cabildeo en organismos internacionales y en gobiernos extranjeros) y de mejorar sus finanzas (obtener donaciones de fundaciones internacionales).

¿Por qué las organizaciones europeas y estadounidenses (el eslabón internacional) voltearon la mirada hacia México?

La red transnacional de derechos humanos tardó en posar su vista en nuestro país.²²⁰

Ni la matanza de estudiantes en 1968, ni las desapariciones y torturas inflingidas a grupos

²¹⁷ *Ibid.*, p. 142-147.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

²¹⁹ El efecto búmerang ocurre, según Sikkink, cuando los canales de comunicación entre gobierno y sociedad están cerrados y las organizaciones prefieren enviar sus denuncias a sus contrapartes del mundo desarrollado para que ellos presionen al gobierno en cuestión desde fuera. Las “coaliciones ganadoras” son el concepto de estudio que utiliza Thomas Risse-Kappen y se refiere a que el grado de influencia que se puede tener en un gobierno depende de la estructura interna de relaciones entre la sociedad y el Estado, de las organizaciones o grupos locales con los que se asocian los actores transnacionales, de la cultura política y del grado de institucionalización de los regímenes internacionales (de derechos humanos en este caso). Véase nota 3.

²²⁰ Cuando se habla de la red transnacional de defensa de los derechos humanos en América Latina (sin poner énfasis en el componente católico), se hace referencia al conjunto de organizaciones que la forman, que en términos generales son “la Comisión de las Naciones Unidas por los Derechos Humanos, el Comité de las Naciones Unidas por los Derechos Humanos, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIADH), Amnistía Internacional, Americas Watch, la Oficina de Washington sobre Latinoamérica [WOLA]; algunas ONG, como las Madres de Plaza de Mayo, de Argentina; la Academia de Derechos Humanos de México, y la

guerrilleros y a prisioneros comunes en la década de los setenta, ni los fraudes electorales, ni la censura de la prensa fueron objeto de campañas transnacionales en defensa de los derechos humanos. En 1968 la red estaba en las vísperas de su formación y a mediados de los años setenta, ya en plena actividad, mantuvo su atención concentrada en las dictaduras militares sudamericanas y en los conflictos civiles de América Central. Los primeros indicios de su interés por México no se advirtieron sino diez años después, a mediados de la década de 1980:

Los primeros informes de una organización no gubernamental por [sic] los derechos humanos llegaron en 1984, cuando Americas Watch [sección continental de Human Rights Watch] presentó un informe sobre el tratamiento que daba México a los refugiados guatemaltecos, y en 1986, cuando Amnistía Internacional presentó su informe sobre la violencia rural en México.²²¹

Las razones de la atención al caso mexicano

¿Por qué la red no se interesó por México al mismo tiempo que por otros países del continente? Las explicaciones suelen coincidir en tres causas principales: 1) El apoyo retórico a los derechos humanos de la diplomacia mexicana en varios foros mundiales; 2) la poca apertura económica de México, y 3) la falta de organizaciones locales.²²²

En primer término, los gobiernos del PRI mantuvieron una postura favorable a los derechos humanos en foros internacionales como la ONU y la OEA, para cultivar su

Fundación Ford, así como las fundaciones europeas que auspician a ONG nacionales e internacionales por los derechos humanos". Margaret Keck y Kathryn Sikkink, *Activistas...*, pp. 119-120.

²²¹ *Ibid.*, p. 160.

prestigio. No obstante, con tal de defender la “no intervención”, que por principio y sobre todo por conveniencia era la clave de la diplomacia priísta, México señalaba que el mandato de Naciones Unidas “sólo era parte para investigar las violaciones masivas y sistemáticas a los derechos donde no había recursos legales nacionales”.²²³

En segundo término, la economía cerrada, que buscaba el crecimiento mediante la sustitución de importaciones, se mantuvo hasta mediados de los años ochenta. En 1982 se adoptó una estrategia dirigida a la estabilización macroeconómica, la renegociación de la deuda y la apertura comercial. En el sexenio de Carlos Salinas (1988-1994) se buscó consolidar la transformación del modelo económico mediante la negociación de un tratado de libre comercio con Estados Unidos y la atracción de inversión extranjera al país.²²⁴ Éste giro dependía, en buena medida, de la mantener una buena relación con el vecino del norte, principal acreedor y el primer inversionista y socio comercial del México. En consecuencia la política exterior mexicana disminuyó su activismo en ámbitos que pudieran contaminar la relación con Estados Unidos: “redujo su actividad diplomática en América Central, suavizó sus críticas frente a la invasión de Panamá, se abstuvo en una votación de Naciones Unidas donde se cuestionó la situación de los derechos humanos en Cuba [...] y renunció a un asiento en el consejo de seguridad de las Naciones Unidas”.²²⁵ La apertura económica no estuvo acompañada de apertura política (“Salinastroika sin PRIsmos”), y muy pronto surgieron críticas contra el régimen político mexicano en la ONU y la OEA, así como en el Congreso estadounidense (donde se blandió el argumento de que el TLCAN impulsaría a

²²² Kathryn Sikkink, *Activistas...*, pp. 157-159; Denise Dresser, *op.cit.*, *passim*.

²²³ Kathryn Sikkink, *Activistas...*, p. 158.

²²⁴ Denise Dresser, *op.cit.*, pp. 319-320.

²²⁵ *Ibid.*, p. 321.

México a convertirse en una democracia saludable).²²⁶ La apertura económica puso a nuestro país bajo los reflectores y le impidió seguir evadiendo el escrutinio internacional en asuntos de derechos humanos y democracia, más aún porque su activismo internacional había disminuido, para no incomodar a Estados Unidos. Sergio Aguayo, investigador de El Colegio de México y presidente durante muchos años de la Academia Mexicana de Derechos Humanos, ha apuntado que las ONG advirtieron que la nueva relación económica con Estados Unidos abrió “ventanas de oportunidad” para repensar la noción de soberanía y cuestionarla a la luz del régimen internacional de derechos humanos.²²⁷

Por último, la inexistencia de organizaciones civiles locales - en 1984 apenas había 4 ONG interesadas explícitamente en defender los derechos humanos, en 1993 habría más de 200 - dificultó enormemente que la red transnacional de derechos humanos pusiera especial atención en México,²²⁸ al no haber vinculación transnacional. Sin organizaciones locales es difícil que fluyan la información y los testimonios de los abusos. La fundación de la Academia Mexicana de Derechos Humanos, con el apoyo financiero de la fundación Ford, obra de grupos de exfuncionarios de Amnistía Internacional, académicos y políticos, se ha convertido en la referencia común al trazar el origen del activismo de derechos humanos en México (con el único antecedente de Eureka, que fundó Rosario Ibarra de Piedra).²²⁹ Sin embargo, se ha descuidado señalar que buena parte de la “transnacionalización” de las ONG nacionales se desarrolló en el seno del catolicismo mexicano y mundial.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 321-324.

²²⁷ Entrevista citada en *ibid.*, p. 326.

²²⁸ Margaret Keck y Kathryn Sikkink, *Activistas...*, p. 158.

La profesionalización del eslabón católico local

Como ya se ha expuesto anteriormente, las ONG católicas de derechos humanos fueron precedidas por numerosos órganos de atención social, que es la pauta común. Por ser las ONG de derechos humanos las organizaciones con mayor substancia política y las que suelen adquirir mayor visibilidad en los medios, las agencias católicas internacionales prefieren no financiar organizaciones de este tipo con una base social endeble. En efecto, las agencias transnacionales de financiamiento requieren de antecedentes certeros sobre la capacidad de organización del catolicismo local. Las organizaciones poco sólidas generalmente no pueden resistir el desgaste por las fricciones políticas que implica la defensa de los derechos humanos. Las agencias transnacionales católicas suelen comenzar financiando ayuda de primera necesidad que no exige organizaciones muy complejas, ni un control financiero muy estricto: comida, medicinas, ropa, etcétera. Las organizaciones locales de primera generación suelen ser estructuras de la Iglesia local. Después aquellas comienzan a otorgar ayuda para proyectos específicos, dirigidos por organizaciones locales ya constituidas como organizaciones distintas al aparato eclesiástico; éstas son organizaciones de segunda generación. La implantación de proyectos de desarrollo social a largo plazo requiere capacidad administrativa y solidez institucional (permanencia en el tiempo) mucho mayores que las de los primeros órganos. Las que se dedican a velar por

²²⁹ El apoyo de Ford consistió en, por lo menos, “un donativo inicial de 150 mil dólares y otro posterior de 375 mil.” *Ibid.*, p. 159.

los derechos humanos o a tareas de intermediación política (como fue el caso de la CONAI en 1994 o el ente del episcopado católico local que medió en el conflicto entre Etiopía y Eritrea en 1998²³⁰) son típicas de la tercera generación de organizaciones locales/nacionales. Su protagonismo político es mucho mayor que el de las anteriores, y esto provoca que las agencias católicas de financiamiento exijan otros requisitos para otorgar fondos. Las ONG locales deben tener una experiencia en manejo financiero y ser parte de una red de organizaciones católicas locales que formen un conglomerado consolidado, sin grandes diferencias internas, que sea capaz de respaldar a las ONG de derechos humanos en casos de enfrentamiento con otros cuerpos políticos y, sobre todo, que funcionen bajo la tutela de alguna autoridad eclesiástica con suficiente “autoridad moral” y política para servir de brújula a la red.²³¹

En México, la maduración del tejido social del catolicismo organizado ha sido larga. El impulso de las primeras organizaciones civiles comenzó a mediados del siglo XX con

la fundación de la Escuela de Trabajo Social Vasco de Quiroga, la creación de los primeros secretariados sociales diocesanos y poco después el centro Nacional de Pastoral Indígena (Cenapi) y el Centro Nacional de Asistencia a las Misiones Indígenas (Cenami); en los años sesenta, impulsado por la encíclica *Populorum Progressio* [...], nacen varias instituciones [formadas por católicos laicos], entre ellas, el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos) y Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas, DESMI, en San Cristóbal de las Casas; en los setenta, en un marco de contradicciones sociales y de alternativas radicales visualizadas por el

²³⁰ El Observador de la actualidad, año 7, núm 345, 17 de febrero de 2002. [Boletín semanal de la diócesis de Querétaro.]

²³¹ La tipificación de estos tres grados de organizaciones católicas y su relación con las agencias de financiamiento transnacional, de entrevistas con Federico Anaya y Mario Arriagada Tapia (exfuncionario SOS-Kinderdorf International), así como de la descripción de Ralph Della Cava sobre la “filantropía” católica en el este de Europa, en op.cit., *passim*.

análisis marxista, el Secretariado Social Mexicano se autonomiza para poder comprometerse con libertad en los conflictos sociales; la Compañía de Jesús compromete su patrimonio en la creación de Fomento Cultural y Educativo, A.C., al servicio radical de numerosos proyectos en el sector popular. Para estos años, la diáspora de organizaciones sociales [y de muchos sacerdotes dedicados al trabajo social] rebasó por mucho a las organizaciones que habían sido privilegio de la Iglesia católica jerárquica.²³²

La llegada de decenas de miles de refugiados centroamericanos a nuestro país (1979 – 1984) fue el hecho que mostró a muchos católicos, especialmente en la debilitada diócesis de San Cristóbal de las Casas, que la defensa de los derechos humanos era una excelente estrategia para ganar presencia política y social. El capítulo anterior expone cómo estos acontecimientos sirvieron para dar presencia al catolicismo organizado en temas de política exterior (mediante la participación en conferencias de la ACNUR y de la OEA), y fórmulas para obtener financiamiento extranjero, especialmente de las agencias católicas europeas y estadounidenses. Esa experiencia también ayudó a consolidar la red local, requisito indispensable para asegurar el financiamiento extranjero.

Después de que las diócesis de San Cristóbal y Tapachula fundaran el CODAIF y el Comité Cristiano para Refugiados, nacieron otras organizaciones nacionales e internacionales, de corte católico y no católico, que formaron una red horizontal de apoyo mutuo bastante homogénea.

Conviene repasar la trayectoria de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, con la cual Samuel Ruiz consolidó una red bastante sólida para obtener más fondos externos y más independencia para gastarlos en proyectos que elaboró la diócesis misma. En el segundo

²³² María del Carmen García Aguilar, “Las organizaciones no gubernamentales en los espacios rurales de

capítulo se expuso la trayectoria de la estructura diocesana desde 1960 y se insistió en que, a lo largo de los veinticinco años siguientes, sus esfuerzos de organización social directos e indirectos crearon una red de apoyo social notable. La formación de diáconos y catequistas, la instauración de comités comunitarios diocesanos y el apoyo a los nuevos poblados en la selva son algunos ejemplos del trabajo directo de la diócesis; la invitación a los asesores maoístas para que impulsaran la formación de asociaciones rurales y la disposición a colaborar con órdenes religiosas como los jesuitas y los dominicos, cuyos cuadros nacionales frecuentemente participaban en labores misioneras en la zona indígena, permitieron a la diócesis consolidarse como “válvula de entrada y salida” de grupos ajenos a la región. La diócesis también participó en la distribución de ayuda humanitaria (que enviaba Caritas México) y fundó organizaciones de “segunda generación”, como el DESMI o el CIAM. Así pues, si consideramos que todo sus esfuerzos se concentraron en un territorio particular durante décadas, se facilita entender que la diócesis ganó aptitud para recibir los fondos más delicados de las agencias internacionales, aquellos que financian actividades con implicaciones claramente políticas. La red ya estaba ahí, y la información que el CDHFB y otros centros católicos produjeron sobre Chiapas comenzó a difundirse por ONG católicas y no católicas. Los reportes de Americas Watch y de Amnistía Internacional de 1984 y 1986 son un aviso de lo que seguiría.

Aunque para principios de los años noventa la red transnacional ya había quedado articulada, el 1° de enero de 1994 atrajo la atención mundial y catalizó las actividades de esta red en México. El fenómeno adquirió una dimensión parecida, a la que tuvo en Chile, en Argentina y en América Central.

Las ONG occidentales “están poco dispuestas a apoyar grupos locales que muestran diferencias internas y se inclinan más por apoyar a grupos dirigidos por líderes fuertes y carismáticos”.²³³ En el caso de Chiapas (además del carisma del subcomandante Marcos en los medios de comunicación), también Samuel Ruiz era un personaje fuerte y carismático, capaz de apelar a todo un conjunto de organizaciones católicas (y no católicas) que lo apoyaran, de manera homogénea, en momentos difíciles. Baste recordar las movilizaciones de solidaridad con Ruiz en vísperas del levantamiento armado, cuando Girolamo Prigione sugirió destituirlo de su cargo.

San Cristóbal de las Casas, la ciudad ONG

El levantamiento zapatista recibió atención de la red católica y de otras que vincularon a organizaciones sociales locales con organizaciones del mundo desarrollado. El fenómeno social transnacional a raíz del levantamiento ha favorecido la creencia de que muchas y muy variadas organizaciones sociales se agruparan en un frente social “zapatista” único, que organizó sus estrategias de “guerra pacífica” mediante la red. El esfuerzo más notable por comprender las estrategias de este movimiento “no gubernamental” es un documento de RAND-Arroyo Center titulado, *The Zapatista Social Netwar in Mexico*.

Este documento subraya que los zapatistas se aliaron con varias ONG nacionales e internacionales que, dispuestas a formar parte de un frente que sirviera de contrapeso a los actores estatales y las fuerzas del mercado, y ayudadas por las comunicaciones en la “era de la informática”, construyeron un frente de guerra en una red “intensamente interconectada, laxamente coordinada y de carácter transnacional”, cuyo objetivo era poner restricciones al

²³³ Clifford Bob, *op.cit.*, p. 37.

gobierno mexicano y - de paso - exhibir la agenda del EZLN en los medios de comunicación globales.²³⁴ RAND es un centro de investigación y desarrollo que patrocina el ejército estadounidense, dedicado a estudiar asuntos referentes a la seguridad nacional, la gobernabilidad y el orden social. Propone el concepto de *netwar* como nueva forma de conflicto social, donde la internet, la falta de estructura jerárquica y de un comando central, y la homogeneidad doctrinal permiten que un conjunto de células básicas “subnacionales-transnacionales” coordinen estrategias muy flexibles y eficientes de provocación.²³⁵ RAND considera que tanto los activistas de derechos humanos como las organizaciones feministas, las que defienden los derechos culturales de los pueblos autóctonos y los movimientos estudiantiles de izquierda forman parte del mismo conglomerado: *the zapatista social netwar*. Esta asociación ha sido común en los editoriales de periódicos y en algunos trabajos académicos pero, aunque sea cierto que varios de los grupos involucrados en el escenario coordinaban sus estrategias e incluso compartían personal²³⁶, el hecho de imaginar las actividades de todas las ONG en Chiapas como un movimiento social de apoyo al zapatismo impide un análisis matizado que logre ahondar en los intereses y las estrategias de grupos particulares como el católico.

Sin embargo, se realizará un análisis de la interacción entre los grupos católicos y no católicos de la red de defensa de los derechos humanos para comprender cómo el obispo Ruiz supo aprovechar grupos no católicos, para el fortalecimiento de su imagen como defensor de los derechos humanos.

²³⁴ Rand-Arroyo Center, *The Zapatista Social Netwar in México*, Santa Mónica-California, RAND, 1998, pp. 3-5.

²³⁵ *Ibid.*, p. 7-22.

²³⁶ Sobre esta característica particular han escrito Sikkink y Keck cuando escriben sobre las relaciones entre redes: “El personal [al igual que los servicios de capacitación] también circula dentro de las redes y entre estas, así como los actores relevantes pasan de una red a otra, en una especie de puerta giratoria”. *Activistas sin fronteras*, p. 28.

Contactos con otras redes “no gubernamentales”

Varias redes de activistas transnacionales se han interesado en Chiapas durante los años que han transcurrido desde el levantamiento armado del 1° de enero de 1994. Muchos de los escándalos relacionados con extranjeros expulsados tenían que ver con una red de apoyo que varios grupos de izquierda europea formaron con el pretexto del zapatismo. Los ahora célebres “monos blancos”, casi todos italianos de una organización denominada ¡Ya basta! (ligada al partido italiano *Refundazione Comunista*), y los miembros de la organización francesa *France Liberté* (encabezada por Danielle Mitterrand, viuda del expresidente francés) son algunos ejemplos de la gente que acudía a San Cristóbal de las Casas y que, generalmente, también está vinculada con el activismo contra la liberalización del comercio global.

Los “activistas de izquierda” provienen, sobre todo, de la Europa mediterránea (Italia, España y en menor medida Francia) y de Canadá, donde participan en organizaciones civiles de izquierda e, incluso, partidos políticos y sindicatos. Estos grupos organizan y participan en los “comités de solidaridad” con los zapatistas en varias ciudades europeas. Generalmente, son acres defensores de las banderas de la izquierda actual, como los derechos de las minorías, la defensa de la diversidad cultural, el rechazo a una globalización económica radical, los derechos de las mujeres, etcétera. Suelen estar muy pendientes del conflicto en Chiapas y procuran darlo a conocer en Europa, mediante la publicación artículos y panfletos, organizando conciertos y colectas, produciendo reportajes

y haciendo presión sobre los grupos de poder para que lo tomen en cuenta en sus agendas.²³⁷

Estos activistas de izquierda asistieron a los Encuentros Intercontinentales contra el Neoliberalismo que organizó el EZLN con afán de acercarse a la “sociedad organizada” de México y del mundo. Su abierta y militante simpatía por el EZLN no les impide, una vez cumplida su misión particular de llevar ayuda humanitaria o asistir a alguna manifestación o encuentro zapatista, participar en los programas de vigilancia de derechos humanos de las ONG mexicanas. He aquí un párrafo revelador de un diario español

La novedad del verano solidario 1996 [27 de julio-3 de agosto] será el I Encuentro por la Humanidad y contra el Neoliberalismo que organiza el EZLN [...] la guerrilla que liderea el comandante Marcos espera unas 3,500 personas de todo el mundo. Unos 80 delegados serán catalanes de un total de 360 españoles, explica Donato, del Colectivo de Apoyo a la Rebelión Zapatista, con sede en Barcelona. *Muchos de los asistentes participarán en los Campamentos Civiles por la Paz, que organizan dos Ongs mexicanas. Otros, en cambio, optarán por cooperar como observadores internacionales, que impidan posibles agresiones a los derechos humanos.* La figura de cooperante como fuerza de interposición está cada vez más extendida debido a las constantes agresiones que sufren los refugiados.²³⁸

Destacan dos aspectos en las actividades de estos grupos. Primero, el hecho de que los activistas de izquierda, sin ser precisamente afines a las causas de la Iglesia, son fuente importante de reclutamiento de observadores para las ONG católicas y no católicas de derechos humanos. El CDHFBC y CONPAZ no tuvieron miramientos en utilizar a estos

²³⁷ Sobre este tema véase el interesante artículo de Alejandro Negrín, “El Impacto del conflicto en Chiapas en España: notas para una investigación” en Foro Internacional, vol. XXXVIII, oct-dic 1998, pp.568-569.

²³⁸ El Periódico de Barcelona, julio de 1996, citado en Alejandro Negrín, op.cit., pp.568-569.

extranjeros en sus tareas de observación. Tras el argumento de que la presencia de extranjeros disuade los actos de violencia, se puede adivinar la lógica de aprovechar las lagunas que existían en las leyes migratorias sobre observación internacional, con el fin de subrayar las expulsiones de extranjeros y denunciar al gobierno mexicano como “xenofóbo” y encubridor de las violaciones de derechos humanos. El hecho de que las redes se vincularon intercambiando personal provocó un conflicto político serio que analizaré en el próximo capítulo. El segundo punto notable es que, aunque interactúen con la red católica, estos grupos son independientes de ella, en tanto suelen ser parte de las “plataformas de solidaridad con Chiapas” y “comités de apoyo a Chiapas” que reciben fondos de ayuntamientos locales y, al parecer, partidos políticos de izquierda y asociaciones obreras. El caso español es donde mejor documentado está el apoyo local a estas organizaciones zapatistas. Sin entrar en detalles, en Cataluña, Navarra, Andalucía y el País Vasco es dónde los capítulos locales del partido Izquierda Unida, el Sindicato Comisiones Obreras, la Confederación General de Trabajadores y la Confederación Nacional de Trabajadores ayudan a los comités de apoyo zapatistas. También el partido autonomista vasco *Herri Batasuna*, y numerosas ONG locales respaldan a estas agrupaciones.²³⁹ Sobre el caso italiano hay muy poco documentado, pero cabe suponer que existe un fenómeno similar, dadas la fortaleza de la izquierda italiana y sus múltiples organizaciones asentadas en poblaciones pequeñas y medianas.

Por otro lado, también han estado presentes organizaciones vinculadas a la red de defensa de los derechos indígenas, como la Comisión Coordinadora Continental de Naciones Indígenas (CONIC).²⁴⁰

²³⁹ Alejandro Negrín, *op.cit.*, p. 573-576.

²⁴⁰ Rand-Arroyo Center, *op.cit.*, p 54.

También ha habido presencia de otros grupos de activistas más difíciles de identificar, por ejemplo, las organizaciones que sobreviven gracias al mercado cautivo de los estudiantes universitarios de Estados Unidos. Estas organizaciones reclutan estudiantes para que participen, durante el verano, en sus organizaciones, y algunas cobran cuotas de inscripción para que los jóvenes vayan a alguna comunidad rural a enseñar inglés o construir escuelas.

Me sorprendió revisar un sitio de Internet que anunciaba labores humanitarias en Chiapas como parte de un proyecto llamado *Schools for Chiapas*. Este sitio anuncia a toda voz un programa para aprender tzotzil en el verano y ayudar a construir una escuela en el municipio autónomo de Oventic II. Los “*reality tours*” acompañan su publicidad por internet con fotos donde aparece un auditorio de madera decorado con motivos zapatistas, con un pie de foto que dice: “¡Éste es un lugar grandioso para fiestas!”.²⁴¹ Los funcionarios de gobierno, según testimonios obtenidos en entrevistas, no tardaron en señalar esta iniciativa como un evidente caso de “turismo guerrillero”. El proyecto lo coordina una ONG del mismo nombre, que preside el estadounidense Peter Brown, y es una de muchas organizaciones que impulsa el notable activista en el ámbito chiapaneco: Thomas Hansen. Ambos fueron expulsados del país en la primera mitad de 1998.

Las ONG católicas avecindadas en Chiapas tampoco se mantuvieron completamente aisladas de estas pequeñas ONG “oportunistas” y no dudaron en conciliar sus estrategias de comunicación transnacional. Sin embargo, desde hace años, la relación más provechosa para el sector católico con otros grupos de activistas no católicos fue sin duda las que

²⁴¹ <http://www.schoolsforchiapas.org>, marzo de 2001.

sostuvieron con las grandes organizaciones internacionales laicas de defensa de los derechos humanos como Amnistía Internacional.

Las relaciones con ONG no confesionales

La ayuda financiera coincidió con la vinculación de las organizaciones católicas con organizaciones internacionales no católicas, como *Human Rights Watch*, Amnistía Internacional y la Organización Mundial contra la Tortura, que mantienen buenas relaciones con las asociaciones católicas del mundo desarrollado. Esta alianza llena un hueco en la red exclusivamente católica, toda vez que las organizaciones católicas que financian ONG locales evitan la denuncia pública de las violaciones en los medios de comunicación masiva y no son capaces de mantener una red de presión y cabildeo en los gobiernos del mundo desarrollado. Organizaciones como CAFOD, *Misereor*, *Adveniat* o *Caritas* Alemania se limitan a mantener una presencia constante en los organismos internacionales (casi todas ellas mantienen algún tipo de *status* consultivo en la ONU), pero, dada su vinculación directa con las conferencias episcopales de sus países, prefieren no polemizar demasiado ni enfrascarse en presiones políticas que puedan dañar las relaciones de los obispos con el gobierno nacional. Por eso acuden a organizaciones que sí presionan a los gobiernos de países desarrollados y son capaces de colocar algún acontecimiento importante en los medios de comunicación de todo el planeta, como Amnistía Internacional o HRW. A cambio, la red católica ofrece información de primera mano sobre las violaciones de derechos, pues sus organizaciones locales suelen trabajar

directamente con las poblaciones más afectadas.²⁴² La cobertura territorial de la Iglesia, sus diócesis y sus parroquias es, evidentemente, una ventaja estructural para estar pendientes día a día de la situación de los derechos humanos en localidades determinadas. En resumen, tanto las ONG internacionales católicas como las no católicas han sido importantes, en tanto financiaron ONG locales, difundieron su información por el mundo y cooperaron con ellas al darles capacitación y acceso a foros internacionales donde propugnaran sus causas.²⁴³

3. La Iglesia mexicana arropa al obispo

A raíz del levantamiento zapatista, Samuel Ruiz se volvió popular dentro del episcopado mexicano. Durante los primeros días algunas voces gubernamentales y mediáticas comenzaron a inculpar al obispo - y a otros sacerdotes de la diócesis - del levantamiento. El 7 de enero, la Secretaría de Gobernación “afirmó que el EZLN era apoyado por ideólogos y religiosos que habían realizado una labor de formación de cuadros y organización al interior de las comunidades de la zona en conflicto”.²⁴⁴ Inmediatamente el cardenal arzobispo primado de México, Ernesto Corripio Ahumada, salió a la defensa del trabajo pastoral del obispo y exigió pruebas de las acusaciones, que nunca aparecieron. El 11 de enero Manuel Camacho, ya en calidad de comisionado para la paz, se reunió con las cabezas de la jerarquía, consideró públicamente que los obispos eran un factor de

²⁴² La descripción del tipo de relación entre las organizaciones católicas de defensa y las ONG internacionales no católicas proviene de la entrevista con Michael Chamberlain, secretario técnico de la Red de Derechos Humanos “Todos los derechos para todos”, diciembre del 2000.

²⁴³ Daniel Levine, *op.cit.*, p. 70. Algunos antecedentes: “Amnistía Internacional, surge en el reino Unido en los años sesenta con los propósitos de proteger los derechos consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuenta con 4 mil 149 grupos locales en más de ochenta países y con 700 [mil] afiliados y subscriptores en 150 naciones”. María del Carmen García Aguilar, *op.cit.*, p.330, nota 19.

reconciliación y decidió entrar a Ocosingo junto con Samuel Ruiz para romper el cerco militar que se mantenía hasta el momento. Los jerarcas mexicanos continuaron sus muestras de apoyo a Ruiz y a su designación como mediador reconocido tanto por el gobierno como por el EZLN, con manifestaciones en Oaxaca, Tehuantepec, León y Cuernavaca.²⁴⁵ Además del apoyo incondicional de obispos como Adalberto Almeida y Manuel Talamás, y en palabras de Rodolfo Casillas, la aceptación del obispo como mediador “redefinió el papel de la jerarquía católica en el conflicto, pues el obispo Ruiz contó para ello con el respaldo de la Conferencia Episcopal Mexicana, y en particular del Arzobispo de México[...]”.²⁴⁶

Por otro lado, también muchas órdenes religiosas hicieron expreso su apoyo a Ruiz y pidieron al gobierno el desmantelamiento del cerco militar. Fue el caso de la Compañía de Jesús, que tuvo que responder a acusaciones filtradas en la prensa que señalaban a uno de sus sacerdotes, Jerónimo Hernández, como el hombre tras la capucha de Marcos. Los jesuitas pusieron una demanda contra del periódico Summa y de Televisa, que apoyaron los jesuitas estadounidenses con presiones a la embajada de México.²⁴⁷

Sin embargo, algunos jerarcas manifestaron su desacuerdo con el protagonismo que estaba ganando Samuel Ruiz. El viernes 29 de septiembre el presidente de la Comisión Doctrinaria del CEM, Javier Lozano Barragán, expresó que el obispo Ruiz debía rectificar su posición doctrinal respecto a los pobres.²⁴⁸ Pero este tipo de comentarios no fueron suficientes para contener la fuerza política que estaba ganando el obispo. Una muestra de cómo su protagonismo se tradujo en autonomía política fue cuando Ruiz viajó al Vaticano

²⁴⁴ Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, *op.cit.*, p. 134.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 136.

²⁴⁶ Cit. en *ibid.*, p. 136.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 139.

para presentarle al Papa la situación de su diócesis en mayo. Antes de ocurriera, Prigione declaró que no estaba de acuerdo con la visita de Ruiz y añadió que éste “se había autoinvitado a Roma”.²⁴⁹ Días después el obispo Luis Reynoso Cervantes declaró que “el Vaticano no estaba enfrentado con este obispo porque contaba con el apoyo de la Iglesia católica en todas sus acciones orientadas a reforzar la paz”.²⁵⁰

El hartazgo de la jerarquía mexicana respecto a la actitud de control del Girolamo Prigione (cabe recordar las diferencias surgidas durante el proceso de reforma a la situación jurídica de las iglesias), aunado a la coyuntura política a partir del levantamiento zapatista y la crisis económica de fines de 1994, dio una nueva legitimidad a Ruiz. Estar del lado de los oprimidos y en contra del neoliberalismo era estar de su lado. El gobierno tuvo que aceptar su presencia en la región el conflicto y reconocerlo como mediador. Además, para Salinas y luego para Zedillo, era un gesto de buena voluntad tener a un hombre “popular” (entre los activistas de derechos humanos y de algunas corrientes de izquierda) involucrado en el diálogo.

La autonomía política de Ruiz, en su calidad de defensor de los derechos humanos, llegó a tal punto que, como veremos más adelante, el gobierno de México tuvo que tratar los asuntos relativos al obispo con autoridades católicas ajenas a la jerarquía mexicana. En Roma, Ginebra, Berlín e incluso Washington se trataban asuntos de un obispo que logró encumbrarse en el estrellato de las buenas voluntades internacionales.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 140.

²⁴⁹ Cit. en *loc. cit.*

4. Antes de Acteal

En este último apartado trato un asunto que, junto a las variables ya expuestas, coadyuvó al crecimiento del interés mundial por los reportes de las ONG católicas y por la mediación episcopal en los diálogos de paz. En concreto, el comportamiento del gobierno federal y de la jerarquía católica respecto a las ONG que apoyaban a Ruiz, y al conflicto zapatista en general, permitió a estas organizaciones convertirse en fuentes legítimas de información para los muchos elementos en México - y fuera de él - que se encargaron de mantener el tema de Chiapas en el centro de la atención mundial y al obispo como uno de sus protagonistas más importantes.

El primer año. Se dibujan las estrategias gubernamentales

El levantamiento zapatista comenzó con una estrategia de guerrilla tradicional: le declaró la guerra al gobierno mexicano y manifestó la intención de derrocarlo, estaba preparado para asestar golpes sorpresivos para luego esconderse en zonas de difícil acceso y gozaba de apoyo en las comunidades de la selva que le servían de escondite para sus tropas y les aseguraban el sustento.²⁵¹ Durante los últimos años del gobierno de Salinas, la prensa mundial estaba atenta a los acontecimientos en México, y el levantamiento zapatista tardó muy poco en volverse encabezado de la sección internacional en muchos diarios y noticieros televisivos.²⁵² La velocidad con que reaccionaron las redes católicas y no

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 141.

²⁵¹ Véase Carlos Tello, *op.cit. passim*. Bertrande Langrange y Maité Rico, Marcos la genial impostura, *passim*.

²⁵² "Destaca rebelión prensa extranjera", Reforma, 4 de enero de 1994, p. 10A

católicas de activistas de todo tipo para alentar posturas de reconciliación estuvo acompañada por otro cambio casi igual de veloz en la estrategia de combate militar del gobierno federal. ¿Por qué el presidente Carlos Salinas detuvo las operaciones militares y accedió a iniciar las negociaciones? La respuesta es difícil debido al entrampado panorama político de aquellos años:

- Distintos argumentos han sido presentados para explicar la decisión: por ejemplo, la confianza del presidente en que el ejército ya había ganado la batalla fundamental, la preocupación de que los créditos y la inversión extranjera se redujeran en año de elecciones federales, daños a la imagen de México en los medios extranjeros, el temor a provocar fuertes peleas entre los políticos mexicanos, la aversión generalizada de la opinión pública mexicana a la violencia [...] y las presiones de las redes de activistas transnacionales de todo tipo [indigenistas, derechos humanos, de desarrollo social, contra el libre comercio, etcétera.].²⁵³

De cualquier forma que haya sido, las actividades de las organizaciones no gubernamentales fueron uno de varios factores en la decisión. Después de los titubeos iniciales, cuando la Secretaría de Gobernación culpaba a Ruiz y a su gente de haber incitado a la violencia, mientras que Manuel Camacho Solís lo reconocía como mediador, el gobierno tuvo muy claro que, además de lidiar con los zapatistas, tendría que encarar las redes de ONG que seguían, paso a paso, el desarrollo del conflicto. Según esta lógica, la estrategia del gobierno tuvo tres frentes de acción durante 1994:

²⁵³ RAND-Arroyo Center, The Zapatista Social Network in Mexico, sin ed., Santa Mónica, 1998, p. 63.

Un frente militar para mantener al EZLN confinado en la zona de conflicto, al tiempo que se evitaban los combates directos y se mejoraba el comportamiento del ejército con respecto a los derechos humanos; un frente político para evitar que el diálogo y su agenda se tornaran en cuestiones de alcance nacional, y para recuperar el control de la información; y un frente económico para ofrecer recursos y nuevos programas sociales que resultaran atractivos para la población local. La estrategia también estaba diseñada para dejar hablar a los zapatistas (y dejarles muy claro que no había otra alternativa que no fuera hablar), mientras se trabajaba para disminuir, gradualmente, la atención internacional que tenía el EZLN y aminorar el alcance de sus demandas.²⁵⁴

Por su parte el EZLN, tras darse cuenta del fracaso de sus excursiones militares durante los primeros días del levantamiento²⁵⁵, transformó su estrategia en una mucho más centrada en las declaraciones, discursos, posturas ideológicas, crítica política, etcétera. Si de palabras e información se trataba, las ONG se encargarían de difundirla. De ahí que Marcos se enfrascara en un enaltecimiento de lo que llamó la “sociedad civil”, se incluyó en ella, moderó el discurso armado y se montó sobre las denuncias de transformación política en el plano nacional. En mayo de 1994 Marcos declaró que

Nosotros no queremos tomar el poder del Estado. Es la sociedad civil la que debe transformar a México - nosotros somos sólo una pequeña parte de ella, la parte armada - nuestro papel es salvaguardar el espacio político que la sociedad civil necesita.²⁵⁶

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 81.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁵⁶ Citado en *ibid.*, 64.

La cara militar de la estrategia gubernamental fue relativamente exitosa: todo el año hubo calma y, a comienzos de 1995, el ejército ya estaba consciente de que, en términos militares, el EZLN era un “tigre de papel”. Sin embargo, la imagen de las fuerzas armadas se dañó por las denuncias de las ONG respecto a un acontecimiento en las primeras semanas del conflicto: la matanza en el mercado de Ocosingo. Este caso llegó hasta los reportes anuales de Amnistía Internacional y *Human Rights Watch*.²⁵⁷ El ejército demostró estar preparado para eliminar al EZLN, pero también puso en evidencia que no lo estaba para tratar con organizaciones civiles que exigían acceso a la información y la aplicación general de la justicia en una zona de conflicto.²⁵⁸

El gobierno de Carlos Salinas tampoco logró recuperar “el control de la información”; no pudo transmitir al mundo un mensaje de tranquilidad y buena voluntad. Se limitó a defenderse enviando a la Comisión Nacional de Derechos Humanos a hacer investigaciones y recomendaciones e insistiendo en su vocación de diálogo. Nunca hubo un diagnóstico claro del gobierno sobre lo que estaba pasando y lo que se podía hacer.

Las negociaciones entre el gobierno y el EZLN terminaron el 2 de marzo, y los zapatistas se retiraron a sus comunidades para hacer una consulta. El 12 de junio el EZLN avisó que rechazaba los acuerdos. La respuesta sorprendió a muy pocos, dada la incertidumbre política de un gobierno al que sólo le quedaban seis meses en el poder y que estaba sufriendo una crisis interna por el asesinato del candidato presidencial Luis Donaldo

²⁵⁷ Human Rights Watch / Americas emitió dos extensos reportes con la información que le proveían las ONG locales, uno sobre Chiapas y otro sobre las elecciones federales de ese mismo año. Los documentos son *The New Year's Rebellion, Violations of Human Rights and Humanitarian Law during the Armed Revolt in Chiapas* (febrero de 1994) y *Mexico: Waiting for Justice in Chiapas*; y *Mexico at the Cross Roads, Political Rights and the 1994 Presidential and Congressional Elections* (septiembre 1994). Sus evaluaciones sobre las violaciones los hicieron concluir que las investigaciones de la PGR y la CND sobre muerte y tortura en Chiapas eran insatisfactorias, por lo que testificaron ante un subcomité del Congreso estadounidense que convenía presionar al gobierno para que investigara a fondo. Información extraída de Human Rights Watch, *World Report*, 1995, New York, pp 109-114.

Colosio el 24 de marzo. El 16 de junio renunció al puesto de negociador Manuel Camacho Solís y culpó a Ernesto Zedillo (el nuevo candidato presidencial del PRI) de sabotear las negociaciones.

Las partes se distanciaron y cada una continuó, sin demasiada oposición del otro, sus propias estrategias: el EZLN realizó una multitudinaria Convención Nacional Democrática (CND) a manera de sumarse al conjunto de fuerzas sociales mexicanas que pedían una transformación política nacional. Prestigiados intelectuales de izquierda, estudiantes, activistas de todo tipo y periodistas formaron un contingente de 6,000 personas que abarrotó el auditorio improvisado en medio de la selva. Mientras tanto, el ejército federal continuó afianzando su presencia en la zona y evitando enfrentamiento directo. En octubre, el obispo propuso formar una Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) de carácter plural, con miras a restablecer su posición de mediador tras el fracaso de los acuerdos. Los primeros días de diciembre Ernesto Zedillo tomó posesión de la presidencia, y Eduardo Robledo Rincón se convirtió en gobernador de Chiapas. El EZLN denunció fraudes en la elección de gobernador y crecieron las tensiones con el ejército. La noche del 21 de diciembre de 1994 el peso perdió la mitad de su valor frente al dolar. Tres días después el EZLN y el gobierno reconocieron a la CONAI como mediador y ofrecieron reiniciar los diálogos de paz.

1995 comenzó con una declaración del EZLN que confirmaba su interés por convertir su lucha en un asunto de interés nacional, en alianza con la “sociedad civil” y bajo el supuesto de que la paz solamente sería posible si llegaba de la mano “con la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos”.²⁵⁹ Tras algunos encuentros, el gobierno y el

²⁵⁸ RAND-Arroyo Center, *op.cit.*, p. 75.

²⁵⁹ Tercera declaración de la selva Lacandona, *passim*.

EZLN declararon un “cese al fuego” para reabrir las negociaciones. Sin embargo, el recién estrenado gobierno de Zedillo lanzó un sorpresivo ataque militar en contra del EZLN el 9 de febrero, en una conferencia de prensa televisada se reveló la verdadera identidad del subcomandante Marcos (Rafael Sebastián Guillén Vicente), y se giraron órdenes de aprensión contra 19 supuestas cabecillas del movimiento armado.²⁶⁰ Esto produjo un clima de desconfianza entre las ONG, sobre todo por el contraste con la actitud conciliadora que había mantenido el gobierno hasta unos días antes.

El obispo y la red católica comenzaron a denunciar a toda voz los acontecimientos con un tono mucho más radical que antes. Incluso, en febrero, el obispo hizo un nuevo llamado para que organizaciones internacionales de derechos humanos acudieran a Chiapas como testigos de los acontecimientos. Tras realizar cabildeos internacionales logró que dos de las ONG que, a la larga, estarían más activas, se instalaran en San Cristóbal de las Casas: SIPAZ (Servicios Internacionales por la Paz) y *Global Exchange*. Ambas organizaciones son de origen estadounidense. La primera de ellas se describe como “una coalición [...] organizada a la invitación de contactos con las iglesias y grupos de derechos humanos en México”²⁶¹, y Ruiz se puso en contacto con un viejo conocido para invitarlo a dirigir esta organización recién creada.²⁶² SIPAZ contó con el apoyo de Peace Brigades International y la Washington Office for Latin America (WOLA), y un sinfín de organizaciones religiosas,

²⁶⁰ Global Exchange, *Chiapas Timeline*, aparecido en www.globalexchange.org

²⁶¹ www.sipaz.org/sops.htm. Véase también la entrevista con Gonzalo Ituarte (Vicario General de la diócesis de S.C. y secretario ejecutivo de la CONAI) presentada en *extranjeros de conciencia*, Global Exchange-ProDH-Red “tdt”, México, 1999, p. 15; la entrevista que le hizo Global Exchange al mismo personaje en www.globalexchange.org/campaigns/mexico/gonzaloInterview.html; la entrevista a Marina Patricia Jiménez (directora del CDHFBC) hecha por Global Exchange en www.globalexchange.org/campaigns/mexico/marinaInterview.html.

²⁶² Testimonio obtenido en entrevista con Miriam de SIPAZ en noviembre de 2000.

especialmente estadounidenses, de todos los credos.²⁶³ Por su parte el CDHFBC inauguró las Brigadas Civiles de Observación por la Paz (BRICO) con el fin de reclutar observadores mexicanos, pero sobre todo extranjeros, para “acompañar a las comunidades vulnerables que lo soliciten para documentar las presuntas violaciones a derechos humanos que allí se cometan por parte del Ejército Mexicano o de algún grupo armado y/o policiaco”.²⁶⁴ Estas brigadas se instalaban en campamentos de vigilancia cerca de cada puesto militar.

La diócesis de San Cristóbal de las Casas se fue convirtiendo en un centro importante donde cientos de ONG extranjeras tenían puesta su mirada y los cambios de postura del gobierno eran pretextos excelentes para acrecentar la red de ONG católicas locales, cuya difusión de noticias iba en aumento. Este año comenzó a aplicarse el término “presos de conciencia” a todas aquellas personas encarceladas por su simpatía hacia el zapatismo: Javier Elorriaga (ex miembro de las FLN) y Jorge Santiago (director del DESMI), años antes conocido, según Carlos Tello, como el comandante Jacobo, entre otros. Las ONG católicas difundieron con eficiencia noticias sobre mayor hostigamiento contra defensores de los derechos humanos, como Arturo Lona Reyes (obispo de Tehuantepec y presidente del Comité de Derechos Humanos Tepeyac), David Fernández Dávalos y José Lavanderos Yáñez (director y abogado, respectivamente, del Centro de D.H. Miguel Agustín Pro), etcétera. Se multiplicaron los casos de violaciones por parte de la policía judicial del estado de Chiapas, y se habló de cientos de desplazados de Las Margaritas, Ocosingo y Altamirano a raíz de los embates del ejército en febrero. También figuró en las denuncias la matanza de Aguas Blancas (Guerrero).

²⁶³ Algunas de las ONG religiosas de esta red son Baptist Peace Fellowship of North America (North Carolina), Buddhist Peace Fellowship (California), Dominican Sisters of San Rafael (California), Episcopal Peace Fellowship (Washington DC), Franciscan National Justice, Peace and Ecology Council, Pax Christy International (Bruselas), YMCA Argentina, etcetera. <http://www.sipaz.org/organe>

A pesar de estas acusaciones, el gobierno mexicano continuó sin una política de información que pusiera en claro su postura frente a los hechos. Prefirió un silencio que no causara más polémicas de las que ya había. Con todo, el secretario de Relaciones Exteriores, José Ángel Gurría, declaró airado frente al mundo que “Chiapas [...] es un lugar donde no se ha disparado un solo tiro en los últimos 15 meses [...] Los tiros duraron diez días, y desde entonces la guerra ha sido una guerra de tinta, de palabra escrita, una guerra en la internet.”²⁶⁵

Una política gubernamental prudente pero torpe

La embestida gubernamental duró un mes y luego, en otro bandazo que desconcertó a la opinión pública, la mayoría priista en el Congreso y los partidos de oposición aprobaron la Ley para el diálogo, la reconciliación y la paz justa en Chiapas, en marzo de 1995. Al mismo tiempo se formó la Comisión para la Concordia y la Pacificación (COCOPA) en el poder legislativo. En abril iniciaron nuevas negociaciones, esta vez en la cabecera municipal de San Andrés Larrainzar. En septiembre se estableció la agenda de una negociación amplia que comenzaría con una mesa dedicada al asunto indígena y que continuaría con temas de interés nacional, como la democracia, la justicia y el bienestar en México. Las negociaciones de la primera mesa concluyeron en noviembre con una nutrida participación de intelectuales, periodistas, activistas sociales y representantes indígenas en calidad de “asesores” y “representantes” del EZLN. En febrero de 1996 ambas partes firmaron los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, un documento de 40 páginas que contenía una serie de propuestas que, según lo acordado, la COCOPA debía convertir en iniciativas

²⁶⁴ CDHFBC, Manual y reglamento de las BRICO, p. 6.

de reforma constitucional y, posteriormente el presidente las enviaría a la Cámara de Diputados.

El EZLN continuó intentando convertirse en eje de una movimiento social de envergadura nacional. En enero convocó a la construcción del Frente Zapatista de Liberación Nacional formado por cientos de organizaciones sociales campesinas, obreras, indígenas, etcétera. En febrero procuró consolidar un Congreso Nacional Indígena y en marzo incluyó en su lista de asesores para la segunda mesa de negociación sobre democracia y justicia a personajes de la política nacional como Cuauhtémoc Cárdenas del PRD. Pero el gobierno federal se negó a tratar asuntos que adquirieran dimensión nacional, las negociaciones terminaron sin acuerdo, en agosto, y el EZLN suspendió su participación en el diálogo.

Mientras tanto, el CDHFBC documentó ataques del grupo paramilitar Paz y Justicia en el municipio de Tila. En la población de Bachajón, la misma ONG, junto al ProDH, dio seguimiento a los ataques de los Chinchulines contra la oposición política local y a la ONG de los jesuitas (CEDIAC). En Venustiano Carranza, la Alianza San Bartolomé, presunto grupo paramilitar priísta, al igual que los Chinchulines, se enfrentó a otro grupo armado llamado Casa del Pueblo. CONPAZ denunció que sólo los miembros de Casa del Pueblo fueron encarcelados. Ya en estos reportes las ONG católicas, lo mismo que el obispo, culpaban enérgicamente al PRI local, a la policía del estado de Chiapas y al gobierno federal de actuar en contubernio con grupos armados (que cometían sistemáticamente actos de violencia con motivos políticos) y los acusó también de no castigar a los responsables.²⁶⁶ El gobierno del estado, de manera poco inteligente, negó la existencia de esos grupos

²⁶⁵ *Reforma*, 26 de abril de 1995.

²⁶⁶ Human Rights Watch, *World Report*, New York, 1997, p. 111.

armados, y esa respuesta dio nuevos motivos a las ONG para reafirmar su posición antigubernamental. En el mismo tenor, la red de ONG católicas reportó una serie de ataques y amenazas contra el director y cuatro funcionarios del ProDH, así como amenazas continuas contra el CDHFBC y un ataque armado contra el obispo de Tehuantepec.²⁶⁷ Todo se empezó a atribuir al “PRI-gobierno” o al “partido de Estado”. Se asentó la división de opiniones respecto a las violaciones de los derechos humanos. Aun sin haber hecho una evaluación precisa, el gobierno recibió a diplomáticos extranjeros interesados en enterarse del conflicto chiapaneco.²⁶⁸ También las ONG recibieron cada vez más delegaciones internacionales interesadas en conocer la situación de los derechos humanos.²⁶⁹

En noviembre de 1996, la COCOPA terminó su propuesta de reforma constitucional redactada a la luz de los Acuerdos de San Andrés. Unos días después el Secretario de Gobernación, Emilio Chuayffet, aceptó la propuesta de la COCOPA. Sin embargo, una semana después, en otro cambio repentino de postura, el Secretario de Gobernación se retractó y manifestó desacuerdo con la propuesta. La COCOPA visitó al Presidente y le pidió que diera una respuesta definitiva. El Presidente Zedillo respondió con una contrapropuesta que violaba el acuerdo inicial de responder con un sí o un no. El EZLN volvió a romper el diálogo y las ONG repudiaron mundialmente la postura del gobierno.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 114-115.

²⁶⁸ En ese año hubo visitas diplomáticas de organismos internacionales en las que se hizo referencia al tema de los derechos humanos en Chiapas. Por ejemplo, la visita de Boutros Boutros-Ghali, secretario general de la ONU, en la que Ernesto Zedillo reafirmó su compromiso con los derechos humanos. El gobierno también fue anfitrión de una delegación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (un órgano especial de la Organización de Estados Americanos) que vino a hacer una inspección. También se decidió invitar a la relatora especial para la tortura de la ONU.

²⁶⁹ Aunque no existe una lista completa de todas las visitas de delegaciones de gobiernos y organizaciones internacionales, la lista que publica la CNDH suele coincidir, pues las delegaciones acostumbraban visitar a la Comisión y también a las ONG. Así pues, en 1996 visitaron a la CNDH siete representantes internacionales, de los cuales cinco estaban interesados en asuntos de Chiapas. CNDH, *Informe anual*, mayo 1996-mayo 1997, México, sin ed., 1997, pp. 701-702.

Se agudizan las diferencias

En 1997, la presencia de las ONG mexicanas en el exterior siguió creciendo; enviaron cartas y realizaron comparecencias ante el Parlamento Europeo y el Consejo Económico y Social de la Organización de Naciones Unidas.²⁷⁰ Una muestra del eco que sus denuncias estaban teniendo en el mundo fueron los numerosos visitantes internacionales que llegaron a México exclusivamente para “informarse” de la situación de los derechos humanos.²⁷¹ Aunque las ONG celebraron las elecciones de ese año como excepcionalmente limpias, no dejaron de señalar que en Chiapas las cosas seguían funcionando mal. No dudaron en destacar en sus reportes la información que obtuvo la organización Alianza Cívica A.C. respecto a un grupo de simpatizantes del PRI que quemaron y robaron 150 urnas en Chiapas. Los reportes sobre grupos paramilitares del CDHFBC siguieron acaparando buena parte de sus denuncias, si bien señalaban que la violencia no era unilateral, ya que los paramilitares de Paz y Justicia atacaban a grupos afines al PRD, pero también eran objeto de ataques de ellos. La crítica al gobierno era que sus instituciones de procuración de justicia hacían caso omiso de los abusos de grupos afines al PRI, en tanto perseguían ferozmente a los grupos de oposición. El ProDH de los jesuitas dedicó muchas páginas a señalar las violaciones cometidas en la lucha militar contra el EPR. Este centro de derechos

²⁷⁰ “En saco roto, recomendaciones de ONG sobre trato a migrantes”, *La Jornada*, 10 de junio de 1997.

²⁷¹ En 1997, la Comisión Nacional de Derechos Humanos recibió la visita de tres delegaciones de funcionarios y ministros canadienses interesadas por enterarse de la situación de los derechos humanos en México, una delegación de Finlandia, una de España, dos de Alemania; también recibió a los embajadores en México de 9 países, al presidente de la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento Europeo, a funcionarios de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, a los Relatores Especiales sobre tortura y prostitución infantil de la ONU, y a funcionarios de ONG internacionales como el CEJIL, la Cruz Roja Internacional, SIPAZ, Human Rights Watch, Physicians for Human Rights, Reporteros Sin Fronteras, entre otros. Buena parte de estos visitantes también hicieron el obligado viaje a Chiapas para entrevistarse con las ONG o, al menos, acudieron al ProDH o a las oficinas de la red “tdt”. CNDH, *Informe anual. Mayo 1996 - mayo 1997*, México, 1997, pp. 702-704 y CNDH, *Informe anual. Mayo 1997 - mayo 1998*, México, sin ed., 1997, pp. 793-795.

humanos denunció varios casos en que el ejército hizo detenciones arbitrarias, torturó y amenazó a personas presuntamente vinculadas al EPR. Los hostigamientos y ataques contra el ProDH, el CDHFBC y CONPAZ siguieron a la orden del día. Toda esta información, y más, apareció en los informes anuales de Human Rights Watch y Amnistía Internacional. La Secretaría de Relaciones Exteriores emitió un comunicado diciendo que el reporte especial de Human Rights Watch sobre México de febrero de 1997 “es parcial, poco objetivo y distorsiona la situación real de los derechos humanos en los estados de Chiapas, Guerrero, Oaxaca y Sinaloa”, y lo descalificó diciendo que “la organización no gubernamental asume presuntas violaciones a los derechos humanos en México ya desahogadas y desestima tajantemente la información proporcionada por las autoridades mexicanas, la Comisión Nacional de Derechos Humanos y las comisiones estatales”. Finalmente, la SRE deploró que “parece olvidar esta organización que México es un país soberano y que por tanto no recibe indicaciones de gobierno extranjero alguno”.²⁷²

Otro acontecimiento que mostró la pésima estrategia de contención informativa, y la creciente desconfianza del gobierno mexicano respecto a las actividades transnacionales de las ONG fue la oposición a una serie de donativos de la Comisión Europea a ONG mexicanas. En 1995 la Comisión Europea otorgó financiamiento a proyectos del Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, O.P. (85,000 ecus) y a la Academia Mexicana de Derechos Humanos (112,500 ecus) sin que hubiera ningún tipo de obstrucción por parte del gobierno.²⁷³ Sin embargo, en 1996, la Comisión canceló dos financiamientos: 340,000 ecus para un proyecto de la AMDH de educación cívica (con miras a las elecciones de 1997) y 265,000 ecus para la CONAI, dirigidos a “la consolidación del diálogo e

²⁷² La Jornada, “SRE: distorsiona Human Rights Watch la realidad”, 30 de abril de 1997.

impulso a la paz en Chiapas”.²⁷⁴ El primer financiamiento, y presumiblemente también el segundo, se canceló porque, en palabras de la Comisión, “las autoridades mexicanas expresaron en reiteradas ocasiones su firme oposición a esa ayuda de la Comisión y manifestaron que, en su opinión, el Acuerdo de Cooperación de 1991 carece de fundamento jurídico para la realización de iniciativas de cooperación de este tipo”.²⁷⁵ La incongruencia de las posturas del gobierno en el exterior, además de la falta de una política de información seria sobre el estado de los derechos humanos en el país (que sirviera de contrapeso frente a las denuncias de las ONG), provocaron que la Comisión lamentara “profundamente esta actitud negativa que impidió proseguir el proyecto y así lo hizo saber a las autoridades mexicanas”.²⁷⁶

Las diferencias se agudizaron a finales de 1997 y principios de 1998. La matanza de 45 niños, mujeres y hombres perpetrada en el paraje de Acteal, municipio de Chenalhó, el 22 de diciembre de 1997, fue el acontecimiento que más indignación causó entre la población mexicana y en el extranjero. Las ONG supieron aprovechar este acontecimiento lamentable para mostrar al mundo la precaria situación de los derechos humanos en Chiapas, así como para volver a señalar al gobierno como culpable de la violencia.

5. Conclusiones

Después del levantamiento zapatista, Samuel Ruiz se consolidó como figura predilecta de la red transnacional de derechos humanos. Ya no era el obispo incómodo, sino una

²⁷³ Respuesta de la Comisión Europea, DO C 391 de 23/12/1997, a la pregunta del Parlamento Europeo núm. E-1775/97.

²⁷⁴ Loc.cit.

²⁷⁵ Respuesta de la Comisión Europea, DO C 367 de 04/12/1997, a la Pregunta Parlamentaria E-1223/97.

oportunidad para que los episcopados europeos, mediante sus organismos de financiamiento, lo convirtiera en un ejemplo del compromiso de los católicos con la defensa de los derechos humanos. A partir de este momento, Samuel Ruiz fue protagonista de una constelación de organizaciones civiles que lo publicitaron en los medios de todo el mundo y en los organismos intergubernamentales. Para mantenerse en una posición tan notable de intermediación social y asegurar que el dinero siguiera fluyendo a las organizaciones católicas en Chiapas, Ruiz tuvo que mantener la atención del mundo anclada en su diócesis. La consolidación de las ONG católicas mexicanas fue un factor decisivo para la transnacionalización de apoyo a Ruiz, pero no fue el único.

La apertura económica impulsaron por los gobiernos priístas hizo que México se volviera más vulnerable al escrutinio internacional en temas relacionados a los derechos humanos y la democracia, en una circunstancia de inestabilidad política que se manifestó en 1993 y 1994. El comportamiento del gobierno federal, después del 1° de enero de 1994, también facilitó la participación política del obispo: primero, al reconocerlo como mediador, lo convirtió en actor clave de la tragedia chiapaneca; segundo, su torpeza para responder a las acusaciones de los defensores nacionales e internacionales de los derechos humanos les permitió a Samuel Ruiz y a las ONG convertirse en fuentes legítimas de información, con más credibilidad que el gobierno.

También la alta jerarquía católica decidió “arropar” al obispo durante estos años. Entre 1994 y 1997, la CEM casi nunca lanzó críticas en contra de Ruiz, al contrario, haciendo gala de un sentido de oportunidad muy aguzado, la alta jerarquía decidió olvidar las diferencias suscitadas en 1993 (cuando casi lo destituyeron) y se limitó a aprobar (aunque

²⁷⁶ Loc.cit.

de manera bastante fría) la aventura de intermediación social en que se encumbró el obispo de San Cristóbal.

Finalmente, también las organizaciones transnacionales no confesionales, como Amnistía Internacional y Human Rights Watch se encargaron de dar cobertura especial a las violaciones de derechos humanos que las ONG denunciaban de manera cotidiana. Esto se explica por la particular relación que las redes mundiales de activistas católicos sostienen con las organizaciones católicas que dirigen los episcopados del mundo desarrollado. En tanto las primeras utilizan y difunden al mundo la información que sólo las redes locales consolidadas, como las católicas, les pueden ofrecer, las segundas evitan involucrarse en escándalos diplomáticos que afecten su relación con los gobiernos de sus países, en virtud de lo cual pueden seguir recibiendo financiamiento público de gobiernos como el alemán y el holandés.

CAPÍTULO V

(1998-2000)

El clímax de la carrera política de Ruiz ocurrió poco antes de que comenzara su acelerado declive. La matanza de Acteal, a fines de 1997, propició que el obispo y su red de apoyo lanzaran su campaña de denuncia más feroz, que habló de “masivas” violaciones de los derechos humanos perpetradas por grupos de interés que cobijaba el Estado. La noticia de Acteal recorrió el mundo, y Samuel Ruiz y las ONG mantuvieron un discurso sumamente agresivo contra el gobierno, que acrecentó las tensiones. En 1998 Ruiz encabezó una de las redes transnacionales mejor articulada con los organismos internacionales. Él era el mayor representante de la defensa de los derechos de los indios, con quien sólo rivalizaba el subcomandante Marcos, que tenía otro público.

En 1999, por lo avanzado del sexenio el gobierno federal tenía poco que perder y, después de las torpezas relatadas en el capítulo anterior, estaba listo para cambiar de estrategia y comenzar una fuerte labor de contención diplomática para sacudirse las acusaciones del obispo y las ONG. Las tensiones de 1998 fueron un acicate para que el gobierno combatiera el poder del obispo y preparara el escenario para su destitución. Por su parte el alto clero nacional se había perdido cobertura de los medios de comunicación en provecho del obispo del sureste y, en la práctica, tenía poco control sobre las actividades de las ONG y sus patrocinadores extranjeros. Si había algún asunto que tratar respecto a Ruiz y su red, el gobierno lo hacía directamente con Roma y no con la Conferencia Episcopal Mexicana. Además, los escándolos por la expulsión de sacerdotes, la fundación de municipios autónomos y la radicalización de los debates entre autoridades civiles y

religiosas estaban convirtiendo a Ruiz en un personaje capaz de poner en riesgo “el prestigio” de la Iglesia a los ojos de la sociedad.

Por último, la estrategia de contención diplomática del gobierno mexicano presumiblemente hizo que las agencias católicas internacionales reevaluaran la viabilidad política de la causa chiapaneca. Poco a poco los gobiernos extranjeros y los organismos internacionales empezaron a dudar de la objetividad de las denuncias católicas. Además, la posibilidad de que Chiapas continuara dando dividendos ya no era tan clara. Fuera de Acteal, habían ocurrido poco hechos sangrientos dignos de atención mundial, en tanto las tensiones entre el obispo y el gobierno seguían creciendo y amenazaban con romper la delgada línea de “lo aceptable” para las autoridades federales. A finales del siglo, las agencias europeas decidieron por fin retirar el reflector de Chiapas y dirigirlo a otros lugares. El obispo Ruiz tuvo el mismo fin que Helder Cámara: se le jubiló a los 75 años para sustituirlo por un obispo conservador encargado de apagar los fuegos que aquél encendió.

1. Después de Acteal

La matanza de Acteal produjo reacciones internacionales de todo tipo. Hubo censuras al gobierno de Ernesto Zedillo, tales como la del Parlamento de la Confederación Helvética; un grupo de manifestantes tomaron el consulado de México en Berlín, donde bailaron al ritmo del himno zapatista; hubo decenas de protestas frente a las embajadas mexicanas (Roma, París, Berna, Buenos Aires, Madrid, Frankfurt, Managua, Montevideo) y en decenas de ciudades (Venecia, Bilbao, Florencia, Turín, Los Ángeles, Nueva York, Madrid, Montreal, Barcelona Bruselas, Zürich, Boston); firmaron decenas de documentos

de condena intelectuales renombrados (Edgar Morin, Alain Touraine, Régis Debray), políticos (Danielle Mitterand, Olivier Duhamel, Maxime Gremetz, Louis Minetti), actores, músicos y comediantes; el tema se trató incluso en la Conferencia Surpanafricana en la República de Togo.²⁷⁷ Casi todos pedían lo mismo: juicio de los responsables, disolución de los grupos paramilitares, retiro del ejército de las zonas ocupadas y aplicación de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar. La agenda del EZLN y las denuncias de las ONG se conocían en el planeta. Por su parte, la Presidencia de la Unión Europea condenó la matanza “con la mayor energía” y lo hizo público en Bruselas y Luxemburgo²⁷⁸, y también el Parlamento Europeo condenó la masacre y pidió a la Comisión que estudiara la posibilidad de iniciar un programa de ayuda a los desplazados.²⁷⁹

Una nueva estrategia gubernamental

Después de Acteal, el gobernador interino de Chiapas (Julio César Ruiz Ferro) y el Secretario de Gobernación renunciaron a sus cargos. El primero fue sustituido por Roberto Albores y el segundo por Francisco Labastida Ochoa. El gobierno de Ernesto Zedillo lanzó una nueva estrategia para encarar el levantamiento y las ONG. Las principales rasgos de esta nueva estrategia fueron: 1) formar grupos de coordinación de las tareas de varias dependencias gubernamentales, 2) restringir la participación de la CONAI (y del obispo) como instancia mediadora y fortalecer a la COCOPA, 3) endurecer las leyes (y su aplicación) respecto a las ONG y a las comunidades rebeldes, 4) lanzar una fuerte campaña

²⁷⁷ “Acteal. El planeta indignado”, *Masiosare* [suplemento dominical de *La Jornada*], 11 de enero de 1998.

²⁷⁸ Boletín UE 12-1997. Política exterior y seguridad común (14/22).

²⁷⁹ Boletín UE 1/2-1998. América Latina (10/12).

nacional e internacional de “contención informativa”, basada en las investigaciones de la PGR sobre la matanza de Acteal.

En cuanto al primer punto, se formó el Grupo de Acción Política y Social con miembros de ocho dependencias del poder Ejecutivo que participan en el gasto social programado, y el Grupo de Coordinación Chiapas, con representantes de la Secretaría de Gobernación, el Ejército, las Procuradurías Federal y Estatal y autoridades políticas de Chiapas.²⁸⁰ Los otros tres puntos son de mayor interés para el estudio, pues dieron un giro a las relaciones del gobierno con las ONG. El cambio de estrategia se hizo evidente en la transformación de la actitud gubernamental respecto a la participación de extranjeros en tareas de observación de derechos humanos; la reforma a los reglamentos de observación internacional, la severidad con que se combatió la formación de municipios autónomos, el cuestionamiento de la CONAI como instancia imparcial de mediación y la investigación de la PGR sobre la masacre de Acteal - el Libro Blanco sobre Acteal - que se convirtió en la primera postura oficial del gobierno respecto a los orígenes de la violencia en Chiapas. Estas medidas estimularon la desconfianza mutua entre el gobierno y las ONG y desataron una “guerra por la verdad” sobre las raíces de las violaciones a los derechos humanos que, aunque saludable en principio, atrajo reflectores mundiales que el obispo supo aprovechar bien. Los discursos de ambas partes se polarizaron, y se alejó más la posibilidad de colaboración entre ONG y gobierno para aminorar las tensiones en la entidad. Expondré los saldos de cada una de estas tres líneas de acción gubernamental.

²⁸⁰ Coordinación para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, Chiapas con justicia y dignidad. Memoria de acuerdos, compromisos, acciones y obras, México, Secretaría de Gobernación, 2000, p. 31.

Extranjeros en Chiapas

Desde los primeros momentos del levantamiento zapatista hubo desconfianza gubernamental respecto a la participación de extranjeros en las actividades de la diócesis y de las ONG. Baste recordar algunas noticias y declaraciones aparecidas en 1994. En la columna “Sólo para Iniciados” de Juan Bustillos Orozco, defensor radical de las alas más duras del gobierno de Carlos Salinas, se lee que “La cabeza invisible del grupo guerrillero es un sacerdote alemán que Samuel Ruiz importó seis años atrás; el cura europeo, formado en la teología de la liberación, cohabita con una ciudadana canadiense”²⁸¹. Bustillos también repartía culpas a “un grupo de sacerdotes españoles de la orden de los dominicos”, haciendo clara referencia al padre Iribarren de Ocosingo. Sin embargo, fue en 1997 y, sobre todo, 1998 cuando la presencia de extranjeros en Chiapas se volvió un tema especialmente polémico, que derivó en expulsiones masivas.

Según un alto funcionario del Instituto Nacional de Migración (INM), que ha preferido mantenerse en el anonimato, entre enero de 1994 y noviembre del 2000, el Instituto siguió la pista a 7,000 extranjeros que habían participado “en actividades de apoyo al EZLN”. Según su propia definición, el “apoyo al EZLN” iba desde “asesoría directa hasta observación de derechos humanos en algunas ONG que apoyan a los zapatistas”. En el mismo periodo, sólo 17 personas fueron expulsadas según lo establecido en la Ley General de Población (es decir por problemas en su situación migratoria) y 46 mediante la aplicación del artículo 33 constitucional²⁸²; de estas últimas, 42 eran del grupo de italianos

²⁸¹ *La Prensa*, martes 4 de enero de 1994.

²⁸² El artículo 33 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos faculta al Ejecutivo de la Unión a “hacer abandonar el territorio nacional, inmediatamente y sin necesidad de juicio previo, a todo extranjero cuya permanencia juzgue inconveniente”; sin embargo, también se estipula que “[Los extranjeros] Tienen derecho a las garantías que otorga el Capítulo I, Título I, de la presente Constitución”.

expulsados en mayo de 1998. A este total de 73 extranjeros hay que sumar alrededor de 400 extranjeros a quienes se entregó un “oficio de salida”, que es un mandato gubernamental para que abandonen el país por su propio pie y sin restricción alguna para volver a visitar México; en caso de que no obedezcan el mandato, se les expulsa y se les impide la entrada al país por cierto tiempo. Estas cifras que citó el funcionario del INM coinciden con las que han sacado a la luz las propias ONG. Por ejemplo, en una polémica publicación de la Red “todos los derechos para todos”, el Centro Miguel Agustín Pro y Global Exchange, llamada extranjeros de conciencia, se enumera a 69 extranjeros expulsados entre febrero y julio de 1998 (sin duda el periodo de mayores expulsiones), mientras que la información del INM registra 64 en el mismo lapso. La coincidencia entre ambos registros sugiere que son confiables los datos presentados.

Las expulsiones y el desmantelamiento de los municipios autónomos

El gobierno dirigió dos tipos de ataques contra los activistas católicos en Chiapas en los medios de comunicación. El primero comenzó en los primeros días del conflicto y repuntó varias veces, hasta 1997, en críticas como las siguientes: la iglesia local participa en la guerrilla, hay sacerdotes encapuchados, Samuel Ruiz trafica armas, etcétera. El segundo tipo de ataque se concentró en las simpatías internacionales de las que gozaban las ONG, católicas y no católicas. El gobierno usó esta simpatía, varias veces y en distintas formas, como argumento para despertar temores y suspicacias entre el público interesado. La simpatía internacional se volvió preocupante para el gobierno y sus voceros en los medios de comunicación, por traer “extranjeros alborotadores”, por recibir financiamiento de intereses oscuros y por poner en riesgo el derecho de autodeterminación.

Después de que el gobierno arremetió contra las cabezas del EZLN en febrero de 1995, llegaron a San Cristóbal nuevas ONG internacionales como SIPAZ, Global Exchange, y aumentaron las caravanas de Pastors for Peace, Médicos del Mundo, etcétera. En general, las ONG de San Cristóbal empezaron a recibir cada vez más visitas de extranjeros; el CDHFBC instaló las brigadas de observación para extranjeros, y los campamentos civiles por la paz. Como se ha señalado en el caso de los extranjeros que acudieron al Primer Encuentro Intercontinental contra el Neoliberalismo, organizado por el EZLN, no era raro que algunos de ellos optaran por participar en los programas de observación que organizaban el CDHFBC y el Centro de Derechos Humanos Fray Lorenzo de la Nada en Ocosingo.

El reclutamiento de extranjeros para las brigadas de observación o los campamentos civiles por la paz han funcionado desde 1995. Entre ese año y 1998, no se requirió ningún tipo de *status* migratorio particular para los extranjeros que desearan realizar actividades de observación. Se volvió frecuente que un extranjero con visa de turista participara en las actividades cotidianas de las ONG nacionales y extranjeras. En esos primeros años hubo expulsados, pero pocos; en cambio, después de la matanza de Acteal, cambió la actitud del gobierno.

Los primeros expulsados, en enero y febrero de 1998, causaron un gran revuelo entre los activistas. El gobierno decidió expulsar a dos de los extranjeros con más historia en la zona: el estadounidense Thomas Alfred Hansen y el sacerdote francés Michel Chanteau Desillères. El primero era una de las cabezas de la “Mexican Solidarity Network”, un simpatizante zapatista que, en esa etapa del conflicto, había llevado más de treinta “delegaciones humanitarias” autorizadas por el gobierno. Se le acusó de violar las leyes migratorias en visitas anteriores y se le expulsó con base en Ley General de Población, no

en el artículo 33. Hansen obtuvo un amparo en julio, pues el gobierno había violado su “garantía de audiencia” al momento de la expulsión. Esta situación enojó a las ONG, especialmente porque se les había permitido realizar sus actividades en ocasiones anteriores.²⁸³ El gobierno tampoco actuó con mucha prudencia en el caso de Michel Chanteau. El francés llevaba 34 años como párroco de Ocosingo; en la misma línea de Samuel Ruiz, era un líder muy activo en su parroquia y simpatizante del activismo social a favor de los derechos indígenas. Chanteau fue expulsado luego de que acusó, en televisión nacional, al gobierno priista de Chenalhó de la masacre de Acteal.²⁸⁴ Sacerdote y extranjero, el gobierno no dudó en expulsarlo por “realizar declaraciones políticas y actividades no autorizadas”.²⁸⁵ La diócesis y el clero “progresista” se sintieron directamente atacados y protestaron públicamente. El gobierno francés emitió una declaración oficial donde lamentaba lo sucedido.

El 23 de enero de 1998, Ernesto Zedillo, en Yucatán declaró que

Para los mexicanos y para el gobierno federal es inadmisible que haya gente que viole nuestras leyes y que esté directamente involucrada en el conflicto chiapaneco, aunque usen razones humanitarias como pretexto para lograrlo. [...] Muchos de aquellos que merodean de fuera lo hacen no para ayudar a una solución del conflicto, sino para usarlo como bandera.²⁸⁶

El 12 de abril se expulsó a otros doce extranjeros y se encarceló a siete mexicanos, asociados al Centro de Derechos Humanos Fray Lorenzo de la Nada de Ocosingo, por haber participado en la “declaración de un municipio autónomo”. Las ONG argumentaron que sólo vigilaban que se respetaran los derechos humanos de los indígenas de Taniperla,

²⁸³ *Ibid.*, p. 49.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 48-49.

²⁸⁵ Relación de Expulsados del País de 1995 a 2000, Instituto Nacional de Migración, [mimeo].

quienes decidieron fundar el municipio autónomo Flores Magón. El 24 de mayo, se expulsó a 43 italianos del ¡Ya Basta! por desobedecer al INM, que les había prohibido visitar Taniperla. Los italianos argumentaron que habían acudido ante la urgente solicitud de la gente de la comunidad, temerosa de más represalias después de que el Ejército y la policía dismantelaron su municipio autónomo y encarcelaron a muchos de su pobladores. Días después, Pierre Sané, secretario general de Amnistía Internacional, declaró al periódico *Reforma* que “[...] se observa una tendencia a arreglar el problema de Chiapas a puerta cerrada, y eso es peligroso [...] Es peligroso porque se quieren eliminar [sic] a los testigos internacionales. Y si se eliminan a los testigos internacionales, quiere decir que se tienen malas intenciones”.²⁸⁷ El 29 de abril, el director del INM acusó a e inició una investigación contra la diócesis de San Cristóbal y su Centro de Derechos Humanos por “usurpar funciones públicas”, al “autorizar” a extranjeros para que se desempeñaran como observadores de derechos humanos. Las pruebas que se mostraron en los medios eran credenciales expedidas por el CDHFBC y firmadas por Samuel Ruiz, su presidente.²⁸⁸ En mayo se emitió un comunicado especial, donde el INM estipulaba un reglamento específico para la obtención de permisos de observación para extranjeros. Las ONG consideraron que era un reglamento represivo, autoritario y xenófobo.²⁸⁹

Esta escalada en la tensión entre ONG y gobierno se reflejó también en el discurso para explicar la naturaleza de la violencia en el estado. Por un lado, las ONG no tardaron en reiterar con fuerza lo que venían diciendo desde 1994: que las expulsiones eran parte de la estrategia de contrainsurgencia y de la “guerra de baja intensidad” contra un movimiento

²⁸⁶ *La Jornada*, 24 de enero de 1998.

²⁸⁷ *Reforma*, 21 de abril de 1998.

²⁸⁸ *Extranjeros de conciencia*, op.cit., p. 25.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 24.

civil pacífico con demandas democráticas y sociales. Por su parte, el gobierno no dudó en esgrimir el argumento de la soberanía nacional para acusar, en los medios, a los extranjeros y sus aliados no gubernamentales.

Legalidad y discrecionalidad de las expulsiones

Varios extranjeros expulsados se valieron del recurso legal de amparo. Las ONG han esgrimido varios argumentos legales para defenderlos, algunos de los cuales han tenido éxito en los juzgados mexicanos. Expondré los referentes al artículo 33 constitucional y a la Ley General de Población.

En marzo de 1998, José Saramago, premio Nobel de Literatura, entró al país con visa de turista e insistió en dar entrevistas a la prensa donde, a todas luces, opinaba sobre asuntos políticos referentes a la violencia en Chiapas. A pesar de las advertencias “para respetar la ley”, Saramago no fue expulsado. Casos similares han ocurrido con personas como Oliver Stone, Alain Touraine, Danielle Mitterrand y otros “visitantes distinguidos” como Felipe González.

Las ONG han deplorado, en primer término, la discrecionalidad política en la aplicación de la ley:

Los intentos del gobierno para acomodar las declaraciones de los poderosos y famosos, mientras se expulsa a sacerdotes, observadores y trabajadores menos notables por acciones similares, demuestran la forma arbitraria y subjetiva en la que los derechos de los extranjeros en México son manejados. La aplicación del artículo 33, parece, está basada más en intereses políticos coyunturales que en la objetiva aplicación de la ley.²⁹⁰

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 33.

Las ONG han señalado también que existe una asociación directa entre los artículos 1 y 2 de la Constitución, que extienden las garantías individuales a mexicanos y extranjeros por igual, y el artículo 33, que establece el derecho de expulsión que se reserva el Estado mexicano. La tesis central es que

[...] se ha argumentado, sin base legal, que los extranjeros no pueden expresar sus ideas políticas en relación con los asuntos mexicanos. Esto es falso e ilógico, ya que el mismo texto del artículo 33 deja claro que los extranjeros tienen iguales derechos que los ciudadanos mexicanos respecto de la libertad de expresión. [...] Esto se debe a que la prohibición legal de ejercer derechos políticos se limita a los casos previstos en el artículo 34: votar, ser elegido para un puesto público, ocupar posiciones en la organización de las elecciones, ser parte de cabildos, asociarse con fines políticos, ejercer el derecho de petición en asuntos políticos, y prestar servicio militar en tiempos de paz. Fuera de estas materias, la prohibición del Artículo 33 no tiene aplicación.²⁹¹

Según esta lógica, los doce extranjeros detenidos y expulsados tras el desmantelamiento del municipio autónomo Flores Magón, en abril de 1998, construyeron su defensa. Si bien la aplicación del artículo 33 no necesita conceder audiencia al expulsado, sí requiere una sólida fundamentación legal del procedimiento. En febrero de 1999, una juez de distrito otorgó un amparo a estos extranjeros, debido a que “el gobierno no motivó lógicamente la aplicación del Artículo 33”.²⁹²

Otro de los argumentos legales de las ONG para defender a los extranjeros expulsados ha sido la poca congruencia gubernamental para decidir en qué casos aplicar la Ley General

²⁹¹ Loc. cit.

de Población y en cuáles el artículo 33. Los italianos de ¡Ya basta! son un ejemplo: los 170 que llegaron a Chiapas en mayo de 1998 tramitaron las formas migratorias número 3 (FM3), que les exigían para realizar sus actividades. El gobierno estipuló que sólo podrían visitar ciertas comunidades. Los italianos violaron esa norma al visitar una sitio prohibida: Taniperla (ex municipio autónomo Flores Magón), y se les expulsó con base en el artículo 33. Las ONG protestaron, porque todo el proceso legal se llevó según la Ley General de Población y sólo a último momento se invocó el artículo 33 de la Constitución, al tiempo que se negó el derecho de audiencia que la ley migratoria concede a cualquier extranjero. Este mismo argumento le valió un amparo al estadounidense Thomas Hansen, otorgado en julio de 1998 por haberse violado su garantía de audiencia.²⁹³

Los amparos dieron lugar a que, en mayo, el INM emitiera un comunicado oficial con nuevos requisitos migratorios para los observadores no gubernamentales.²⁹⁴ Este comunicado estableció que la visa de observador no gubernamental debía tramitarse con 30 días de anticipación, para permanecer por un plazo máximo de diez días; las prórrogas quedarían a discreción del titular del INM. Los requisitos para la solicitud eran la escritura constitutiva de la ONG a la que pertenecieran los observadores, que debería probar una antigüedad de cinco años o más o, en su defecto, su *status* consultivo en el Consejo Económico y Social de la ONU; plan de trabajo que estipulara las instituciones y localidades que se deseaba visitar, certificados donde se probara que los extranjeros pertenecían a la ONG y que tenían experiencia previa en actividades relacionadas con la observación, copia del boleto aéreo; y, dado el caso, copia de la invitación y del acta

²⁹² *Ibid.*, p. 34.

²⁹³ *Ibid.*, p. 49.

constitutiva de la ONG mexicana que los invitó a participar. En la forma migratoria quedarían estipulados los lugares específicos por visitar; toda violación de la agenda permitida sería razón suficiente para revocar el permiso.²⁹⁵ Una vez más, esto fue una reacción tardía para controlar algo que el gobierno había tolerado durante mucho tiempo.

Entre 1998 y 2000, se usaron dos nuevos argumentos contra la nueva reglamentación de observadores no gubernamentales. En primer término, las nuevas condiciones empezaron a aplicarse de inmediato, antes de su publicación en el *Diario Oficial de la Federación*, el 14 de octubre de 1998; este error de procedimiento les ganó un amparo preventivo contra una posible expulsión a varios miembros de la “Mexico Solidarity Network”, quienes declararon que el reglamento de observadores no se había publicado en el *Diario Oficial de la Federación*, por ende su aplicación era anticonstitucional y, a falta de reglas claras, la mejor opción era entrar con visa de turista. La Secretaría de Gobernación y el INM no quisieron agrandar el problema, y los extranjeros cumplieron sus objetivos.²⁹⁶ Por otro lado, las ONG interpretaron el derecho al libre tránsito como una garantía individual de los extranjeros y, por lo tanto, señalaron como anticonstitucionales las restricciones del nuevo reglamento de observadores. Si bien el artículo 11 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos estipula que este derecho está subordinado “a las limitaciones que impongan las leyes sobre emigración e inmigración”, las ONG basaron su denuncia en que esas limitaciones deberían ser parte de

²⁹⁴ Dicho reglamento fue cancelado pocos días después de la toma de posesión del presidente Vicente Fox (diciembre del 2000), como gesto de buena voluntad hacia las ONG preocupadas por los asuntos de Chiapas y hacia el EZLN.

²⁹⁵ *Diario Oficial de la Federación*, 14 de octubre de 1998. [Circular No. INM/001/98, “Reglas a las que se sujetará el permiso de internación para visitantes miembros de organizaciones no gubernamentales interesados en conocer *in situ* la vigencia de los derechos humanos”.]

²⁹⁶ *extranjeros de conciencia*, *op.cit.*, p. 56.

una ley que aprobara el Congreso de la Unión, no el producto de un reglamento administrativo.

Ninguna de las leyes en cuestión se modificó en el gobierno de Ernesto Zedillo; las instituciones de justicia dieron cauce legal a las demandas de las ONG y los extranjeros. No se puede decir que el gobierno haya fracasado en cuanto a su manejo legal de las expulsiones. Sin embargo, después de los líos legales y las protestas de ONG internacionales, el gobierno sí moderó la cantidad de expulsiones para evitar conflictos. Ya no volvió a usar el artículo 33, ni se embarcó en juicios de expulsión con base en la Ley General de Población. Prefirió limitarse a la forma más discreta y menos problemática: los oficios de salida. Como se ha explicado, estos oficios son una invitación a que un extranjero abandone el país, antes de una fecha específica, sin ningún tipo de restricción sobre futuras visitas. Estos oficios no eran conflictivos, pues el INM solía expedirlos con la misma fecha límite que la expiración de la visa otorgada al extranjero. Este cambio en las estrategias legales del gobierno pueden explicarse como producto de la presión internacional o del temor a causar más revuelo político interno cuando preferían discreción en el asunto de Chiapas. De cualquier manera, después de la matanza de Acteal, la estrategia gubernamental respecto a las tareas de observación, así como el endurecimiento de la aplicación de la ley contra la formación de municipios autónomos, dio pretexto para que la red de defensores de los derechos humanos alzara la voz y fortaleciera sus denuncias dentro y fuera de México. El modo errático y tardío del gobierno para aplicar su nueva estrategia tampoco aplacó a las ONG.

El Libro Blanco de Acteal

Quizá la fuente de mayores conflictos y desconfianza entre las ONG y el gobierno mexicano haya sido al uso estratégico de la información; y no me refiero simplemente a que las ONG difundían sus denuncias con tremenda eficiencia, sino a los contenidos de las mismas. En efecto, la información que presentaban las ONG en su retórica no sólo “informaban sobre los hechos”, sino que les imprimían un tono dramático favorable para la movilización de públicos que, muchas veces, estaban lejos de los acontecimientos. Keck y Sikkink han llamado “política simbólica” este fenómeno comunicativo y señalan que

Para que la información que producen las redes sea creíble, debe ser confiable y estar bien documentada. Para que atraiga la atención, debe ser oportuna y dramática. A veces estos múltiples propósitos de la política de la información chocan entre sí; no obstante, parece que tanto la credibilidad como el dramatismo son esenciales en una estrategia que se propone convencer al público y a los políticos para que cambien de manera de pensar.²⁹⁷

El corazón de las diferencias está cifrado en el debate sobre la existencia o inexistencia de una “guerra de baja intensidad”. En otras palabras, existen discrepancias respecto a si el gobierno federal, el priísmo local y el ejército han provocado la violencia mediante el uso velado de estrategias de guerra contra la inconformidad social. Para entender las tácticas retóricas del gobierno y de las ONG, conviene preguntar las diferencias fundamentales

²⁹⁷ Activistas sin..., pp. 41, 44-45.

detrás de las posturas de cada uno. A mimodo de ver, en tanto las ONG (lo mismo que el obispo) fincan su postura en la creencia de que un sistema político autoritario es el origen de las violaciones a los derechos humanos y de la violencia en general, el gobierno se ha esforzado - aunque tarde - por sacudirse las acusaciones demostrando que la violencia y las violaciones a los derechos humanos tienen su causa en viejas rencillas acumuladas en el mundo indígena. De ahú que, por eso, en las evaluaciones sobre los derechos humanos en Chiapas, los discursos se polarizan entre los extremos del origen local-social y el origen gubernamental de la violencia.

La Procuraduría General de la República publicó su investigación sobre la matanza de diciembre de 1997 bajo el título de Libro Blanco sobre Acteal, Chiapas. Finalmente, una investigación gubernamental, exhaustiva, *in situ*, con fuentes de primera mano e independiente de la CNDH, se publicó y se puso a disposición del público en general.²⁹⁸ La PGR hizo un análisis de “los elementos que hicieron posible la matanza”; en otras palabras, trató de poner en contexto la violencia en el municipio de Chenalhó para exhibir en perspectiva la matanza. En el texto, se relatan agravios mutuos entre grupos “identificados como simpatizantes priistas [miembros del PRI], “cardenistas” [miembros del Partido Cardenista] y zapatistas, además del grupo denominado “Sociedad Civil Las Abejas” [muy vinculado a la diócesis, al cual pertenecían las personas masacradas en Acteal]”.²⁹⁹ El informe hace un recuento sumario de pugnas políticas derivadas de la aparición de dos grupos opuestos de caciques, de las disputas entre comunidades por una mina de arena en San José Majomut, de la creación del municipio autónomo filozapatista de Polhó y de una serie de agravios recíprocos (muertes, allanamientos, trabas al libre tránsito, etcétera) que

²⁹⁸ Se podía obtener una copia en varias páginas de internet gubernamentales; con seguridad en la página de la PGR y en la de la SRE.

se sumaron a un pésimo desempeño de la administración de justicia en el municipio.³⁰⁰ La propia PGR hizo un resumen de las causas de la violencia en las últimas páginas de su informe. He aquí unos extractos representativos:

- “Además de poseer grandes valores comunitarios, la idiosincrasia indígena presenta una actitud de intolerancia cuando se trata de resolver conflictos contra una minoría disidente y de respetar sus derechos humanos. Si a ello se agrega la persistente ausencia de un Estado de Derecho en la zona, es posible conocer la lógica que ha impulsado a las comunidades a resolver los conflictos a su [sic] interior a través de diferentes formas de violencia[...]”.
- “[...] el crecimiento de Polhó y de su cacique Javier Ruiz Hernández planteó una disputa política al predominio tradicional de San Pedro y Los Chorros[...] Como se ha visto, las discrepancias llevaron a la creación de un ayuntamiento paralelo en Polhó, instalado por Javier Ruiz Hernández al no obtener la Presidencia Municipal de Chenalhó”.
- “Asimismo, se debe recordar que antes del 22 de diciembre de 1997, habían sido asesinados 15 simpatizantes priístas, 3 simpatizantes del Partido Cardenista, 4 simpatizantes perredistas y un simpatizante zapatista”.
- “Ante la falta de procuración de justicia en Chenalhó y de políticas firmes de seguridad pública, los simpatizantes del Ayuntamiento Constitucional y los miembros del Partido Cardenista formaron en cada comunidad sus propias

²⁹⁹ Libro Blanco sobre Acteal, Chiapas, PGR, 1998, p. 11.

³⁰⁰ Ibid., *passim*.

“Comisiones de Seguridad y Vigilancia”, para resguardar el orden y protegerse ante la presencia de las bases de apoyo del EZLN en el municipio”.

- **“Es absolutamente injustificable que elementos de la seguridad pública se hayan involucrado en la actuación, e incluso en el equipamiento de estas comisiones de seguridad y vigilancia[...] [Esto] coadyuvó a que se diera la agresión en Acteal”.³⁰¹**

En resumen, la postura de la PGR y del poder Ejecutivo frente a los hechos en Acteal es que fue “un acto de barbarie originado sin duda en una confrontación de años entre partes social y políticamente antagónicas en el municipio de Chenalhó”; “es también una consecuencia indirecta de la existencia de un grupo armado (el EZLN) que opera en varias comunidades de Chenalhó desde 1995”, y “se dio por la falta de presencia de las instituciones de procuración de justicia, y el desentendimiento de las autoridades locales responsables de su impartición”.³⁰²

Esta información es suficiente para subrayar los rasgos más importantes de la postura del gobierno, que se repetirían constantemente en conferencias de prensa y audiencias internacionales: 1) la violencia tiene su origen en problemas intercomunitarios surgidos de la “idiosincrasia indígena” o de sus “usos y costumbres”³⁰³, 2) el EZLN es una fuerza que ha venido a magnificar las tensiones, 3) las autoridades locales no han sabido instaurar un “Estado de Derecho” que canalice el conflicto por vías institucionales y 4) no hay grupos que sean víctimas y otros victimarios, todos han agraviado y han sido agraviados. Subrayar la descomposición social local es sin duda un argumento importante para entender la

³⁰¹ Extractos obtenidos de *ibid.*, pp. 93-95.

³⁰² *Ibid.*, p. 123.

³⁰³ Ambas expresiones son recurrentes en el texto presentado por la PGR.

violencia; sin embargo, es una explicación incompleta, porque se niega a mirar el conflicto en una dimensión política mayor, en un contexto de política federal.

Por su parte, el CDHFBC sitúa los hechos de Acteal “dentro de un contexto de paramilitarización que se presenta en diferentes regiones de Chiapas desde hace tiempo”. Según el propio centro, esa paramilitarización “se inscribe, asimismo, dentro de un contexto de contrainsurgencia, del tipo de guerra de baja intensidad, en que los grupos paramilitares (los que son fomentados y apoyados por instituciones del Estado y operan en coordinación y bajo el amparo de fuerzas militares y policiacas) son un importante factor para desestabilizar y debilitar a la base civil del movimiento insurgente, la cual es el blanco de sus ataques”.³⁰⁴ El ProDH planteó, poco después de Acteal, una serie de preguntas sobre los paramilitares, que consideraba fundamentales: ¿Quién los armó? ¿Dónde y quiénes los capacitaron? ¿A qué estrategia obedece su formación?, las cuales responde:

En México prácticamente se ha demostrado ya la vinculación entre los paramilitares chiapanecos y, por lo menos, el gobierno del estado y los cuerpos de seguridad pública del mismo. Hay, además, testimonios del entrenamiento que militares y ex militares han dado a algunos de estos grupos “civiles” contrainsurgentes. En ellos existen cadenas de mando y disciplina de característica militar.³⁰⁵

Las preguntas sobre el origen de las armas (cuernos de chivo) y el adiestramiento son muy típicas de las diferencias de enfoque entre el gobierno y las ONG. Por un lado, la PGR lo atribuye, sin prueba clara, a una oscura red de contrabando ligada a las luchas políticas

³⁰⁴ CDHFBC, Informe para el Relator Especial sobre ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias de la ONU, enero de 1998, San Cristóbal de las Casas, p. 1, n.1.

³⁰⁵ Chiapas. La guerra en curso, México, ProDH, 1998, p. 13.

de los expulsados de San Juan Chamula, quienes venden esas armas en diez mil pesos.³⁰⁶ Además subraya que, en tanto los grupos armados zapatistas de Chenalhó sí reciben adiestramiento especial³⁰⁷, los grupos armados ligados al ayuntamiento pagan las armas de su bolsillo y no son “organizados, articulados ni financiados por el Ejército Mexicano ni por otras instancias gubernamentales, sino que su gestación y organización responde [sic] a una lógica interna determinada por la confrontación [sic], entre las comunidades y dentro de las comunidades, con las bases de apoyo zapatista”.³⁰⁸ Por otro lado, las ONG no dudan en citar testimonios que involucran a la policía del estado o, incluso, al Ejército. En esta lógica, el objetivo primario de las ONG es demostrar en demostrar que existe una “guerra de baja intensidad” (GBI) orquestada desde las esferas más altas del poder político. Esta GBI, explican, sigue los lineamientos establecidos por el Manual de Guerra Irregular editado por el ejército mexicano en 1995, que adaptó, en Fort Bening, el General Mario Renán Castillo. Según el CDHFBC, el extenso manual

define una serie de operaciones tácticas ofensivas, psicológicas y de inteligencia destinadas a tres objetivos fundamentales: en el nivel político, a romper la relación de apoyo entre la población y el grupo insurgente; en el nivel estratégico, a destruir la voluntad de combate de la insurgencia y lograr su aislamiento; y en el nivel táctico, a destruir y/o desorganizar la estrategia político-militar del grupo insurgente.³⁰⁹

Ese manual, según informa el CDHFBC, recomienda una serie de operaciones de contraguerrilla rural y urbana que han sido puestas en práctica en Chiapas. Primero, las

³⁰⁶ PGR, *op.cit.*, pp. 43-44, 60.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 44.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 56.

fuerzas de Grupos Aerotransportados de Fuerzas Especiales (GAFE) se han adiestrado en Estados Unidos para tener la capacidad de intervención rápida que indica el manual; también una serie de compras de armamento especial responde a la necesidad de fortalecer los GAFE. En segundo lugar, las Bases de Operación Mixta (BOM), que agrupan en campamentos itinerantes al Ejército Mexicano, la Policía Judicial Estatal y el Instituto Nacional de Migración, son pieza clave para controlar a los extranjeros, para llevar a cabo detenciones arbitrarias, acciones de hostigamiento, amenazas, acciones conjuntas con grupos paramilitares, desmantelamiento de municipios autónomos zapatistas e, incluso, perpetrar ejecuciones extrajudiciales.³¹⁰ En tercer y último lugar, las ONG aseguran que “el uso de recursos económicos para polarizar las divisiones en las comunidades indígenas” se ha acentuado, y que esas polarizaciones dan el pretexto perfecto para que se militarice la zona con el aparente fin de restaurar el “Estado de Derecho”. El objetivo de esta guerra de baja intensidad (basada en mantener grupos paramilitares y en alimentar el conflicto entre comunidades indígenas) es, según el ProDH,

- Minar a [sic] la base social zapatista, generando climas de violencia y terror, sin manchar al Ejército en el camino.
- Contar con una fuerza armada de contención en zonas zapatistas, en caso de un enfrentamiento armado en las Cañadas.
- Arrinconar al EZLN y separarlo de sus bases sociales.
- Otorgar un justificativo al Ejército para intervenir como fuerza “pacificadora” y “restauradora del orden”.³¹¹

³⁰⁹ La Guerra en Chiapas. ¿Incidente en la historia?, San Cristóbal de las Casas, 2000, p. 29.

³¹⁰ Ibid., pp. 31-34.

De todo lo anterior, podemos extraer los principales puntos de la evaluación de las ONG católicas para explicar las raíces de la violencia y de las violaciones a los derechos humanos en Chiapas: 1) los niveles de violencia a los que han llegado los indígenas no son producto de sus propias diferencias, sino de una polarización provocada por el gobierno; 2) la violencia se genera en los gobiernos priistas local y estatal y en el Ejército federal; 3) el victimario es el gobierno y las víctimas de las violaciones son los zapatistas y la población civil más vejada por los cacicazgos priistas, con derecho a sentirse inconformes con su opresión.

De esta manera, el discurso “no gubernamental” adquiría un tono “antigubernamental” que lo arrastraba a denunciar el “autoritarismo” del régimen político mexicano, al que acusaba de esconder sus abusos contra la población. La radicalización de los discursos de ambas partes hizo de la discusión una pelea por el monopolio de la verdad, en vez de un ejercicio de entendimiento para elucidarla. Ya no era un debate sobre los hechos sino una guerra de interpretaciones sobre la verdadera naturaleza de la violencia: un conflicto producto de la opresión política o un producto de la descomposición social.

¿Por qué se polarizaron las posturas y aumentó la desconfianza?

Para terminar con el asunto de la “guerra por la verdad”, quiero volver a las posibles causas, del choque de discursos entre el obispo (las ONG) y el gobierno de la República. Estas causas son de tres tipos: doctrinales, de conveniencia política y de circunstancia.

En primer lugar, la radicalización de la postura católica obedece en parte a la “doctrina social” con que el catolicismo “intransigente” entiende la sociedad y la política.

³¹¹ Chiapas. *La Guerra en curso*, ProDH, 1998, p. 16.

En principio, la concepción ampliada de los derechos humanos se mezcló con premisas del catolicismo social que hacen hincapié en la visión del débil frente al poderoso, del pobre frente al rico, y no en una perspectiva de lo legal frente a lo ilegal, o que diera prioridad a las instituciones sobre el desorden y la desobediencia civil. Ideas de este tipo fueron las que condujeron a Samuel Ruiz y a las ONG católicas a “acompañar a los indígenas en su lucha por la dignidad”. Además de lo anterior, la idealización del indio y de su forma de vida, sustentada en el “giro antropológico” de las reflexiones teológicas en los años setenta, en la “teología indígena” y en lo que Julio Ríos ha llamado “indígena como modelo” en el pensamiento de Samuel Ruiz, explica las posturas de las ONG. Julio Ríos ha ahondado en estos temas y, en un estudio sobre Ruiz, ha descrito que la idea de “lo indígena” sufrió un proceso acumulativo: primero fue un problema, luego una esperanza, después una víctima y finalmente un modelo moral del que el mundo moderno debe aprender lecciones. No sin ironía, Julio Ríos resume este último momento del concepto de “lo indígena” en ideología que defiende el obispo del sureste:

son los valores indígenas la principal aportación de estos grupos étnicos al mundo. En especial, la experiencia de su vida comunitaria que tanta falta hace en un mundo cada vez más individualista[...] La cultura occidental es individualista, egoísta, acapara riquezas y promueve la pobreza, busca la tierra como mercancía, se siente dueña de la naturaleza y no vive en armonía con ella, es dualista pues separa la materia del espíritu; mientras que la cultura indígena es comunitaria y solidaria, busca la justicia social, se interesa por el territorio, no la tierra, el hombre forma parte de la naturaleza

y vive en armonía con ella, es monista pues la materia y el espíritu se funden en el hombre.³¹²

De ahí que los grupos de católicos cercanos a Samuel Ruiz y a otros jerarcas de la Iglesia hayan adoptado un esquema psicológico e ideológico, según el cual dejar hablar a los indígenas en Chiapas, en México y en el mundo es un deber ético, casi un mandato divino, pues su mensaje es ejemplo para el mundo moderno y liberal. Con estas premisas, es normal que el gobierno y los activistas católicos discreparan en la dimensión que debía tomar el conflicto y respecto a si los usos y costumbres indígenas eran fuente de armonía o de violencia. También la idea del catolicismo local de que los indios no eran malos, sino que se corrompieron a partir de las imposiciones culturales del mundo occidental, incidió en las ONG. Baste este párrafo de Herman Bellinghausen, que el ProDH hizo suyo para sintetizar los hechos de Acteal:

Los agraviados los llaman priístas, pero no precisamente es así. Muchas comunidades priístas son inocentes del ataque. Se trata, sencillamente, de las bandas armadas que recibieron entrenamiento militar, putas y pornografía con el apoyo del ayuntamiento constitucional de Chenalhó. Jóvenes entrenados. Transformados. Que atacaron en una fecha estratégica³¹³

En segundo lugar, hay razones estratégicas para explicar por qué ni el gobierno ni las ONG apostaron a conciliar ambas evaluaciones y no colaborar en el esclarecimiento de las violaciones de los derechos humanos. Como ya mencioné, las redes de ONG necesitan un tono estridente y de denuncia para mantener firmes sus redes de apoyo, convertir la información que recaban en noticia e, incluso, justificar el financiamiento que reciben. La

³¹² Julio Ríos, El indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas.

lógica comunicativa de las redes se acompaña de un apego radical al marco normativo que sustenta sus actividades, en este caso los derechos humanos. Es una política de buenos y malos, donde la certeza de los principios que se defienden jamás debe flaquear. De ahí que los defensores de los derechos humanos asociados en redes mundiales no se permitan, al menos en el discurso, negociar con la maldad. Cualquier violación se considera motivo suficiente para denunciarla y combatirla a toda voz y en todos lados. Para cada violación debe haber un culpable y debe ser castigado. Las ONG interpretan los datos y los testimonios de personas afectadas; esto significa que suelen enmarcarlos “de manera sencilla en términos de bien y mal, porque su finalidad es persuadir a la gente y estimularla para que actúe”.³¹⁴ Por este motivo, su sobrevivencia requiere mantener un tono radical y no apostar a la colaboración. Este mecanismo puede volverse problemático en circunstancias políticas complejas. Cuando la situación de descomposición social y enfrentamiento político ha llegado al punto donde no es claro quién es el culpable de la violencia, señalar a toda voz a un culpable y a una víctima puede polarizar aún más los conflictos en lugar de solucionarlos. De ahí se desprende la dificultad para que un defensor radical de los derechos humanos sea, al mismo tiempo, un mediador político que busca solución a los conflictos, como Samuel Ruiz, y se explica que las tensiones con el gobierno respondieran no sólo al hecho de que las ONG hicieran cabildeos internacionales: la “política simbólica” de éstas era, en sí misma, un motivo de desconfianza entre el gobierno y las ONG.

[Tesis], México, Centro de Investigación y Docencia Económica, 2000, p. 76.

³¹³ Chiapas la guerra en curso..., p. 12.

³¹⁴ Margaret Keck and Kathryn Sikkink, “Las redes transnacionales de defensa en la política internacional y regionales”, p. 13.

La estrategia oficial no era del todo clara. Si en un principio el objetivo era mantener el tema de los derechos humanos fuera del debate sobre Chiapas, se puede decir que el gobierno perdió la partida; sin embargo, su poca precisión inicial respecto a las violaciones de los derechos humanos le dio oportunidad para avanzar la parte de la estrategia: la consolidación de la presencia militar y el mantenimiento de una supuesta voluntad de diálogo y de negociación que le evitara acusaciones de represor. Ambas líneas de acción se hubieran visto mermadas si el gobierno hubiera caído en “dimes y diretes” respecto a las acusaciones en su contra. No obstante, después de Acteal, el gobierno tuvo que entrar finalmente a la discusión concreta de los derechos humanos (en los términos que ya habían impuesto las ONG) y defenderse en un ambiente de fuertes ataques. El gobierno decidió terminar con su discreción, liquidar sus compromisos con el obispo mediador y cuestionar la legitimidad que habían ganado las ONG como fuentes de información; en esta nueva circunstancia ya no era posible elegir la reconciliación, pues el hecho de ceder, aunque fuera un poco, frente a las acusaciones de las ONG habría sido como aceptar culpa, ante los ojos del mundo, por lo que no había hecho. La tardanza con que el gobierno entró a la discusión, y lo errático de sus actitudes previas, volvieron casi imposible que pudiera conciliar su postura con la de las ONG. Si el estado hubiera hablado de derechos humanos desde el comienzo, quizá hubiera ayudado a evitar la radicalización de las posturas.

Por último, razones circunstanciales han favorecido la “guerra por la verdad”. Las ONG, la diócesis de San Cristóbal y los observadores internacionales ligados a ellas no han denunciado con el mismo énfasis la violencia de todos los grupos implicados en el enfrentamiento por dos razones de circunstancia: la larga duración de un conflicto aparentemente estático y la poca eficiencia de los organismos estatales defensores de los derechos humanos. La ineficiencia de la CNDH para investigar y poner en evidencia a la

Secretaría de la Defensa Nacional ha propiciado que el ejército se vuelva objeto de los ataques ONG que deploran la impunidad con que operaban los militares y los silencios selectivos de la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

En cuanto a la primera razón, Herbert Kelman ha escrito que “en relaciones conflictivas intensas, el curso natural de la interacción tiende a reforzar y profundizar el conflicto”.³¹⁵ En Chiapas, las ONG y el gobierno no han sabido superar esta mecánica propia de los conflictos largos que no parecen tener solución clara. Sergio Aguayo, si bien reconoce la utilidad de las acciones de las ONG católicas para evitar más hechos como el de Acteal, deplora que “los enfoques, estrategias y el trabajo en general siguen anclados en las primeras etapas del conflicto, cuando la denuncia era la prioridad para frenar las violaciones a los derechos humanos”. El presidente de la Academia Mexicana de Derechos Humanos llama a las ONG y a la CNDH a que funcionen como mediadores neutrales e insiste en que “es desalentadora la poca atención que se está poniendo a la construcción de espacios de neutralidad y humanitarismo, esenciales para reducir el conflicto y hacer viable -en algún futuro todavía impreciso- una solución negociada”.³¹⁶

Finalmente, aunque la CNDH haya realizado un trabajo excelente en cuanto a la sistematización e investigación de las quejas recibidas en Chiapas entre 1994 y 2000, no ha sabido precisar la participación del Ejército Federal en las violaciones. De las 1,368 quejas que ha recibido, ha aceptado 573 como denuncias fundamentadas de presuntas violaciones. De estas quejas, el 44% hace referencia a la Secretaría de la Defensa Nacional como principal perpetrador. Sin embargo, del total de 48 recomendaciones hechas por la CNDH

³¹⁵ Cit. En Sergio Aguayo Quezada y Helena Hofbauer, “Chiapas: el laberinto de los derechos humanos”, *Este País*, núm. 100, julio de 1999, p. 46.

³¹⁶ *Loc.cit.*

entre 1994 y 2000, ninguna ha estado dirigida a las autoridades militares.³¹⁷ Esta incongruencia en los números lleva a pensar que el problema, en palabras de Aguayo y Hofbauer, “no es uno de ignorancia de la CNDH, sino de indiferencia y, para algunos observadores, de complicidad”. Éste es un argumento que también ayuda a entender por qué las ONG, a falata de llamadas de atención de la CNDH, han reafirmado que el ejército es el principal violador de los derechos humanos en Chiapas, en función de una estrategia de contrainsurgencia y una guerra de baja intensidad.

Todos estos factores, en una forma u otra, han creado un ambiente de enemistad más que de colaboración para discutir los problemas de la entidad y acordar estrategias de vigilancia y pacificación conjuntas de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales.

El fin de la intermediación episcopal

Después de un acercamiento del gobierno a la CONAI y la COCOPA con miras a establecer las estrategias para reanudar el diálogo tras la matanza de Acteal, el representante del gobierno solicitó a la CONAI que explicara “el desvío de su compromiso de neutralidad”. El gobierno la acusaba de asumir “la defensa de las posiciones de una de las partes en conflicto, el EZLN, solicitando incluso la intervención de gobiernos extranjeros para presionar al Gobierno Mexicano”.³¹⁸ El 7 de junio de 1998, la CONAI se autodisolvió argumentando que existía una constante y creciente agresión gubernamental contra la diócesis, contra la persona de Ruiz y contra los esfuerzos de intermediación. La agresión, según el obispo,

³¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

³¹⁸ Coordinación para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, *op.cit.*, p. 65.

se ha concretizado en numerosas acciones como la expulsión de siete sacerdotes por falsas acusaciones ; negación práctica de residencia a los agentes de pastoral extranjeros; encarcelamiento de cuatro sacerdotes acusados falsamente y con franca violación de sus derechos humanos; el cierre de cerca de 40 templos; órdenes de aprehensión a numerosos sacerdotes, religiosas y misioneros, y presión a campesinos para que afirmen que la diócesis les entrega armas.³¹⁹

Las tensiones por las discrepancias entre gobierno y ONG se sumaron a la desconfianza de las autoridades federales frente a la institución de intermediación que encabezada el obispo Ruiz. La duplicidad de funciones de obispo, mediador a la vez que defensor de los derechos humanos, se volvió insostenible. Estas dos tareas que en principio pueden parecer perfectamente compatibles no lo eran tanto, y una terminó por estorbar a la otra. Esta situación puede explicarse a partir del tipo de defensa de los derechos humanos que hacía el obispo. Era una defensa radical, sin concesiones a las complejas circunstancias políticas y sociales en que ocurrían las violaciones. Además de que las denuncias se hacían por canales de presión política ajenos a los procesos de diálogo y negociación, también adquirieron un tono “antigubernamental” que disgustaba al Estado. Tanto el obispo Ruiz como las ONG católicas y sus asociados internacionales construyeron un discurso extremista opuesto a la postura oficial del gobierno. Según esta lógica, el gobierno mexicano optó por desconocer al obispo como mediador legítimo y por contestar de manera enérgica el discurso de las ONG sobre la violencia en Chiapas.

³¹⁹ “ Se disuelve Conai ante la ‘estrategia oficial de guerra’”, La Jornada, 8 de junio de 1998.

2. La jerarquía mexicana frente a los activistas católicos

Es interesante que en el reporte sexenal que publicó la Coordinación para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, de la Secretaría de Gobernación, se mencione a la Iglesia Católica sólo en la sección de “Acción Internacional”, que relata lo siguiente:

La representación del Vaticano en México en la persona del Nuncio, Monseñor Justo Mullor, mantuvo un interés permanente sobre el desarrollo del conflicto en Chiapas, lo que motivó diversos encuentros con el Coordinador para el Diálogo, así como la visita de éste a la Santa Sede para una entrevista en diciembre de 1998 con el Papa Juan Pablo II, Monseñor Re, Secretario para asuntos Generales, y Monseñor Tauran, Secretario para Relaciones con los Estados, y otros miembros de la jerarquía Vaticana, así como representantes de diversas órdenes religiosas para exponer los alcances y objetivos de la estrategia gubernamental.³²⁰

Más adelante, el documento describe las actividades que realizó el Coordinador para el Diálogo [Emilio Rabasa] en el Vaticano del 2 al 4 de diciembre de 1998. Destacan la cena con 120 sacerdotes mexicanos que estudian en las Universidades Pontificias de Roma, el “Café” con dos sacerdotes dominicos, una de las órdenes más activas en la zona del conflicto, y la entrevista con Monseñor François X. Nguyen Van Thuan, presidente del Pontificio Consejo de Justicia y Paz.³²¹ El antecesor y amigo de Nguyen Van Thuan, Roger Etchegaray, defendió a Ruiz en el Vaticano cuando Girolamo Prigione buscó su destitución a finales de 1993. Tradicionalmente, el presidente de Justicia y Paz es el que se preocupa

³²⁰ Coordinación para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, *op.cit.*, p. 115.

por los derechos humanos en el mundo, y tanto el actual como el anterior son conocidos por su afinidad al activismo eclesiástico en zonas marginadas y violentas. La visita de Rabasa al Vaticano y sus numerosas entrevistas sugieren que el gobierno mexicano puso especial énfasis en tratar el asunto de Ruiz en la Santa Sede. La falta de contactos políticos de la Coordinación para el Diálogo con la jerarquía católica en México, en contraste con la notoriedad de los acercamientos con el Vaticano y sus representantes, sugiere que los asuntos políticos relacionados con las actividades de la Iglesia en Chiapas se atendían mucho en el Vaticano que en México, al menos en lo que se refiere a la relación formal entre el Estado y la Iglesia. Otro dato que apoya esta conjetura es el cambio en la postura de la Conferencia del Episcopado Mexicano respecto a Ruiz. Las declaraciones, justo después del levantamiento zapatista, eran de franco apoyo, pero después se fueron moderando tanto hasta dar paso al silencio y, en ocasiones, a la crítica velada.

La Conferencia del Episcopado se mantuvo al margen de los oficios del Nuncio Prigione para destituir a Samuel Ruiz en noviembre de 1993. En esas fechas la Conferencia, por conducto del nuncio, le envió un comunicado al obispo diciéndole que “no nos toca conocer ni juzgar las causas por las cuales interviene el Santo Padre. Deseamos en todo momento guardar la unidad entre nosotros y con la sede Apostólica. Confiamos plenamente en la decisión del Santo Padre, iluminado por el espíritu de Dios”.³²² Poco después, la Conferencia invitaba a Ruiz a “acatar lo dispuesto por el Santo Padre”. Mientras tanto, las ONG católicas lo defendían gritando consignas fuera de la nunciatura. Sin embargo, tras el levantamiento zapatista, Ruiz volvió a gozar del apoyo de muchos obispos que estaban en postura neutral. La CEM emitió, el 12 de enero de 1994, un comunicado relativo a la

³²¹ *Ibid.*, p. 432.

³²² CEM, *Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano*, México, sin ed., 1997, p. 223.

miseria de los campesinos, donde cuestionaron el mal uso de la riqueza y el modelo económico neoliberal y defendieron a Ruiz contra las acusaciones de que su diócesis alentaba la violencia, a la vez que alabaron su trabajo en favor de los más pobres.³²³ En otro documento, del 14 de febrero, la CEM habló de la necesidad de “lograr el respeto y la promoción de los derechos humanos, sobre todo de los más pobres y débiles”. Este tono se mantuvo durante todo el año. No obstante el apoyo relativo a Samuel Ruiz fue disminuyendo con el paso del tiempo. Por ejemplo, el 12 de enero de 1995, una orientación pastoral de la CEM se preguntaba si los indígenas eran manipulados, quién financiaba el movimiento y si había intereses internacionales involucrados en el conflicto. El documento termina diciendo:

Estos interrogantes se hacen tanto más agudos cuanto que las demandas iniciales, fundadas en derechos humanos legítimos: salud, alimentación, educación, respeto a las propias tradiciones, etc. Se han ido convirtiendo cada vez más en exigencias de corte político y partidista. De conflicto local se pretende convertirlo en nacional.³²⁴

Estas declaraciones discrepaban, a todas luces, de la idea que tenían sobre el conflicto el obispo y las ONG católicas. Además, la CEM sugería a Ruiz moderar su participación política al recordarle que “toda actividad pastoral deberá estar encaminada a la salvación de las almas, suprema ley de la Iglesia”. A las órdenes religiosas de la zona (léase jesuitas y dominicos), la CEM les recordaba que “las ciencias sociales, políticas y económicas son útiles y necesarias, pero deben estar animadas por la caridad para que no

³²³ *Ibid.*, p. 231. Véase también el documento de la página 283 donde se defiende al obispo y al Centro Nacional de las Misiones Indígenas, A.C. de acusaciones de compra de armas.

³²⁴ *Ibid.*, p. 308.

degeneren en ideología y esclavicen al hombre”.³²⁵ A partir de ese momento hubo muy pocos mensajes de la Conferencia del Episcopado que hablaran de Chiapas, de Ruiz o de las ONG en el estado (tres o cuatro), y todos mantuvieron un tono de imparcialidad entre la postura del gobierno y la de la diócesis y las ONG, siempre sopesando argumentos y dándoles la razón a ambos. Esta actitud prevaleció a pesar de que siempre hubo obispos, especialmente los de la región pastoral Pacífico Sur, que seguían siendo fieles, al igual que en décadas pasadas, a Ruiz y a su tipo de pastoral social.

Este alejamiento de la mayoría de altos jerarcas católicos mexicanos de los problemas de Chiapas, en favor de una mayor participación del Vaticano, se debe a varios factores. Primero, a que el tipo de activismo político transnacional que impulsaba la diócesis estaba muy lejos de la política que el grueso de la jerarquía católica sabía manejar y mucho menos controlar. Segundo, aunque al comienzo del conflicto zapatista Samuel Ruiz ganó mucha popularidad entre la jerarquía local, la larga duración de la pugna desgastó su prestigio, y empezó a convertirse en motivo de fuertes polémicas que dificultaban un acuerdo mayoritario sobre qué actitud tomar respecto a Ruiz. Tercero, la predilección de Ruiz por hacer política fuera de México facilitó que varios actores católicos en el exterior tuvieran más contacto directo con los jerarcas mexicanos. Por último, los sectores más conservadores de la jerarquía mexicana sabían que oponerse abierta o indirectamente a Samuel Ruiz significaba enfrentarse a las fuerzas civiles que en 1993 hicieron patente su capacidad de movilización y ataque público para defenderlo. Por estas razones, era más conveniente y menos conflictivo para la Iglesia atender discretamente el asunto de Samuel Ruiz y de las ONG de jesuitas y dominicos desde el Vaticano, pues se evitaba así una polarización dentro del catolicismo mexicano. Sin embargo, al conjunto del

³²⁵ *Ibid.*, p. 309.

episcopado mexicano tampoco le interesaba combatir a Ruiz, porque, entre 1994 y 1999, éste no interfirió con ningun asunto de interés eclesiástico. En 1993 Ruiz sí fue una “piedra en el zapato” para aquellos que preferían mantener una relación armoniosa con el gobierno para asegurar las reformas al *status* jurídico de las iglesias. La oposición de intereses fue tal que casi le cuesta el puesto a Ruiz. Pero, una vez logradas dichas reformas, ¿por qué iba a disgustar a los jerarcas tener algunos obispos y un buen número de católicos haciendo política desde las ONG?

La gran atención que ha puesto el Vaticano en episcopados locales con vigorosas actividades internacionales es coincidente con una transformación cualitativa de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en México. La aparición de activistas católicos en el ámbito de los derechos humanos, con múltiples actividades internacionales, ha sobrepasado el margen de acción de la jerarquía mexicana. La nueva dirección del catolicismo “progresista”, ahora bien instalado en la política “no gubernamental” que cultiva sus vínculos con el catolicismo transnacional, es un fenómeno novedoso que las cabezas de la Iglesia en México difícilmente van a poder controlar y que, seguramente, asimilaran y aprovecharan cuando así convenga.

Después de Acteal, el CEM comenzó a subir el tono de sus comunicados cuando hablaba de Chiapas. Incluso llegó a criticar la forma en que el obispo Ruiz llevaba la negociación. Las tensiones crecientes entre el obispo, las ONG y el gobierno comenzaron a afectar a la alta jerarquía. Las expulsiones de sacerdotes, el involucramiento de personas cercanas a la diócesis en la fundación de municipios autónomos y las dificultades para reanudar el diálogo, hicieron a la CEM menos tolerante de los escándalos del obispo, y sus colegas juzgaron que el tiempo de Ruiz había terminado y desestimaron su papel de intermediador social.

5. Conclusiones

El rumbo del conflicto zapatista, los intereses de Ruiz y de las ONG católicas y el sino doctrinal que arrastraban desde hacía cuatro décadas los condujeron a radicalizar sus posturas y a atacar al gobierno con virulencia. La “guerra por la verdad” que se desató, aunada a las expulsiones de sacerdotes y activistas extranjeros y a las sospechas de que la diócesis estaba involucrada en la fundación de municipios autónomos, rebasó la tolerancia del gobierno y de la alta jerarquía católica. Las acusaciones gubernamentales contra Ruiz por “parcialidad” en la intermediación y “usurpación de funciones públicas” (por firmar credenciales de “observador internacional de derechos humanos”) no significan que el obispo estuviera empezando a “portarse mal” o a transgredir límites: esto ocurría desde 1995. Pero el gobierno federal, en el último año del sexenio, tenía poco que perder si se enfrentaba al obispo, desgastaba el discurso de las ONG y ejercía presiones en México y en el Vaticano para destituirlo. Seguramente Samuel Ruiz entendió los mensajes del gobierno y de la mayoría del episcopado mexicano. En 2000, finalmente, el Vaticano lo retiró de su cargo y lo sustituyó, no por su coadjutor, sino por el obispo de Tapachula, Felipe Arizmendi Esquivel.

Dado que el Estado mexicano y la Iglesia católica habían decidido poner fin a la labor de Ruiz como mediador y defensor de los derechos humanos, y como ya se anunciaba que el Vaticano lo iba a la jubilar, la UNESCO y otras organizaciones internacionales le otorgaron algunos premios para coronar su trayectoria como defensor de los derechos humanos. El 23 de octubre de 2000, le entregaron el Premio Internacional "Simón Bolívar", compartido con Julio María Sanguinetti, expresidente de Uruguay. El 16 de septiembre de 2001 recibió el Premio Internacional de Derechos Humanos de Nuremberg, y

su candidatura para el Premio Nóbel seguía activa. Su trayectoria política terminó sin más escándalos ni intentos por recuperar el poder perdido. Una vez más, Ruiz acató las decisiones de sus superiores y le fue fiel a la institución que lo adoptó desde los 13 años. Seguramente, Ruiz siempre supo el papel que estaba desempeñando en el contexto nacional e internacional y estaba consciente de que su futuro político ya no estaba en sus manos.

CONCLUSIONES

Algunos académicos han advertido que, desde el levantamiento zapatista y la guerra de información que se desató en los años siguientes, se volvió difícil distinguir el Chiapas imaginario del Chiapas real. El comportamiento político de la Iglesia ha sido uno de los ámbitos oscurecidos por las interpretaciones parciales propias de un momento de politización acentuada. Una de las pocas preguntas que se han hecho sobre las actividades políticas del obispo Ruiz es si tuvo que ver o no en la génesis del levantamiento armado. La respuesta acostumbrada ha sido que el obispo despertó conciencias que luego decidieron su propio camino, aun a pesar de él. Esta pregunta y su respuesta son interesantes, pero insuficientes al examinar las maneras de hacer política de la Iglesia. El obispo de San Cristóbal pertenece a una institución con muchos frentes políticos y formas complejas de encararlos, y el caso del levantamiento zapatista lo confirma.

Al escribir esta tesis intenté, en primer lugar, no convertirme en un apologista del obispo y, en segundo, no escandalizarme por descubrir que la Iglesia católica hace política cotidianamente y la hace muy bien. El solo hecho de que el Vaticano mantenga en su posición a obispos “incómodos” para alimentar la red de organizaciones católicas transnacionales es evidencia de que la Iglesia no juega en un frente sino en muchos. El activismo transnacional del prelado y su condición de mediador apoya el papel de la Iglesia como actor todavía importante en el contexto internacional.

Durante el auge político de Ruiz, pudo parecer que los sectores de la Iglesia católica que habían defendido la “opción por los pobres” y las teologías postconciliares de corte más radical acumularon poder (léase autonomía) frente a los grupos dominantes de la

jerarquía. Sin embargo, debe interpretarse con cuidado el avance de estos grupos católicos previamente marginales, minoritarios y censurados en el conjunto de la Iglesia. Su orientación política y la fuerza con la que han impulsado una agenda distinta a la de los grupos dominantes no necesariamente indican que estos grupos aparentemente disidentes estén debilitando el poder central de la Iglesia, sino todo lo contrario.

Más bien ha habido un proceso de adaptación de ambos grupos a las transformaciones en las que se inscribe el catolicismo mundial. Durante el papado de Juan Pablo II se han moderado las polémicas teologías de corte político (como es el caso de la “teología indígena” y el proyecto de “iglesia autóctona” fortalecidas después del Concilio Vaticano II). Los derechos humanos han tenido un papel importante en la doctrina social de la Iglesia. La nobleza de su discurso, frente al extremismo que imagina al catolicismo como vanguardia de las transformaciones sociales, ha servido para que se aligeren las discrepancias doctrinales y la autonomía política de la disidencia eclesiástica local. Esta moderación es un fenómeno que beneficia claramente a los sectores más conservadores de la Iglesia. Por otro lado, el énfasis que Juan Pablo II ha puesto en mantener a la Iglesia como actor político internacional, así como en dotarse de una red de activistas católicos transnacionales, sí ha facilitado que personajes como Samuel Ruiz, en un fenómeno contrario a la tendencia dominante, haya ganado autonomía frente a la alta jerarquía nacional, pero no ante el Vaticano, que siguió paso a paso el desempeño político del obispo. Una vez que Samuel Ruiz y sus ONG lograron aparecer en la escena internacional como luchadores de los derechos humanos, el obispo incómodo se convirtió en un actor útil para fortalecer la posición internacional de la Iglesia, como lo desea el Vaticano.

La solidez local de las ONG es una variable fundamental para entender su desempeño político nacional e internacional, en particular su exitosa participación en una

red transnacional de defensa de los derechos humanos que, en buena medida, auspició la dimensión internacional que adquirió el conflicto zapatista. Sin la consolidación de las ONG católicas por su trabajo de años, la red transnacional de defensa de los derechos humanos no habría sido tan activa como lo fue. Así pues, el fenómeno de la transnacionalización de los actores involucrados no se debió, exclusivamente, al levantamiento armado, que más bien sirvió como catalizador de fenómenos registrados desde hacía tiempo.

He querido situar este fenómeno en el entorno que hizo a la red transnacional de derechos humanos posar su mirada en México. El universo católico no alcanza para dar cuenta de la aparición de un complejo entramado de relaciones transnacionales que han ido desarrollando ONG mexicanas de todo tipo. La apertura comercial, la transformación de las relaciones con Estados Unidos y con Europa, la flexibilización del principio de no intervención y la paulatina construcción de un régimen internacional de derechos humanos han creado un ambiente favorable para este tipo de relaciones transnacionales.

Un obispo mexicano que se convierte en protagonista de un amplio sector de activistas transnacionales es un fenómeno inédito. ¿Qué se puede esperar para el futuro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado? El catolicismo en México ha logrado impulsar nuevas estrategias de participación política con base en una conjunto de ONG muy politizadas. A pesar de que muchas de ellas son efímeras y desaparecen en cuanto se acaban el financiamiento internacional y la tutela de un jerarca eclesiástico, es improbable que el fenómeno desaparezca en conjunto. Si bien la Iglesia no puede mantener un control férreo sobre las ONG de inspiración católica, como sí pudo hacerlo sobre el movimiento de Acción Católica en los años sesenta y setenta, es muy probable que algunos jerarcas puedan servir como mediadores en los conflictos sociales en los que se involucren las ONG, o bien

articular las movilizaciones en favor de alguna causa. Hoy día las ONG católicas se están extendiendo rápidamente a todos los estados de la República mexicana y concentrando su atención en los problemas locales con mayor potencial político. Una muestra de esto es la proliferación de organizaciones dedicadas al tema de los migrantes mexicanos en Estados Unidos. Las organizaciones cercanas a las diócesis de ambos lados de la frontera han aumentado sus actividades y están recibiendo cada vez más dinero de organizaciones europeas y norteamericanas. Por ejemplo, Catholic Relief Services (la agencia de financiamiento de la conferencia del episcopado estadounidense) ha iniciado colaboración con el Centro de Derechos Humanos Fray Matías de Córdova en proyectos específicos de defensa de los derechos de los migrantes, además de mantener su ayuda al CDHFBC y a EDUPAZ en Chiapas. También la formación de cuadros para el movimiento de activistas “no gubernamentales” también ha prosperado dentro del catolicismo mexicano. La maestría en derechos humanos que imparte la Universidad Iberoamericana y la multiplicación de cursos y “talleres” para formar organizaciones locales y gestionar recursos financieros transnacionales son ejemplos de que la Iglesia no planea dejar de participar en política mediante las ONG. Así pues, el fin del *boom* mediático respecto al tema zapatista no quiere decir que el movimiento católico “no gubernamental” esté desapareciendo; al contrario, ya se han sentado las bases para que continúe creciendo y el fenómeno estará presente en la escena política del país por mucho tiempo más, una vez que ha dado un cariz complejo a las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia, que antes podían manejarse con acuerdos cupulares entre los altos jerarcas católicos y el gobierno en turno.

Si la clase política mexicana, que tanta desconfianza mostró respecto a la transnacionalización de las ONG católicas durante el levantamiento zapatista, aprendió la lección de no verla solamente como un riesgo para las instituciones políticas tradicionales,

sino como una ventana de oportunidad, es probable que pronto veamos a Rosario Robles emular la diplomacia de Madame Mitterrand y asistir a reuniones de apoyo al obispo de Los Ángeles (California) e, incluso, realizar donativos para las organizaciones católicas con tal de elevar su popularidad al defender los derechos de los migrantes mexicanos por vías alternas que eviten conflictos directos con el gobierno estadounidense.

Finalmente, quiero hacer dos generalizaciones con la esperanza de que sirvan para entender mejor a la Iglesia en general y a Samuel Ruiz en particular. Aunque no estén dirigidas a estudiar los intereses de la Iglesia y de sus miembros, creo que atinan en señalar dos ideas que los han movido y los seguirán moviendo. La primera es una aseveración sobre el comportamiento eclesialístico y la segunda es una contradicción doctrinal que ha demostrado ser muy fecunda.

En primer lugar, a pesar de las divergencias entre las prioridades y estrategias políticas del Vaticano, el episcopado mexicano y Samuel Ruiz, existe un postulado constante en el comportamiento de los tres: la Iglesia continua apostando a no renunciar a convertirse en “mediador social” y “árbitro moral”, al que las sociedades modernas y la política secularizada la han orillado. Tanto en la política internacional como en la nacional y la local, este proyecto de Iglesia y de sociedad se conserva. Los acuerdos cupulares, los concordatos y los “modus vivendi”, la fundación de ONG, la apropiación del concepto de “sociedad civil” y el apoyo a personajes como Samuel Ruiz son varias caras del mismo proyecto de intermediación social.

En segundo lugar, Jean Meyer ha descrito muy bien cómo en el corazón de catolicismo social se encuentra una ambigüedad esencial entre el radicalismo revolucionario y la paciencia conservadora. Samuel Ruiz ha sido de aquellos católicos que contienen dentro de sí ambos polos en sus versiones extremas, que expresan aquella

ambigüedad fundamental. Y aunque en los últimos quince años, Ruiz, le ha apostado a una participación social mucho más acorde con las nociones de Estado, ley y ciudadanía (la estrategia “no gubernamental”) no deja de ser uno de esos católicos que han celebrado la revolución a la vez que se mantienen fieles a la tradición. Como escribe el propio Meyer, “Piénsese en obispos como Helder Camara, o mejor: Oscar Romero, mal recibido, combatido por sus sacerdotes que lo consideran reaccionario, muerto como mártir y convertido en símbolo revolucionario”.³²⁶

Las ONG católicas latinoamericanas han recibido el aliento de esta clase de personajes y han abrevado de sus ambigüedades, frecuentemente disfrazadas de romanticismo político. El discurso antigubernamental se mueve en un mundo simbólico que, sin ser comunista, exalta la revolución lo mismo que la tradición; que celebra la lucha zapatista, sandinista o de los obreros polacos con la misma fuerza con que defiende los “usos y costumbres”, las corporaciones y “La comunidad”. Esta tensión ha sido el resorte que ha impulsado algunas de las participaciones políticas más notables de la Iglesia católica. Sin embargo, a pesar de lo fecundo que puede resultar ocasionalmente esta ambigüedad, no deja de ser una amenaza potencial para la política democrática liberal.

La ambigüedad entre revolución y tradición, en muchos sentidos contrapuestas con los postulados básicos del liberalismo político y del principio de autoridad estatal, ha estado muy marcada en los sectores católicos de lo que algunos académicos han llamado la “sociedad civil”. Antes que desestimar este concepto por su incapacidad para dar cuenta de los intereses complejos y disímiles que se mueven en su interior, o por su idealización de las virtudes de la participación ciudadana extraestatal, prefiero concluir con esta frase de

³²⁶ “Cincuenta años de radicalismo: La Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina”, Vuelta, xxxx, p. 10.

Bronislaw Geremek: “La sociedad civil es un monstruo. Pero este monstruo forma parte de nuestro sistema y es necesario para la existencia misma de la democracia. Hay que domarlo: ésta es la tarea de la política”.

Las ONG católicas son parte de ese monstruo y, antes de estudiarlas agrupadas bajo el concepto, muchas veces ensombecedor, de “sociedad civil”, deben entenderse primero como parte de un conjunto de intereses y con una serie de reglas que determinan, de muchas formas, su participación en la política nacional. Esa es la primera condición para domarlas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguayo Quezada, Sergio, "Del anonimato al protagonismo: Los organismos no gubernamentales y el éxodo Centroamericano.", Foro Internacional, vol. XXXII, núm 3, enero-marzo de 1992.
- Aguayo Quezada, Sergio y Helena Hofbauer, "Chiapas: el laberinto de los derechos humanos", Este País, núm. 100, julio de 1999.
- Álvarez Díaz, Rafael, "De la resistencia a la propuesta: Las ONGs de derechos humanos en México" en Héctor Morales Gil de la Torre (coord.), Derechos humanos. Dignidad y conflicto, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Amnistía Internacional, Reporte Anual 1996, New York, AI, 1996.
- Beuchot, Mauricio, Filosofía y derechos humanos, México, Siglo XXI, 3ª. ed., 1999.
- Blancarte, Roberto, Historia de la Iglesia católica en México, México, FCE-El Colegio Mexiquense, 1ª reimpr., 1993.
- Blancarte, Roberto, El poder, salinismo e Iglesia católica, México, Grijalbo, 1991.
- Blancarte, Roberto, "Religion and Constitutional Change in Mexico", 1988-1992, Social Compass, 40(4), 1993.
- Bob, Clifford, "Merchants of Morality", Foreign Policy, March-April 2002.

Bonnín, Eduardo, Sch. P., “La doctrina social cristiana y la práctica de los Derechos Humanos” en Manuel Olimón Nolasco (et al.), Los derechos humanos, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), 2ª ed., 1993.

Canto Chac, Manuel y Raquel Pastor Escobar, ¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado, México, UAM-Xochimilco, 1997.

Casanova, José, “Globalizing Catholicism and the Return to a ‘Universal’ Church”, en Susan Hoeber Rudolph and James Piscatori (eds.), Transnational Religions and Fading States, Oxford-Boulder, Westview Press, 1997.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, Informe para el Relator especial sobre ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias de la ONU, San Cristóbal de las Casas, CDHFBC, 1998.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, Manual y reglamento de las BRICO, San Cristóbal de las Casas, CDHFBC, 1998.

Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, Chiapas. La guerra en curso, México, ProDH, 1998.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, La Guerra en Chiapas. ¿Incidente en la historia?, San Cristóbal de las Casas, CDHFBC, 2000.

Comisión Nacional de Derechos Humanos, Informe anual, mayo 1996-mayo 1997, México, CNDH, 1997.

Comisión Nacional de Derechos Humanos, Informe anual, mayo 1997-mayo 1998, México, CNDH, 1998.

Conferencia del Episcopado Mexicano [CEM], Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano (1987-1997), México, CEM, 1997.

Coordinación para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, Chiapas con justicia y dignidad. Memoria de acuerdos, compromisos, acciones y obras, México, Secretaría de Gobernación, 2000.

Covarrubias, Ana, "El problema de los derechos humanos y los cambios en la política exterior", Foro Internacional, vol 39, núm. 158(4), octubre-diciembre de 1999.

de Vos, Jan, "El Lacandón: Una introducción histórica" en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), Chiapas. Los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-Universidad de Guadalajara, 1ª. Reimpr., 1998.

Della Cava, Ralph, "Religious Resource Networks: Roman Catholic Philanthropy in Central and East Europe" en Susan Hoeber Rudolph and James Piscatori (eds.), Transnational Religions and Fading States, Oxford-Boulder, Westview Press, 1997.

Dresser, Denise, "Treading Lightly and without a Stick. International Actors and the Promotion of Democracy in Mexico" en Tom Farer (ed.), Beyond Sovereignty. Collectively Defending Democracy in the Americas, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.

Eckhardt, Conrad, The Papacy and World Affairs, Chicago, The University of Chicago Press, 1937.

García Aguilar, María del Carmen, "Las organizaciones no gubernamentales en los espacios rurales de Chiapas: reflexiones en torno a su actuación política" en María Eugenia Reyes Ramos *et. al.* (coords.), Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas, México, UAM-Xochimilco, 1998.

Gibellini, Rosino, La teología del siglo XX, Santander, Ed. Sal Terrae, 1998.

Global Exchange, extranjeros de conciencia, México, Global Exchange- ProDH- Red "tdt", 1999.

Guillén, Diana, "Del paraíso celestial al infierno terrenal: la Iglesia como canal de participación política" en Diana Guillén (coord.), Chiapas: una modernidad inconclusa, México, Instituto Mora, 1995.

Harvey, Neil, Rebelión en Chiapas: Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del saklinismo" en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), Chiapas. Los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-Universidad de Guadalajara, 1ª. Reimpr., 1998.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, "De la sierra a la selva: Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur" en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), Chiapas. Los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-Universidad de Guadalajara, 1ª. Reimpr., 1998.

Human Rights Watch/Americas, Mexico at the Cross Roads, Political Rights and the 1994 Presidential and Congressional Elections, New York, HRW, 1994.

Human Rights Watch/Americas, The New Year's Rebellion, Violations of Human Rights and Humanitarian Law during the Armed Revolt in Chiapas, New York, HRW, 1994.

Human Rights Watch, World Report, New York, HRW, 1995.

Human Rights Watch, World Report, New York, HRW, 1997.

Human Rights Watch/Americas and Physicians for Human Rights, Mexico: Waiting for Justice in Chiapas, New York-Boston, HRW, 1994.

Instituto Nacional de Migración, Relación de expulsados del país de 1995 a 2000, [mimeo].

Kasper, Walter, Teología e Iglesia, Barcelona, Herder, 1989.

Lagrange, Bertrand, y Maite Rico, Marcos, la genial impostura, México, Aguilar, 1998.

Legorreta, Carmen, Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona, México, Cal y Arena, 1998.

Levine, Daniel y David Stoll, "Bridging the Gap Between Empowerment and Power in Latin America", en Susan Hoeber Rudolph and James Piscatori (eds.), Transnational Religions and Fading States, Oxford-Boulder, Westview Press, 1997, p. 70.

Leyva Solano, Xóchitl, "Catequistas misioneros y tradiciones en las Cañadas" en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), Chiapas. Los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-Universidad de Guadalajara, 1ª. Reimpr., 1998.

Maritain, Jacques, Los derechos del hombre, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

Meyer, Jean, Samuel Ruiz en San Cristóbal, México, Tusquets, 2000.

Meyer, Lorenzo, "Mexico: The Exception and the Rule" en Abraham F. Lowenthal (ed.), Exporting democracy: The United States and Latin America-Case Studies, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 93-110.

México, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México, IFE, 2000.

Moltmann, Jürgen, Teología política – Ética política, Salamanca, Sígueme, 1987.

Negrín, Alejandro, "El impacto del conflicto en Chiapas en España: notas para una investigación" en Foro Internacional, vol. XXXVIII, oct-dic 1998, pp. 568-569.

Nguyen Van Thuan, Mons. François-Xavier , “Discurso al Santo Padre” reproducido en La Cuestión Social [Publicación trimestral del Instituto Mexicano de Doctrina Social], año VI, núm. 3, otoño de 1998.

Olimón Nolasco, Manuel, “Historia contemporánea y derechos Humanos” en Manuel Olimón Nolasco (et.al.), Los derechos humanos, México, IMDOSOC, 2ª. ed., 1993.

Procuraduría General de la República, Libro Blanco sobre Acteal, Chiapas, México, PGR, 1998.

Rand-Arroyo Center, The Zapatista Social Netwar in Mexico, Santa Mónica (California), RAND, 1998.

Ríos, Julio, El indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas, tesis, México, Centro de Investigación y Docencia Económica, 2000.

Risse-Kappen, Thomas, “Ideas do not Float Freely: Transnational Coalitions, Domestic Structures, and the End of the Cold War”, International Organization, 48 (2), primavera 1994.

Risse-Kappen, Thomas, “Progress in the Study of Transnational Relations and World Politics: Theoretical Propositions and Empirical Evidence”, [mimeo-prepared for Foro Internacional], sin ed., sin fecha.

Rus, Jan, “La Comunidad Revolucionaria Institucional” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, Chiapas. Los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-Universidad de Guadalajara, 1ª. Reimpr., 1998.

Sikkink, Kathryn, “Human rights, principled issue networks, and sovereignty in Latin America”, International Organization, 47 (3), verano 1993.

Sikkink Kathryn y Margaret Keck, “Las redes transnacionales de defensa en la política internacional y regionales”, [mimeo], sin ed., sin fecha.

Sikkink, Kathryn y Margaret Keck, Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional, México, Siglo XXI, 2000.

Tello Díaz, Carlos, La rebelión de las cañadas. Origen y ascenso del EZLN, México, Cal y Arena, 2ª. ed, 2000.

Viqueira, Juan Pedro, “Los Altos de Chiapas: Una introducción general” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), Chiapas. Los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-Universidad de Guadalajara, 1ª. Reimpr., 1998.

Walf, Knut, “The Church Tax as a Means of Subsistence”, in William Bassett and Peter Huzing (eds.), The Finances of the Church, New York, Seabury Press, 1979.

PÁGINAS DE INTERNET

<http://www.redtdt.org.mx/red.htm>

<http://www.catholicrelief.org>, 19/02/2001.

<http://www.vluchteling.org/english.html>, 19/02/2001.

[http:// www.laneta.apc.org/vitoria/historia.htm](http://www.laneta.apc.org/vitoria/historia.htm). 21 de septiembre de 2000.

[http:// www.laneta.apc.org/pedrolorenzo/historia.htm](http://www.laneta.apc.org/pedrolorenzo/historia.htm). 11 de abril de 2002.

[http:// www.sjsocial.org/PRODH/prodh-es.htm](http://www.sjsocial.org/PRODH/prodh-es.htm) 21 de septiembre de 2000.

[http:// www.sjsocial.org/fce/selva.html](http://www.sjsocial.org/fce/selva.html). 11 de abril de 2002.

[http:// www.sjsocial.org/PRODH/Historia.html](http://www.sjsocial.org/PRODH/Historia.html). 11 de abril de 2002.

[http:// www.laneta.apc.org/cdhbcasas/presenta.htm](http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas/presenta.htm). 21 de septiembre de 2000.

[http:// www.laneta.apc.org/cdhbcasa/presenta.htm](http://www.laneta.apc.org/cdhbcasa/presenta.htm).

[http:// www.schoolsforchiapas.org](http://www.schoolsforchiapas.org). marzo de 2001.

[http:// www.globalexchange.org](http://www.globalexchange.org). marzo 2001.

[http:// www.sipaz.org/sops.htm](http://www.sipaz.org/sops.htm). marzo 2001.

PERIÓDICOS

Diario Oficial de la Federación

El Financiero

El Universal

La Jornada

La Prensa

Reforma

REVISTAS Y BOLETINES

Proceso

El Observador de la actualidad [boletín semanal editado por la diócesis de Querétaro].

Boletín Mensual de ESPAZ

ENTREVISTAS

Marina Patricia Velasco, Presidenta del CDHFBC. 12/2000.

Michael Chamberlain, Secretario Técnico de la Red “tdt”. 10/2000.

Federico Anaya, abogado de la diócesis de San Cristóbal. 11/2000.

Miriam de SIPAZ. 11/2000.

Ernesto Ledesma, funcionario de Global Exchange. 11/2000.

Funcionario anónimo en el Instituto Nacional de Migración. 10/2000.

DOCUMENTOS

Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

Encíclica *Pacem in Terris*.

Concilio Vaticano II, Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae*.

Pablo VI, encíclica *Populorum Progressio*.

Juan Pablo II, encíclica *Redemptor Hominis*. [marzo de 1979]

Juan Pablo II, encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. [30 de diciembre de 1987]

Encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931)

Mit brennender Sorge, (1937)

Divini Redemptoris (1937)

Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM], La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio II. Conclusiones.

Conferencia del Episcopado Mexicano, Comunicado “Al crearse en México la Comisión Nacional de Derechos Humanos”, 7 de junio de 1990.

Consejo Permanente del Episcopado Mexicano, Comunicado “Por la Paz y la Justicia en Chiapas”, 12 de enero de 1994.

Samuel Ruiz, Informe *Ad Limina* 1988-1993.

EZLN, Tercera Declaración de la Selva Lacandona.

Respuesta de la Comisión Europea, DO C 391 de 23/12/1997, a la pregunta del Parlamento Europeo núm. E-1775/97.

Respuesta de la Comisión Europea, DO C 367 de 04/12/1997, a la Pregunta Parlamentaria E-1223/97.

Boletín UE 12-1997. Política exterior y seguridad común (14/22).

Boletín UE 1/2-1998. América Latina (10/12).