



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA.
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES.
Coordinación de Sociología.

**LA INFLUENCIA DE LO RELIGIOSO EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE
MÉXICO.**

TESINA

Para obtener el Grado de Licenciatura en
SOCIOLOGÍA.

PRESENTA

Jesús Felipe Arenas Velázquez.

Matricula: 208318271.

Asesor: Dr. Armando García Chiang.

México, Ciudad de México.

Julio de 2017.

Índice.

Introducción.....	1
Capítulo I. El fenómeno religioso en México y desarrollo de la Teología de la Liberación.....	3
1.1. Los estudios religiosos en México a partir del año 2005 hasta 2015.....	4
1.1.1. Las disciplinas de corte social que participan en el estudio del fenómeno religioso en México de la década de 2005 a 2015.....	5
1.1.1.1. Antropología.....	6
1.1.1.2. Historia.....	6
1.1.1.3. Sociología.....	6
1.1.2. Artículos publicados sobre la cuestión religiosa en revistas sociales de México durante la década de 2005 a 2015.....	7
1.1.2.1. Revista Mexicana de Sociología (UNAM).....	7
1.1.2.2. Revista de Estudios Sociológicos (COLMEX).....	8
1.1.2.3. Revista POLIS (UAM).....	8
1.1.3. Organismos académicos involucrados en la investigación religiosa en México.....	8
1.1.3.1. Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER).....	8
1.1.3.2. Centro de Estudios sobre Religión y Sociedad.....	9
1.1.3.3. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RiFRem).....	9
1.2. Teología de la Liberación.....	9
1.2.1. Condiciones sociales que contribuyeron al surgimiento de la Teología de la Liberación.....	10
1.2.1.1. América Latina: periférica, subdesarrollada y dependiente.....	10
1.2.1.2. Auge de las ciencias sociales en América Latina.....	13
1.2.1.3. Revolución Cubana de 1959.....	15
1.2.1.4. Marxismo en América Latina.....	17
1.2.1.5. Teoría de la Dependencia.....	19
1.2.1.6. Año de 1968.....	22
1.2.2. Eventos y elementos religiosos que han convergido en la constitución de la	

Teología de la Liberación.....	24
1.2.2.1. La religión católica en América Latina.....	24
1.2.2.2. Concilio Vaticano II.....	26
1.2.2.3. II Consejo Episcopal Latinoamericano. Medellín, Colombia.	27
1.2.2.4. Génesis de la Teología de la Liberación.....	28
1.2.2.5. Comunidades eclesiales de base.....	30
1.2.2.6. III Consejo Episcopal Latinoamericano. Puebla, México.....	31
1.2.2.7. Otras Teologías.....	32
1.2.3. Sacerdotes que participaron directa o indirectamente en la lucha armada de América Latina.....	33
1.2.3.1. Camilo Torres y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Colombia.....	34
1.2.3.2. Oscar Arnulfo Romero en El Salvador.....	35
1.2.3.3. Sacerdotes y el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua...37	
1.2.3.4. La distintiva lucha armada en América Latina.....	38
1.2.4. Presente de la Teología de la Liberación.....	39
1.2.4.1. Aportes positivos a la Teología de la Liberación.....	39
1.2.4.2. Aportes negativos a la Teología de la Liberación.....	41
1.2.4.3. Actualidad de la Teología de la Liberación.....	42
Capítulo II. El fenómeno religioso e indígena en Chiapas.....	44
2.1. La cuestión religiosa.....	45
2.1.1. Catolicismo en Chiapas.....	45
2.1.1.1. La Iglesia católica en Chiapas.....	46
2.1.1.2. Fray Bartolomé de Las Casas.....	48
2.1.1.3. Obispo Samuel Ruiz García.....	50
2.1.1.4. Diócesis de San Cristóbal de las Casas.....	52
2.1.2. Catolicismo en San Cristóbal de las Casas.....	53
2.1.2.1. Evangelización indígena.....	54
2.1.2.2. Inculturación.....	56
2.1.2.3. Pastoral indígena.....	58
2.1.2.4. Iglesia autóctona.....	60

2.1.2.5. Teología india.....	62
2.2. La cuestión indígena.....	63
2.2.1. El indígena en México.....	64
2.2.1.1. El dilema ¿indio o indígena?.....	64
2.2.1.2. Medio milenio de agravios a los pueblos originarios.....	66
2.2.1.3. El entorno natural, económico, político, social y cultural del indígena.....	68
2.2.1.3. Herencia y memoria permanente de lucha y resistencia indígena.....	70
2.2.2. El indígena en Chiapas.....	72
2.2.2.1. Los pueblos indígenas en Chiapas.....	72
2.2.2.2. Correlación campesino-indígena.....	74
2.2.2.3. La cuestión agraria.....	76
2.2.2.4. Congreso indígena.....	79
2.2.2.5. Concientización y politización indígena.....	81
2.2.2.6. Organizaciones campesinas.....	83
Capítulo III. El fenómeno social y armado en México.....	86
3.1. La cuestión social.....	87
3.1.1. Movimientos sociales en México.....	87
3.1.1.1. Movimiento magisterial de 1958.....	89
3.1.1.2. Movimiento ferrocarrilero de 1958.....	91
3.1.1.3. Movimiento médico de 1964.....	93
3.1.1.4. Movimiento estudiantil de 1968.....	95
3.2. La cuestión armada.....	97
3.2.1. Movimientos armados en México.....	98
3.2.1.1. Rubén Jaramillo en el estado de Morelos.....	99
3.2.1.2. Grupo Popular Guerrillero en Chihuahua.....	102
3.2.1.3. Genaro Vázquez y Lucio Cabañas en Guerrero.....	105
3.2.1.4. Liga Comunista 23 de Septiembre.....	109
3.2.1.5. Otras guerrillas.....	111
3.2.1.6. Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas.....	114

Conclusiones.....124

Bibliografía.....125

Introducción.

El presente texto aborda la influencia que ha ejercido la religión católica a través de la Teología de la Liberación en los movimientos sociales de México. Para brindar un panorama puntualizado de dicho proceso éste ensayo está constituido por tres capítulos. El primero muestra los estudios del fenómeno religioso en México y el desarrollo de la Teología de la Liberación Latinoamericana. El segundo refiere al análisis del fenómeno religioso e indígena en la diócesis de San Cristóbal de las Casas en el estado de Chiapas. Y por último, el tercero presenta el estudio del fenómeno de los movimientos sociales y armados en México a partir de los años cincuenta.

En primer lugar, el fenómeno religioso en México se encuentra en un proceso de *recomposición*, pues, la presencia del catolicismo ha ido disminuyendo contrario al aumento de influencia de creencias no católicas, originando un auge de los estudios religiosos por parte de las disciplinas sociales. Ello se manifiesta con la existencia de investigadores sociales cada vez más interesados en la cuestión religiosa, quienes principalmente desde las disciplinas de la antropología, historia y sociología publican libros y artículos de contenido religioso, así como la creación de centros de investigación quienes anualmente celebran congresos y encuentros.

Por otra parte, la configuración del fenómeno religioso en México a partir del último cuarto del siglo XX entre otras razones se debe a la influencia que ejerció la Teología de la Liberación en Latinoamérica. Pues, la coyuntura polarizada en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial entre la ideología capitalista y socialista, produjeron profundas transformaciones en el aparato ideológico de la religión católica. La repercusión de ello en la jerarquía católica de México provocó la escisión de dos grupos: conservadores y progresistas, lo que determinará y condicionará tiempo después el trayecto de la religión e Iglesia católica en el estado de Chiapas principalmente.

Ahora bien, el surgimiento de la Teología de la Liberación y su expansión de influencia en Latinoamérica responde a la conjugación de diferentes elementos sociales y religiosos. Los factores sociales involucrados fueron: la situación de subdesarrollo, el auge de las disciplinas sociales en la región, el triunfo de la revolución cubana, la influencia de la teoría marxista y de la dependencia, así como los eventos históricos ocurridos en el año de 1968. Aunados a los factores religiosos envueltos que fueron: la influencia del catolicismo, las celebraciones del Concilio Vaticano II y el II y III Consejo Episcopal Latinoamericano dieron por resultado una reflexión religiosa comprometida por transformar la sociedad.

Continuamente, el período de fundación y desarrollo de la Teología de la Liberación a principios de la década de los setenta y ochenta coincide con el florecimiento de las guerrillas de liberación nacional en Sudamérica y Centroamérica respectivamente. Tanto la población agrupada en comunidades eclesiales de base, sacerdotes como Camilo Torres

Restrepo o los hermanos Cardenal y obispos como Óscar Arnulfo Romero desempeñaron un papel fundamental en el desenvolvimiento de la Iglesia católica progresista en la lucha revolucionaria por un mundo y hombre nuevo. Finalmente, entre luces y sobras dicha teología está próxima a cumplir cincuenta años de trayectoria.

En segundo lugar, la influencia de la Teología de la Liberación en México se evidencia nítidamente en el estado de Chiapas en la diócesis de San Cristóbal de las Casas bajo el obispado de Samuel Ruiz García, quien al igual que su precedente Fray Bartolomé de Las Casas opta por una preferencia hacia los más pobres entre los pobres: los indígenas. Asistente al II Concilio Vaticano y Consejo Episcopal Latinoamericano, Samuel Ruiz introduce una transformación religiosa radical en su diócesis, promoviendo una evangelización, pastoral, catequesis, Iglesia y teología indígena para transformar las situaciones fatalistas de las comunidades originarias.

Asimismo, la figura del indígena en Chiapas, México y Latinoamérica por más de quinientos años ha sido de explotación económica, dominación política, segregación social y discriminación tanto racial como cultural. Ahora bien, el vínculo que mantienen con la tierra es fundamental, por lo que se constituyen como campesinos quienes a partir de la séptima década del siglo XX en Chiapas comienzan a organizarse en agrupaciones ante la crisis de la cuestión agraria. Este hecho fue efecto de la concientización y politización que tomaron al haberse reunido a celebrar en 1974 el Congreso Indígena en San Cristóbal de las Casas.

Finalmente, en tercer lugar el descontento no sólo se desarrolló en las áreas rurales del país, sino también se propagó a las urbanas. Asimismo, la crisis de la esfera económica se expandió a la social, donde la demanda por aumento de salarios y la democratización política y sindical desarrollaron un período de grandes movimientos sociales. Entre los que destaca el movimiento magisterial encabezado por Otón Salazar, el movimiento ferrocarrilero liderado por Demetrio Vallejo; ambos en el año de 1958, el movimiento médico dirigido estudiantes, enfermeras y doctores en el año de 1964 y el movimiento estudiantil presidido por alumnos principalmente de la UNAM y el IPN en 1968.

Posteriormente, el surgimiento de movimientos armados se debió a la crisis política de México aunada al florecimiento de guerrillas de liberación nacional en Latinoamérica. Primero surgen las insurrecciones de corte rural como la de Rubén Jaramillo en Morelos, así como la del Grupo Revolucionario Guerrillero en Chihuahua y las guerrillas de los maestros Genaro Vázquez Lucio Cabañas en Guerrero. Después retoñan las sublevaciones de corte urbano siendo la Liga Comunista 23 de Septiembre la más sobresaliente entre otras agrupaciones armadas. Finalmente, la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el estado de Chiapas tuvo en sus comienzos una gran influencia religiosa de la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

CAPÍTULO I.

El fenómeno religioso en México y desarrollo de la Teología de la Liberación

1.1. Los estudios religiosos en México a partir del año 2005 hasta 2015.

El presente apartado presenta la evolución de los estudios religiosos en México a partir del año 2005 hasta 2015. Este lapso de tiempo obedece a que se parte del camino trazado por los artículos titulados: “*Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión*”, y “*De la década de los ochentas al primer lustro del siglo XXI. Panorama de los estudios sobre lo religioso en México*” (García, 2004, 2007). El propósito de esta sección, pues, es complementar y actualizar el estado de la cuestión religiosa en México.

Como bien menciona García a principios del siglo XXI:

La pérdida del lugar central de la religión como elemento estructurador de la vida social parecía ser una constante en el mundo occidental. Sin embargo, en las últimas décadas hemos asistido a un *retorno de lo religioso* o mejor dicho a una *recomposición de lo religioso* como integrante esencial de fenómenos sociales y políticos.

(García, 2004, p.1)

En la anterior afirmación, específicamente en el primer enunciado, sujeta a la historia y realidad particular de un país como lo es México que se cataloga como un Estado laico desde mediados del siglo XIX en la etapa denominada como la Reforma resulta ambivalente. El proceso de secularización que prescribía un progresivo abandono y desaparición de creencias y prácticas religiosas efectuadas por la población no se llevó a cabo como tal. Pues, la religión católica ha sido parte de la realidad social durante cinco siglos en el país, la cual desde su establecimiento ha presenciado y participado en todos los procesos sociales que han configurado al Estado mexicano, a pesar de que en algunas ocasiones las relaciones entre ambas instituciones se hayan tornado conflictivas.

Si bien es cierto que la religión católica permanece siendo el culto que más profesa y práctica la mayoría de los mexicanos, también es cierto que ha mermado en las últimas décadas esta situación. Es precisamente a partir de la segunda mitad del siglo XX donde podemos ubicar una paulatina disminución de la feligresía católica que se manifiesta en un aumento de creyentes hacia otras creencias religiosas, sobre todo hacia el cristianismo, y de igual forma hacia el sector de la población que declara no tener ninguna preferencia religiosa. Este hecho ha constituido en la sociedad mexicana una *recomposición* religiosa que implica una diversificación de creencias que complejiza y enriquece dicha cuestión.

De acuerdo a los datos obtenidos en la publicación titulada “*La diversidad religiosa en México. XII Censo General de población y vivienda 2000*” (INEGI, 2005). Entre el año de 1895, año del primer censo nacional, hasta 1970 el porcentaje de población que se

declaraba católica pasó de 99.1% a 96.2%; y tan sólo de la década de 1990 al año 2000 pasó de 89.7% a 88%, lo que se traduce que en el año 2000 en México había aproximadamente 75 millones de católicos de 97 millones 014 mil 867 habitantes. En relación con el descenso de la feligresía católica, las zonas donde se han efectuado la mayor pérdida de adeptos son en las fronteras norte y sur del país.

Ahora bien, la población que profesa algún credo religioso diferente a la católica y la que declara no pertenecer a una religión muestra un crecimiento constante sobre todo a partir de la década de los años setenta. El sector de la población que pertenece a una creencia ajena a la católica se estimaba a principios del siglo XX en 56 mil personas que representaban el 1% de la población total, para el año 2000 constituían cerca de 6 millones y medio de personas que simbolizaban el 11% de la población general del país. Algo similar se observa con el sector de la población que no profesa una religión, quienes desde el último cuarto del siglo XX superaban el millón de individuos y a partir de entonces se muestra un crecimiento cercano a los 2 millones de personas en cada censo realizado desde entonces en el país.

Continuando con los datos censales arrojados por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, la publicación titulada "*Panorama de las religiones en México 2010*" (INEGI, 2012), sigue denotando una constante disminución de la población católica. Para el año 2010 la población total del país era de 112 millones 336 mil 538 de mexicanos, de los cuales 92 millones 924 mil 489 se declararon creyentes católicos, mientras aquellos que profesan una creencia distinta a la religión católica representan ya el 15% de la población total. Asimismo, se evidenció una proliferación de creencias que se registraron en 250 categorías religiosas, además de que se contabilizaron 7 mil 616 asociaciones religiosas, de las cuales 3 mil 223 son católicas y 4 mil 393 de otras creencias religiosas.

Por lo tanto, con los datos empíricos arriba expuestos se puede afirmar que la *recomposición* religiosa que se está experimentando en México está vinculada principalmente por dos factores interrelacionados; el primero, un aumento en la pluralización de creencias no católicas y, el segundo, consecuencia de la anterior, una disminución de la feligresía católica. Lo que ha producido un auge en el estudio de las cuestiones religiosas que se comprueba en investigaciones realizadas por diferentes científicos sociales desde su disciplina, así como las publicaciones de libros y artículos de revista de divulgación científica y la fundación de centros de investigación destinados a dicha temática que se presentarán a continuación.

1.1.1. Las disciplinas de corte social que participan en el estudio del fenómeno religioso en México de la década de 2005 a 2015.

Las disciplinas sociales que participan en investigaciones enfocadas a la cuestión religiosa en México son principalmente tres: Antropología, Historia y Sociología. Las publicaciones de cada disciplina social que se mencionarán a continuación corresponden a las instituciones académicas principales donde se han desarrollado.

1.1.1.1. Antropología.

Los estudios religiosos orientados desde la perspectiva de la Antropología son publicaciones que fueron editadas desde la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Los textos publicados durante el tiempo delimitado son cinco, los cuales son: "*Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones, vol. II*" cuyos compiladores son Patricia García Fourier y María Walburga Foster Wieshe publicado en el año de 2007. Un año después aparece "*Patrimonio cultural, turismo y religión*" coordinado por Elizabeth Díaz Brenis y Jesús Javier García Hernández.

Para el año de 2009 se publica "*Movimientos sociales, Estado y religión en América Latina. Siglos XIX y XX*" coordinado por Alejandro Plasencia Pinet y Franco Roggero Savarino. Y finalmente, en 2011 se publican dos libros: "*Cuerpo y religión en el México barroco*" coordinado por Ditora Bieñko de Peralta y Antonio Rubial García, y "*La cruz de maíz. Política, religión e identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad*" por los autores María Isabel Goenaga y Massimo De Giuseppe.

1.1.1.2. Historia.

Las publicaciones desde el punto de vista de la Historia con relación a la cuestión religiosa son editadas por El Colegio de México (COLMEX). Entre las publicaciones que figuran en el lapso de tiempo mencionado son dos, ambas divulgadas en el año de 2012. "*Cruzadas seculares: religión y luchas (anti)revolucionarias*" de los editores Marco Estrada Saavedra y Gilles Battaillon y "*El fin del sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*" de los editores Mario Arriagada Cuadriello y Martha Tawil Kuri.

1.1.1.3. Sociología.

Los trabajos de corte sociológico encaminados a la problemática religiosa en México son publicaciones que se han editado y producido a través del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En el año de 2005 se publicaron dos libros: "*Entre la tierra y el cielo: religión y sociedad en los pueblos del Yucatan colonial*" de Gabriela Solía Robleda, y "*Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades*" por Carolina Rivera Farfán y otros. Un año

después se publicó *“Guerras de religiones: transformaciones sociales en el siglo XXI”* de Carlos Alberto Patiño Villa.

Para el año 2007 se publicaron tres libros: *“Atlas de la diversidad religiosa en México: (1950-2000)”* coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga; *“Religión y sociedad en México durante el siglo XX”* coordinado por María Pacheco y *“La religión de la sociedad”* de Niklas Luhmann traducido por Luciano Elizaincín. Un año después se edita *“Religión y política en la sociedad actual”* de los autores Alfonso Pérez-Agote y José Santiago.

Para el año 2009 aparecen las publicaciones *“Religión, poder y cultura: ensayos sobre la política y la diversidad de creencias”* de Elio Masferrer Kan; *“Sociología de la religión”* de Niklas Luhmann traducido por Marco Ornelas Esquinca y Pedro Morandé Court, y *“Movimientos sociales, Estado y religión en América Latina, siglos XIX Y XX”* coordinado por Franco Savarino y Alejandro Pinet. Tras tres años de ausencia editorial reaparece en 2012 la publicación titulada *“Religiosidades nómadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara”* por Renée de la Torre Castellanos. Y por último, en el año 2013 son dos las publicaciones editadas *“Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos”* de Elio Masferrer Kan y *“Cultura popular y religión en el Anáhuac”* de Gilberto Giménez Montiel.

1.1.2. Artículos publicados sobre la cuestión religiosa en revistas sociales de México durante la década de 2005 a 2015.

Los artículos religiosos publicados en revistas académicas en México son tres, las cuales son: la Revista Mexicana de Sociología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), fundada en 1939 y pionera en publicaciones sociales de México y América Latina; la Revista de Estudios Sociológicos de El Colegio de México (COLMEX) es una publicación creada en el año de 1983, la cual se ha consolidado como una de las más importantes en Latinoamérica, y la Revista POLIS de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), es una revista semestral que surge en el año de 1990, la cual ha publicado ininterrumpidamente 42 números hasta la fecha ofreciendo artículos y reseñas de libros nacionales e internacionales.

1.1.2.1. Revista Mexicana de Sociología (UNAM).

En el año de 2007 rastreamos el artículo titulado *“La Teología de la Liberación en América Latina: Una relectura sociológica”* de Malik Tahar Chaouch; para el año 2009 el artículo *“La ética jesuita y el espíritu del desarrollo”* de Silvio Salej Higgins. Pasaron tres años para que se volviera a publicar nuevamente un artículo con temática religiosa en esta revista, en el año de 2012 se presentan dos publicaciones, la reseña de Carlos Martínez

Assad del texto de Marta Eugenia García Ugarte *“Poder político y religioso. México siglo XIX”* y finalmente, *“El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”* de Ramiro Jaimes Martínez.

1.1.2.2. Revista de Estudios Sociológicos (COLMEX).

Por su parte en la Revista de Estudios Sociológicos de El Colegio de México se han encontrado ocho artículos, en 2005 se presentan tres publicaciones, *“La posible religión de la humanidad”* de Fernando Escalante Gonzalo; *“Usos ideológicos de la religión”* de Roberto Miguelez, y *“Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas deidades de género”* de Gabriela Patricia Robledo Hernández y Jorge Luis Cruz Burguete. En el año de 2009 se encuentra *“La religión, ¿un objeto sociológico pertinente?”* de Patrick Michel; traducción del francés al español de Vania Galindo Juárez. Y finalmente, en el 2010 *“Apuntes sobre la democratización y cambio religioso en México, una correlación problemática”* de Malik Tahar Chaouch.

1.1.2.3. Revista POLIS (UAM).

Por su parte en la Revista POLIS de la Universidad Autónoma Metropolitana encontramos en la edición del año de 1992 el artículo llamado *“La religión como fuerza de cambio en América Latina”* de Joseph Ferraro. Fue hasta el año de 2004 donde hallamos el artículo titulado *“La psicología de la liberación: aprendiendo de América Latina”* de Mark Burton. Y posteriormente, en 2010 *“La lucha de la iglesia contra el comunismo”* de Silvestre Manuel Hernández.

1.1.3. Organismos académicos involucrados en la investigación religiosa en México.

Este apartado tiene por objetivo mencionar las organizaciones que se han creado dentro del país para el estudio de la religión. Cabe señalar que dichas organizaciones tienen el común denominador de proceder de universidades nacionales pioneras en el estudio de la religión. Al mismo tiempo, conviene mencionar su importancia en la constitución de la divulgación de estudios de la religión desde las diversas perspectivas sociales.

1.1.3.1. Asociación Latinoamericana para el Estudio de la Religiones (ALER).

Surgió en los años ochenta en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) al afanarse explicar la influencia de la religión en las evoluciones socioculturales, ello dio pie a la conclusión de que era escaso el estudio de la cuestión religiosa desde las ciencias sociales en Latinoamérica y en México particularmente. Entre sus aportes al estudio de la religión destaca la creación de la revista con título *“Religiones Latinoamericanas”*, además, desde el año de 1999 hasta la fecha ha realizado cinco coloquios denominados dentro de la categoría de *“Religión y Sociedad”*. Asimismo, ha impulsado la realización de más de

veinte Congresos Nacionales con el título de “Religión, Sociedad y Política”. Y por último, fue la encargada de transmitir el programa de radio “Mundos religiosos” que se transmitía en la Ciudad de México.

1.1.3.2. Centro de Estudios sobre Religión y Sociedad.

La génesis de dicho centro se remite al año de 1996 en la Universidad de Guadalajara con el nombre de Programa de Estudios Religión y Sociedad (PERyS), inaugurado con un seminario impartido por el doctor Jean Meyer. La creación del centro deriva del acuerdo de profesores e investigadores de los diferentes departamentos por estudiar el fenómeno religioso desde sus respectivas disciplinas. Conjuntamente, el centro ha promovido eventos, congresos, seminarios y talleres en torno a la cuestión religiosa.

1.1.3.3. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RiFReM).

Dicha red surge en el año de 1998 en la ciudad de Guadalajara consecuencia de la convocatoria para realizar el Primer Encuentro Regional de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México. Para el año de 2005 amplía su margen de influencia a otras regiones del país constituyéndose en una red a nivel nacional, lo cual causa la desaparición del calificativo “regional”. Cabe subrayar que la organización de dicha red, radica en la relación horizontal de sus integrantes y que han hecho posible que los encuentros se celebren cada año ininterrumpidamente desde su fundación. Ello ha permitido un novedoso sistema de organización rotatorio dentro de la red y rechazar una dirección jerárquica y vertical.

Ahora bien, como se ha observado hasta el momento el fenómeno religioso actualmente en México se encuentra cimentado por un mosaico de creencias y prácticas de diferentes denominaciones y asociaciones religiosas debido a la pérdida de presencia e influencia del catolicismo a partir de las últimas tres décadas del siglo XX. Uno de los elementos fundamentales para explicar dicho efecto religioso es la creación y desarrollo de la Teología de la Liberación Latinoamericana que aunada al contexto de polarización mundial entre los sistemas de producción occidental-capitalista y oriental-comunista configuraron el aparato ideológico de la Iglesia católica en la región y el país. A continuación se presenta un estudio puntualizado de dicha reflexión religiosa.

1.2. Teología de la Liberación.

La Teología de la Liberación es una corriente teológica católica que surgió en América Latina a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta del siglo XX, bajo condiciones sociales y religiosas particulares. Sin embargo, como bien menciona Michael Lowy (1999), el término adecuado sería Cristianismo de la Liberación, puesto que la

primera resulta superficial, ya que se trata de un movimiento social donde convergieron cambios dentro y fuera de la Iglesia católica, y su desarrollo partió de la periferia al centro de dicha institución a finales de los años cincuenta. (p.57). En gran medida su constitución se debió al involucramiento de diversos agentes religiosos como las comunidades eclesiales de base, economistas, sociólogos y planificadores urbanos quienes trabajaban conjuntamente con obispos, las órdenes religiosas, y los curas y religiosas extranjeros.

Ahora bien, de acuerdo con Lowy, propiamente el surgimiento de la Teología de la Liberación se da en el año de 1974 con la publicación del libro *Théologie de la libération – Perspectives* del sacerdote Gustavo Gutiérrez (p. 63). Sin embargo, en el presente texto se utilizará el término Teología de la Liberación y no Cristianismo de la Liberación, ya que se pretende presentar de forma puntual las características históricas particulares tanto a nivel social como religioso de su nacimiento, así como la influencia que ejerció en movimientos armados por medio de sacerdotes comprometidos con el cambio social y finalmente se mencionan los pros y contras de su existencia y legado.

1.2.1. Condiciones sociales que contribuyeron al surgimiento de la Teología de la Liberación.

Las fuerzas sociales que influyeron en la creación de la Teología de la Liberación son principalmente seis, las cuales son: la situación de atraso de la zona, el florecimiento de las ciencias sociales en la región, el triunfo de la revolución cubana de 1959, el apogeo de la reflexión marxista en la comarca, la naciente teoría de la dependencia y la realización del II Consejo Episcopal Latinoamericano en el año de 1968. Ahora bien, para poder entender el surgimiento de la Teología de la Liberación en América Latina es pertinente realizar una serie de cruces entre dos causas sociales diferentes, pero similares en cuanto a naturaleza, de lo que resultaran tres características particulares que constituirán la columna vertebral de esta innovadora reflexión religiosa.

En primer lugar, el apogeo de la teoría marxista y la victoria de la revolución cubana de 1959 producirán una opción preferencial por una sociedad más justa encarnada en el socialismo. En segundo lugar, el auge de las ciencias sociales y la creación de la teoría de la dependencia provocarán un enriquecimiento en el análisis teórico de problemáticas sociales. Y en tercer lugar, la situación de rezago en la zona y la realización del II Consejo Episcopal Latinoamericano ocasionarán una inclinación y compromiso por transformar la situación de pobreza. Por lo tanto, la Teología de la Liberación se vale de la reflexión que hace de la realidad caracterizada por la pobreza y la influencia que le ofrece el socialismo para la transformación de dicha cuestión. A continuación se presentan con mayor detalle cada una de las causas sociales que dieron vida a la Teología de la Liberación.

1.2.1.1. América Latina: periférica, subdesarrollada y dependiente.

La historia de América Latina está sujeta inevitablemente a la historia del sistema de producción capitalista; las funciones, características y rasgos de dicha región geográfica se han forjado a lo que se ha mal llamado *descubrimiento* del continente americano por parte de monarquías europeas a partir del año de 1492; en este caso el término adecuado sería *invasión* de estos sobre aquella. Fueron diversos los factores que intervinieron correlativamente en el nacimiento, desarrollo y expansión del sistema capitalista en el continente en particular y en el mundo en general, que refieren a los aspectos económico, político, tecnológico e ideológico. Los cuales se han producido en Europa y han determinado el rol histórico de subordinación, explotación y opresión que cumple actualmente Latinoamérica en el mundo.

Es necesario mencionar que la *invasión* al continente americano y su sometimiento basado en el colonialismo fue efectuada por tres monarquías europeas: España, Portugal e Inglaterra. Las cuales influirán en el papel que desempeñarán en el transcurso del tiempo en el mundo las naciones americanas posterior a su independencia política. Ya que Latinoamérica al haber estado bajo el dominio de España y Portugal en comparación con los Estados Unidos que estuvo bajo la tutela de Inglaterra, la primera haya heredado un sistema mercantil basado en la comercialización de materias primas; mientras que el segundo, heredero de un sistema industrial asentado en la comercialización de manufacturas de por resultado una desventaja histórica de Latinoamérica con respecto a los Estados Unidos.

Ahora bien, el factor económico se debe a la caducidad del sistema de producción feudalista hacia finales del siglo XV, que encontró en la irrupción de Latinoamérica la transición y surgimiento del capitalismo por medio del saqueo de sus recursos naturales. El apogeo de dicho sistema corresponde a la instauración de dos procesos, los cuáles serán sus pilares fundamentales: el establecimiento de la propiedad privada y la esclavización de la fuerza de trabajo; ambas sujetas a la sobreexplotación. La primera, se realizó por medio del acaparamiento de tierras fértiles, y la segunda, bajo el sometimiento de la población originaria y la importación de población del continente africano, también colonia de Europa. Lo cual prescribirá con el paso del tiempo la obtención en la región de mano de obra barata.

Al mismo tiempo tiene cabida el factor político, el cual constituye la legitimación del sometimiento del territorio latinoamericano por parte de los conquistadores europeos por medio de la instalación de un sistema colonial. Ello sirvió para justificar la usurpación de los bienes extraídos y comercializados de lo que resulto un proceso contradictorio basado en dos hechos diametralmente opuestos, pero ligados entre sí; por un lado, el aumento de una riqueza ostentable por el viejo continente, y por el otro, el aumento de la miseria exhibido por el nuevo continente. Una serie de crisis y guerras en ambos continentes a

principios del siglo XIX alentaron la emancipación política de las colonias; sin embargo, éstas siguieron sujetas indirectamente a los intereses del imperialismo europeo.

En cuanto al factor tecnológico, la revolución industrial suscitada en el siglo XVIII tiene como repercusión la propagación del sistema capitalista por el todo globo terráqueo; como bien señala Immanuel Wallerstein (2010), “el desarrollo histórico del capitalismo ha implicado una tendencia a la mercantilización de todas las cosas” (p. 4). Consecuencia de ello se comprueba en el aumento de la productividad y la necesidad de crear nuevos mercados de comercialización lo que permitirá la consolidación de un mercado mundial unificado. Que determinará las bases con las que Latinoamérica participa como productora de materias primas y consumidora de productos manufacturados reforzando aún más su dependencia hacia el exterior.

Finalmente, el factor ideológico encarnado en lo que se ha denominado como *sexismo*, *racismo* y *universalización* han servido para justificar la desigualdad de la región frente a occidente, quien promueve un capitalismo dependiente. El *sexismo* ha valorizado el trabajo efectuado por los varones quienes lo dictan como productivo frente al realizado por las mujeres. El *racismo* ha creado una falsa idea de afinidad entre la posición laboral y el color de tez del trabajador, que conlleva una supuesta inferioridad establecida en la segregación. Y la *universalización* ha difundido el precepto de progreso caracterizado por el desarrollo fomentado por países avanzados hacia los países atrasados. Por lo tanto, dichas concepciones han sido pieza clave del subdesarrollo en Latinoamérica.

Lo anteriormente señalado muestra que el sistema capitalista hace gravitar a unos países frente a otros y más aún, una región frente a otra. Al respecto Wallerstein (2010) apunta con total razón que, “por extensión podemos llamar “periferia” a la zona perdedora y “centro” a la ganadora” (p. 22). Entonces, las relaciones que ha entablado y vinculado a América Latina con Europa son relaciones verticales de dominación que terminológicamente podríamos denominar centro-periferia dentro de una Economía-mundo que constituye una hegemonía que resulta cíclica, y hasta el momento han ocurrido tres veces como se menciona a continuación:

Los tres casos son la hegemonía de las Provincias Unidas (Países Bajos) a mediados del siglo XVII, la de Gran Bretaña a mediados del siglo XIX y la de los Estados Unidos a mediados del siglo XX. En cada uno de los tres casos, la hegemonía llegó tras la derrota de un pretendiente militar a la conquista (los Habsburgo, Francia, Alemania). Cada una de las hegemonías fue sellada por una “guerra mundial” de treinta años de duración. Estas luchas fueron, respectivamente, la guerra de los Treinta años de 1618-48, las guerras napoleónicas (1792-1815) y los conflictos del siglo XX entre 1914 y 1945, que debían ser concebidos como una única y larga “guerra mundial”.

(Wallerstein, 2010, p. 49)

Por lo tanto, los recursos naturales y humanos sujetos a la sobreexplotación, la polarización y pauperización característicos de la imposición y la prescripción de la división internacional del trabajo atada a la economía mundial han determinado y establecido una relación de subordinación y dominación que produce y reproduce en América Latina las características de periférica, subdesarrollada y dependiente.

1.2.1.2. Auge de las ciencias sociales en América Latina.

El florecimiento de las disciplinas sociales en Latinoamérica se puede ubicar a partir de la segunda mitad del siglo XX bajo las dos siguientes condiciones: el impulso por parte de los gobiernos pertenecientes a países prósperos que buscaban estimular el desarrollo de sus economías nacionales y la aprobación, difusión y aplicación de la teoría del desarrollo por parte de instituciones académicas. En el caso de México, el apogeo de las ciencias sociales se debió en parte a lo ya señalado y a la coyuntura política en Sudamérica al albergar a científicos sociales exiliados. Por otro lado, dentro de las ciencias sociales, la disciplina de la sociología jugó un papel importante tanto a nivel regional como nacional en la creación de teorías y teóricos comprometidos al cambio social del continente.

Después de la segunda guerra mundial los gobiernos de los países más grandes y progresistas de Latinoamérica recurrieron a las ciencias sociales para promover un desarrollo industrial que se habría de implantar por medio de políticas de sustitución de importaciones. También, es necesario mencionar que no sólo los gobiernos populistas de la región apoyaron económicamente y académicamente la investigación social, sino también jugaron un papel importante las fundaciones internacionales, como por ejemplo la Ford Foundation. Ello dio pie a la institucionalización y credibilidad de las ciencias sociales dentro de las universidades que fungirán como centros de análisis para solucionar las problemáticas concernientes a su nacionalidad.

Asimismo, las instituciones académicas destinadas al estudio de las cuestiones sociales dentro de la región alentaron considerablemente a la popularización de las ciencias sociales. La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) dependencia de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), con sede en Santiago capital de Chile, sirvió para propagar la teoría del desarrollo. Y es también dentro de éste instituto donde el brasileño Fernando Henrique Cardoso formuló el término y teoría de la dependencia. Otra institución que ha desempeñado un papel legitimador de las ciencias sociales es la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Conjuntamente a ello, se registró un aumento en la matriculación por parte de jóvenes que sobrellevo a una politización y posteriormente a un ensanchamiento de las filas revolucionarias de guerrillas latinoamericanas.

Por otra parte, el auge de las disciplinas sociales en México se debe a lo anteriormente expuesto y en parte también a la coyuntura política que estaban experimentando países ubicados en Sudamérica. Los golpes de Estado y consecutivamente la instalación de dictaduras militares en Brasil, Chile, Argentina y Uruguay provocaron que numerosos científicos sociales fueran perseguidos y obligados a exiliarse en México. Cabe recalcar que durante el siglo XX México se vio beneficiado intelectualmente al acoger expatriados, como se ejemplifica a continuación:

Cabe señalar la importancia que tuvo para las CS en México-en este periodo-la inmigración masiva de científicos sociales calificados que venían huyendo de las dictaduras del Cono Sur. Una forma sin duda imprevista de impacto positivo de la interferencia política en la región. En cierto modo se repitió el fenómeno de fines de los años treinta, cuando llegaron a México muchos intelectuales españoles refugiados del franquismo.

(Trindade, 2007, p. 20)

No obstante, dentro de las disciplinas sociales en la región de Latinoamérica destaca la sociología. Esta disciplina social contó con notables exponentes que produjeron una reflexión teórica particular y peculiar dirigida a analizar la realidad nacional y regional. Son tres los sociólogos latinoamericanos que surgieron, y precisamente, en países donde se implanto una etapa de desarrollismo populista: en Argentina Gino Germani, en México Pablo González Casanova y en Brasil Fernando Henrique Cardoso. Estos tres sociólogos además de impulsar la maduración de la sociología, han sido destacados personajes públicos que han desempeñado funciones importantes en sus respectivos países.

Retomando a Joseph A. Kahl (1986) en su texto *Tres sociólogos latinoamericanos*, la teoría que elaboró Gino Germani gira alrededor del concepto de “modernización” para dar cuenta de los cambios que se sucedían en las sociedades industriales como estaba aconteciendo en Argentina. La reflexión teórica de Pablo González Casanova propone el término de “explotación” para dar por sentado que las personas quedaban marginadas del desarrollo al no ser absorbidas por los sectores dinámicos de las ciudades como ocurría en México. Y por último, la concepción teórica de Fernando Henrique Cardoso y su colaborador, el chileno Enzo Faletto adoptaron la palabra “dependencia” para proponer que las economías latinoamericanas y específicamente Brasil están sujetas a fuerzas exteriores.

En resumen, el apogeo de las disciplinas sociales en Latinoamérica se registra a partir del año de 1950 con la aplicación de la teoría del desarrollo por parte de gobiernos en vías de desarrollo para alcanzar el progreso alcanzado por países industrializados. Asimismo, la CEPAL y la FLACSO han ejercido una influencia notable en la investigación social de la región, y es en la primera institución donde se comienza a poner en tela de juicio los

planteamientos del desarrollismo y de ello surge la teoría de la dependencia. Teoría que será adoptada como paradigma por parte de las diversas disciplinas sociales para revelar la situación de subordinación de Latinoamérica.

1.2.1.3. La revolución cubana de 1959.

El triunfo de la revolución cubana representa un hecho histórico de suma importancia para la región y para el mundo. A nivel continental es la primera revolución socialista en tomar el poder por medio de las armas, y ser referente e influencia para otras insurrecciones nacionales; a nivel internacional, rompió con el esquema evolucionista de la revolución comunista para instaurar la dictadura del proletariado. Sin embargo, la victoria de 1959 no fue un hecho espontáneo, pues como bien sugiere Gérard Pierre-Charles (1987) en su texto *Génesis de la revolución cubana*, obedeció a una correlación de dos factores principalmente que habían creado y conservado los cubanos: la lucha por la liberación nacional de dictaduras y la emancipación internacional del imperialismo norteamericano.

Ello se demuestra con la declaración expresada por Fidel Castro en el año de 1968 al referir que la revolución cubana no nació “de la mente de los hombres, sino que es la resultante de cien años de lucha popular”. Los dos procesos revolucionarios previos a la victoria de la revolución cubana de 1959 son la guerra de independencia iniciada en 1898 y finalizada en 1902, y la revolución de los tres años de 1930 a 1933. Estos dos factores, pues, fueron la motivación para derrocar la dictadura de Fulgencio Batista quien encarnaba los intereses económicos y políticos de los Estados Unidos. Sin embargo, consecutivamente al triunfo de la guerrilla y su transición al sistema de producción socialista el ambiente se tornó conflictivo en la isla.

Ahora bien, Cuba al situarse en Centroamérica con particularidades naturales y geográficas determinadas se especializó en la monoproducción y monoexportación del azúcar. Dicha materia prima fue la razón por la que la isla había sido subordinada y disputada por sucesivos imperios, preliminarmente por España y posteriormente por los Estados Unidos. Cabe la pena indicar que Cuba fue una de las últimas colonias de la monarquía ibérica y al lograr independizarse, dicho evento se vio eclipsado por la intervención de los Estados Unidos quienes sucesivamente sometieron a la isla. Hasta entonces la historia de Cuba es el resultado de un sometimiento constante.

Por otra parte, el referirse a Cuba es hablar de América Latina y ello es capital para entender el papel que desenvuelve la isla y la región como proveedora de materias primas, consumista de productos manufacturados y zona de influencia satelital a los intereses hegemónicos de los Estados Unidos. El destino manifiesto que promueve dicho país le ha servido para acentuarse como el nuevo imperialismo emergente basado en la neocolonización, y su radio de influencia ya no sólo se limita a Latinoamérica, sino que se

ha expandido por todo el globo. En suma podemos indicar que la historia de Cuba y de América Latina hasta la década de los cincuenta había transitado de un colonialismo europeo a un neocolonialismo norteamericano.

Remitiéndonos a los dos hechos que fungieron de soporte al triunfo de la revolución cubana de 1959, la guerra de independencia y la revolución de los tres años, fueron eventos que forjaron una memoria histórica de lucha interna y externa para lograr la liberación. La primera, la guerra de independencia (1898-1902) culminó con el colonialismo de España, pero se vio ensombrecida por la ocupación militar de los Estados Unidos quienes impusieron medidas para su beneficio como el otorgamiento de la Bahía de Guantánamo para establecer una base militar. La segunda, la revolución de 1930 a 1933 se caracterizó por los paros laborales de los trabajadores quienes demandaban mejoras salariales y concluyó con la caída del gobierno encabezado por Gerardo Machado.

Consecutivamente para el año de 1952 se celebraron elecciones en Cuba dando por ganador al partido ortodoxo, pero un golpe de Estado en la Habana por parte del general Fulgencio Batista dio por sentado una dictadura apoyada por los Estados Unidos. Al año siguiente, específicamente el día 26 de julio Fidel Castro junto con una tropa de 135 guerrilleros sostuvo un enfrentamiento en el asalto al cuartel Moncada, el cual resultó un fracaso. Para el año de 1955 los sobrevivientes fueron exiliados a México donde nuevamente organizaron un contraataque para derrocar la dictadura de Fulgencio Batista. Así el día 2 de diciembre de 1956 con el desembarco del Granma un puñado de 12 hombres alentó al pueblo cubano a la emancipación nacional e internacional.

Personajes como Fidel Castro y su hermano Raúl, Camilo Cienfuegos y Ernesto "Che" Guevara junto con el Movimiento 26 de Julio que aglutinó la participación del pueblo cubano derrocaron la dictadura de Fulgencio Batista el día 1 de enero de 1959. Para el año de 1961 la revolución cubana opta por el socialismo que desencadenará un conflicto latente entre ambas naciones y cuyo punto más álgido se ocasionó en octubre del año de 1962 con la denominada "crisis de los misiles". Este hecho está enmarcado en uno de los tantos enfrentamientos indirectos que sostuvieron los Estados Unidos y la Unión de Repúblicas Socialista Soviéticas (URSS) en lo que se ha catalogado como la Guerra Fría. La respuesta norteamericana a la decisión de Cuba fue, en palabras de Gérard Pierre-Charles:

Los Estados Unidos, en efecto, desataron la guerra total contra la revolución: 1) en lo político, mediante una campaña periodística de difamación, desprestigio, y un esfuerzo sistemático para volver al pueblo cubano contra sus dirigentes y confundir a la opinión internacional, respecto al contenido y significación de la revolución; 2) en el terreno subversivo-conspirativo, utilizando bombardeos piratas, infiltración de espías, atentados y acciones de comando; 3) en lo militar, fomentando acciones de guerrillas y llevando a

cabo el desembarcó del ejército mercenario en Playa Girón, apoyados por barcos de guerra, aviones, tanques y todo el implemento bélico moderno; 4) en lo diplomático, utilizando a los gobiernos sumisos y a la OEA para forzar a los países de América Latina a romper relaciones con Cuba y condenar su revolución y 5) en el terreno económico, mediante el sabotaje a la producción, la suspensión de la cuota azucarera, el bloqueo, tratando de lograr el estrangulamiento económico de la isla.

(Pierre-Charles, 1987, p. 160)

Después de este hecho los Estados Unidos crearon y ejecutaron el programa de Alianza para el Progreso. La finalidad de dicho programa en la administración Reagan fue la ayuda económica, política y social a la región de Latinoamérica; sin embargo, el objetivo principal era el apoyo militar para alentar golpes de Estado y establecer dictaduras militares en América Latina para controlar y frenar el ascenso del socialismo en la región. Ejemplo de ello fue lo que sucedió en Chile el día 11 de septiembre de 1973 al abatir el gobierno socialista del presidente Salvador Allende e imponer una dictadura en persona del general Augusto Pinochet. La revolución cubana, pues, es en mayor medida responsable de los hechos ocurridos en América Latina a partir de la década de los sesenta del siglo XX.

1.2.1.4. Marxismo en América Latina.

El pensamiento marxista ha influido notablemente a América Latina durante el siglo XX, pero es sobre todo a partir de la segunda mitad que tuvo una presencia marcada en personajes históricos que produjeron grandes sucesos en la región y que al mismo tiempo enriquecieron las concepciones teóricas del pensamiento socialista. Asimismo, la adopción de esta reflexión teórica por parte de latinoamericanos comprometidos con el cambio social fue mal vista por los intereses del imperialismo estadounidense que difamaron y combatieron las concepciones de un mundo y hombre nuevo, e inclusive aniquilaron movimientos democráticos y armados que comulgaban con dicha ideología. De acuerdo al texto *Marxismo en América Latina* de Michael Lowy:

pueden distinguirse muy esquemáticamente tres períodos de la historia del marxismo latinoamericano: a) un periodo revolucionario de los años veinte a 1935, cuya expansión teórica más profunda es la obra de Mariátegui. Es el periodo en que los marxistas tienden a caracterizar la revolución latinoamericana como socialista y antiimperialista simultáneamente; b) el periodo Stalinista, de mediados de los años treinta a 1959, en que la interpretación soviética del marxismo es hegemónica y, por tanto, también la doctrina de Stalin sobre la revolución por etapas, que definía la etapa de América Latina como democrático-nacional; c) el nuevo periodo

revolucionario, en que surgen, después de la revolución cubana, corrientes radicales cuyos puntos de referencia comunes son la naturaleza socialista de la revolución y la necesidad de la lucha armada; corrientes cuyo inspirador y símbolo fue, en gran medida, el Che Guevara.

(Lowy, 1982, p.11)

Se puede rastrear el origen y divulgación del pensamiento marxista en Latinoamérica hacia fines del siglo XIX por medio de la emigración europea, quienes crearon los primeros partidos obreros desde donde proliferaron las ideas que harán germinar los primeros pensadores marxistas latinoamericanos. El más notable es el peruano José Carlos Mariátegui quien dejó un legado imborrable al participar activamente en la constitución de sindicatos obreros y campesinos, ser pionero en abordar la cuestión agraria y su relación con el indigenismo, fundar la revista *Amauta* que agrupara la vanguardia socialista peruana y latinoamericana, y finalmente en publicar su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* considerada la obra más importante de corte marxista en Latinoamérica.

Tras la muerte de Mariátegui (1930) surge en América Latina una crisis reflexiva del pensamiento marxista que coincide con el periodo de Stalinización. En palabras de Lowy (1982), “por Stalinización entendemos la constitución, en cada partido, de un aparato dirigente jerarquizado, burocrático y autoritario, estrechamente vinculado, desde el punto de vista orgánico, político e ideológico, a la dirección soviética, que adopta fielmente todos los virajes de su orientación internacional”(p. 30). Posteriormente, la muerte de Stalin y la celebración del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, ambos sucesos ocurridos en el año de 1953, se transita hacia una nueva etapa en el pensamiento marxista de Latinoamérica.

Precisamente el epicentro del auge del pensamiento marxista lo constituye el triunfo de la revolución cubana de 1959 quien romperá con la concepción evolucionista de la revolución comunista y animará la efervescencia de movimientos armados de liberación nacionales. Como ya se mencionó arriba, la victoria de la revolución cubana instituye la primera revolución socialista en el continente americano, además de que contribuye al pensamiento teórico y práctico del ideal revolucionario. Dicha praxis es estimulada por el argentino Ernesto “Che” Guevara en su texto *Guerra de guerrillas* quien da prioridad a la lucha armada y al foco insurreccional en zonas rurales. A la postre de este evento en América Latina se pone en marcha un nuevo modelo marxista denominado “Castrismo” que se mencionará a continuación:

Las primeras organizaciones castristas aparecen a inicios de los años sesenta, a partir de la ruptura de los sectores de la juventud de ciertos partidos populistas o de partidos comunistas tradicionales. Durante un primer periodo

1960-68 la mayoría de estos movimientos se lanza a la guerrilla rural, tratando de volver a realizar la gesta cubana del Movimiento 26 de Julio, así surgen la guerrilla de las FALN (Fuerzas Armadas de Liberación Nacional, dirigidas por Douglas Bravo). Y del MIR (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria, dirigida por Américo Marín) en Venezuela, de las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias, dirigidas por Turcio Lima), y del MR-13 (Movimiento Revolucionario 13 de noviembre, dirigido por Yon Sosa) en Guatemala, del MIR (dirigido por Luis de la Puente Uceda) y del ELN (Ejército de Liberación Nacional, dirigido por Héctor Béjar) en Perú, del ELN (dirigido por Favio Vázquez (de Colombia, del Frente Sandinista de Liberación Nacional (dirigido por Carlos Fonseca Amador) de Nicaragua, del Movimiento 14 de junio de la Republica Dominicana, y finalmente del ELN de Guevara en Bolivia.

Después de 1968 empieza una nueva etapa de castrismo, caracterizada sobre todo por el desarrollo de ciertos movimientos de guerrilla urbana que tendrían un impacto político considerable: el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros (dirigido por Raúl Sendic) en Uruguay, el PRT-EPR (Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército revolucionario del pueblo, dirigida por Roberta Santucho) en Argentina. La ALN (Acción de Liberación Nacional, dirigida por Carlos Mariguella) y el MR-8 (Movimiento Revolucionario 8 de octubre, dirigido por el capitán Carlos Lamarca) en Brasil; por último, el MIR (dirigido por Miguel Enríquez) en Chile.

(Lowy, 1982, p. 50-51)

Finalmente, se considera lícito mencionar dentro de los movimientos de corte marxista en la región, aunque no de tendencia armada, el caso de Salvador Allende quien se convirtió en el primer presidente marxista de Latinoamérica en acceder al poder a través de elecciones democráticas celebradas en el año de 1970 en Chile. A pesar de la muerte de Ernesto "Che" Guevara en Bolivia en el año de 1967 y del golpe de Estado perpetuado por la CIA hacia el gobierno socialista de Salvador Allende, los movimientos ideológicos marxistas en la región vivieron un apogeo en la década de los años setenta que perdurara aproximadamente hasta fines de los años ochenta. En fin el marxismo en América Latina ha encontrado cabida debido a dos integrantes, las condiciones paupérrimas de la zona y la coacción ejercida por el su vecino del norte, los Estados Unidos.

1.2.1.5. Teoría de la Dependencia.

La teoría de la dependencia es ante todo y sobre todo la expresión de emancipación intelectual con respecto a occidente por parte de los científicos sociales de América Latina. El término “dependencia” fue acuñado por el brasileño Fernando Henrique Cardoso y el chileno Enzo Faletto en los años cincuenta del siglo XX al entablar un diálogo entre economistas y planificadores de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), organismo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Dicha teoría económica causó tal aceptación y asombro entre los intelectuales sociales que se convirtió en el paradigma preferente y dominante de cuestiones sociales en la década de los sesenta principalmente.

El umbral de la teoría de la dependencia radica en ser una réplica a los estatutos de la teoría del desarrollo, dicha doctrina económica fue difundida por países desarrollados que dictaban la pauta del camino que debían de repetir e imitar los países en vías de desarrollo para lograr el status económico del que gozaban los primeros con respecto a los segundos. Entonces, la teoría de la dependencia se superpone a la teoría del desarrollo al sustituir la fórmula lineal atrasado-avanzado por una fórmula dialéctica dominante-dependiente para captar el papel que está desempeñando históricamente en el mundo América Latina.

Continuamente, la teoría del desarrollo se sostiene de tres pilares principalmente, los cuales son: industrialización, urbanización y modernización. Dichas características se vislumbraban en algunos países de América Latina a partir de la segunda mitad del siglo XX, las cuales habían experimentado un cierto progreso en sus sociedades y economías, debido a lo que se ha llamado una industrialización por sustitución de importaciones, producto de la Segunda Guerra Mundial. Si bien es cierto que hubo un aumento cualitativo y cuantitativo en la economía, al entrar la década de los sesenta los países de América Latina percibieron una crisis estructural de lo que resultará un cuestionamiento dirigido a las premisas de la teoría del desarrollo y con ello el surgimiento de la teoría de la dependencia.

Es así como la teoría de la dependencia pone en el centro de su análisis la situación de América Latina con respecto a Europa y posteriormente a la de los Estados Unidos concibiendo una relación de dominación expresada en el término “centro-periferia”. La situación de atraso de Latinoamérica es el resultado de su integración al mercado mundial, como ya se mencionó arriba, la cual se origina y coincide en el contexto de invasión del continente americano y el naciente sistema capitalista, y asimismo también concuerda su florecimiento con la revolución industrial y la independencia política de los países latinoamericanos, lo cual determinará el papel que desempeña en el intercambio de exportar bienes primarios a cambio de la importación de manufacturas de consumo.

Como bien menciona Ruy Mauro Marini (1973) en su texto *Dialéctica de la dependencia*, “es a partir de este momento que las relaciones de América Latina con los

centros capitalistas europeos se insertan en una estructura definida: la división internacional del trabajo, que determinará el curso del desarrollo ulterior de la región” (p. 18). Por otra parte, pero similarmente Fernando Henrique Cardoso (1987) en su escrito *Dependencia y desarrollo en América Latina*, indica “de ahí que entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas no sólo exista una simple diferencia de etapa o de estado del sistema productivo, sino también de función o posición dentro de una misma estructura económica internacional de producción y distribución” (p. 23).

Ahora bien, el proceso de industrialización que se había desarrollado en la década que abarca de 1940 a 1950, principalmente en países como Argentina, Brasil y México fue la consolidación de un mercado interno por medio de las llamadas políticas de desarrollo a través de exportaciones o de sustitución de importaciones. El desarrollo populista en dichos países fue denominado en orden como se presentan arriba: “Peronismo”, “Varguismo” y “Cardenismo”. Como señala Cardoso (1987) este modelo sirvió a los gobiernos mencionados para “expresar el intento de lograr un grado razonable de consenso y legitimar el nuevo sistema de poder, que se presenta a la nación apoyado sobre un programa de industrialización que propone beneficios para todos” (p. 106).

Por lo tanto, la industrialización en Latinoamérica ha fungido como el destino regional donde se han transferido las etapas inferiores de la producción industrial y con ello se da por sentado su exclusión de la vanguardia industrial ostentada por los países creadores de innovaciones tecnológicas. Entonces, la tecnología contraída por parte de los países subdesarrollados ha producido principalmente tres contradicciones que coinciden con los tres pilares que sustentan la teoría del desarrollo. La industrialización creó un aumento en el desempleo, la urbanización originó un crecimiento demográfico y la supuesta modernización realzo el atraso de las sociedades latinoamericanas.

La primera contradicción es el hecho de que las tecnologías foráneas que fueron importadas por los países subdesarrollados obedecían a un cierto método de producción, el cual se caracterizaba en el ahorro de fuerza de trabajo y al mismo tiempo la reducción del tiempo empleado en el proceso de producción. Al mismo tiempo, las tecnologías que resultaban obsoletas en los países desarrollados eran desechadas en un intercambio desigual con los países subdesarrollados por medio de grandes cantidades de materias primas. Finalmente, y asociado a lo anterior, la industrialización de las sociedades atrasadas de América Latina provocó un aumento de desempleo.

La segunda contradicción se basa en que el desarrollo está asentado en la industrialización que se efectúa necesariamente en zonas urbanas. El crecimiento demográfico que experimento América Latina a partir de la segunda mitad del siglo XX, tiene repercusiones en la migración de la población de áreas rurales a urbanas, lo cual desencadenó en las ciudades un crecimiento intensificado y exorbitante de cinturones de

miseria en la periferia de las ciudades. Por lo tanto, la industrialización en las sociedades causó una marginación al excluir y no poder absorber la mano de obra disponible proveniente de zonas rurales.

Finalmente, la tercera contradicción está asentada en la ilusión de una modernidad basada en el liberalismo, es decir, de un libre mercado que impulsará un desarrollo mediante la acumulación de riquezas, el aumento de la producción y una innovación tecnológica al servicio de la sociedad. Sin embargo, el espejismo de modernidad en las sociedades de América Latina se observó en una profunda brecha económica cada vez más holgada entre ricos y pobres, así como una polarización en la explotación laboral y ambiental que asentaron el atraso, subordinación y dependencia con respecto a países avanzados.

1.2.1.6. Año de 1968.

1968 es un año sublime en la historia contemporánea, ya que los sucesos ocurridos en este lapso de tiempo conformaron un parteaguas en la configuración mundial. Entre los eventos históricos que podemos ubicar en dicho año se encuentran grandes movimientos sociales liderados por la juventud de entonces, asesinatos políticos dirigidos a grandes personajes y finalmente, la creación de eventos y reflexiones religiosas católicas. Concretamente el año de 1968 alterará a Latinoamérica, marcando un antes y un después que asumirá repercusiones profundas en diversas esferas sociales en años posteriores.

Entre los movimientos sociales que se efectuaron cabe la pena señalar cuatro principalmente. Las manifestaciones en contra de la guerra de Vietnam principalmente por parte de la juventud estadounidense; la Primavera de Praga en Checoslovaquia que se traduce como un intento de liberación al autoritarismo político e ideológico impuesto por parte de la URSS; el Mayo Francés en París cuya expresión más notable fueron las protestas iniciadas por la población estudiantil y que posteriormente se propagaron a grupos de obreros y sindicatos cuyo resultado fue la mayor revuelta estudiantil y huelga general en Francia; y la matanza estudiantil en Tlatelolco en la ciudad de México que narra Eduardo Galeano en su libro *La memoria del fuego. vol. III* de la siguiente forma:

Los estudiantes

invaden las calles. Manifestaciones así, en México jamás se han visto, tan inmensas y alegres, todos atados brazo con brazo, cantando y riendo. Los estudiantes claman contra el presidente Díaz Ordaz y sus ministros, momias con vendas y todo, y contra los demás usurpadores de aquella revolución de Zapata y Pancho Villa. En Tlatelolco, plaza que ya fue moridero de indios y conquistadores, ocurre la encerrona. El ejército bloquea todas las salidas con

tanques y ametralladoras. En el corral, prontos para el sacrificio, se apretujan los estudiantes. Cierra la trampa un muro continuo de fusiles con bayoneta calada. Las luces de bengala, una verde, otra roja, dan la señal. Horas después, busca su cría una mujer. Los zapatos dejan huellas de sangre en el suelo.

«Había mucha, mucha sangre»,

relata la madre de un estudiante,

a tal grado que yo sentía en las manos lo viscoso de la sangre. También había sangre en las paredes. Creo que los muros de Tlatelolco tienen los poros llenos de sangre; Tlatelolco entero respira sangre... Yacían los cadáveres en el piso de concreto esperando a que se los llevaran. Conté muchos desde la ventana, cerca de sesenta y ocho. Los iban amontonando bajo la lluvia. Yo recordaba que Carlitos, mi hijo, llevaba una chamarra de pana verde y en cada cadáver yo creía reconocerla...

(Galeano, 1991, p. 243)

Por otra parte, dentro de los asesinatos perpetrados a figuras simbólicas en el año de 1968 acontecieron dos, ambos en los Estados Unidos. El primero, el homicidio político dirigido al presidente John F. Kennedy, y el segundo, un crimen religioso-político encaminado al pastor activista en favor de los derechos humanos de la comunidad afroamericana, Martin Luther King, las causas del crimen que atentó contra su vida se describe a continuación:

El pastor Martin Luther King predica contra la guerra de Vietnam. Denuncia que allá los negros mueren más, el doble que los blancos, sirviendo de carne de cañón a una aventura imperial comparable a los crímenes nazis. El envenenamiento del agua y de la tierra y la aniquilación de gentes y cosechas forman parte de un plan de exterminio. Del millón de vietnamitas muertos, revela el predicador, los niños son la mayoría. Los Estados Unidos, dice, sufren una infección del alma; y cualquier autopsia revelaría que esa infección se llama Vietnam.

Hace seis años, el FBI clasificó a este hombre en la sección A del índice Reservado, entre las personas peligrosas que hay que vigilar y encarcelar en caso de emergencia. Desde entonces la policía le muerde los talones, lo espía día y noche, lo amenaza, lo provoca. Martin Luther King se desploma en el

balcón de un hotel de Memphis. Una bala en pleno rostro acaba con tanta molestia.

(Galeano, 1991, p. 241)

Finalmente, el año de 1968 es de suma importancia para la historia de la Iglesia católica en América Latina por dos razones. La primera, la inauguración del II Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) celebrado en Medellín, Colombia, con el lema titulado “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, la cual denota la premura por poner en práctica el Concilio Vaticano II a América Latina. Y la segunda, es la creación de la Teología de la Liberación, que se definirá como una corriente de pensamiento progresista y de izquierda dentro del catolicismo, que manifestará un método diferente de hacer teología para comprender y solucionar problemáticas propias de la región. Estos dos eventos serán tratados con mayor profundidad en el siguiente apartado.

1.2.2. Eventos y elementos religiosos que han convergido en la constitución de la Teología de la Liberación.

Las fuerzas religiosas que influyeron en la creación de la Teología de la Liberación se pueden clasificar en dos aspectos: la celebración de ciertos encuentros religiosos y los componentes que propiamente constituyen a la Teología de la Liberación. El primer aspecto está constituido por la realización del Concilio Vaticano II, el II y III Consejo Episcopal Latinoamericano. Mientras que el segundo aspecto está referido a la presencia de la Iglesia católica en la región, las comunidades eclesiales de base y las teologías que han surgido dentro de la Teología de la Liberación. Ambos rasgos religiosos confluyeron en cierta medida para que surgiera una teología diferente a la oficial.

En cuanto a los eventos religiosos realizados entre la década de los años sesenta y setenta del siglo pasado, resulta interesante hacer notar la confrontación de dos sectores contrapuestos dentro de la Iglesia católica, por un lado los tradicionalistas y por el otro los progresistas, siendo los últimos de donde saldrán los principales defensores e intelectuales de la Teología de la Liberación. Por otra parte, el común denominador entre los componentes que dieron pie a la Teología de la Liberación es la situación de pobreza, ya que la Iglesia católica es una religión conformada en su mayoría por pobres y fueron ellos quienes se reunieron para constituir las Ceb's desde donde la Teología la Liberación tiene su influencia más directa. A continuación, se presentan cada una de ellas de forma puntualizada.

1.2.2.1. La religión católica en América Latina.

Ante todo, la religión ha desempeñado un papel muy importante dentro de las sociedades del mundo, desde las primeras agrupaciones hasta la actualidad, pues ha

funcionado como aparato ideológico. Asimismo, al ser un componente que conforma la realidad social se ve envuelta en un proceso recíproco con otras esferas sociales, pues se influyen, enfrentan y concilian para mantener o transformar las condiciones históricas concretas. Su figura ha permeado a tal grado las estructuras sociales que ha fungido un rol destacado en la cohesión y coacción de pensamientos y conductas de los individuos que congregan el edificio social. Al mismo tiempo se vale de ello para producir y reproducir modelos para prevalecer su presencia en el tiempo y espacio determinados.

Su autonomía como esfera social frente a otras suele formularse neutral. Sin embargo, con el paso del tiempo se ha constatado que su participación en la sociedad humana ha girado en la complicidad y/o confrontación con la esfera política. Pues la religión como institución profesa y confiesa una cierta visión de vivir la existencia humana anteponiendo lo celestial a lo terrenal, es por esta razón por la que ha sostenido disputas con instituciones políticas al querer anteponer su perspectiva ideológica. No obstante, también se ha verificado una vinculación entre ambos organismos, ya que han coincidido en puntos de encuentro que benefician los intereses particulares de las dos, de lo que resulta que el aparato de la religión justifica y legitima la autoridad que ejerce el aparato político en la sociedad.

Ahora bien, concretamente la religión católica en el siglo XVI experimentó un doble proceso concomitante. Pues, por un lado en Europa, concretamente en Alemania se desarrolló la Reforma que se caracterizó por ser un movimiento religioso cristiano iniciado por el sacerdote Martín Lutero y que tuvo como consecuencias la separación y origen de numerosas Iglesias agrupadas bajo la denominación de "protestantismo". Por el otro, la invasión al continente americano conllevó a imponer e implementar el catolicismo por medio de la evangelización a los recién conquistados. Este hecho histórico para la Iglesia católica resultará favorable, pues, la disminución de feligresía e influencia en Europa será recompensada en un aumento de adeptos y predominio en América.

Entonces, la religión católica en América Latina es una religión importada e impuesta desde Europa. La cual ha predominado durante más de quinientos años en todos los procesos históricos y sociales de Latinoamérica, ya que desde su instauración en la región, la mayoría de las veces ha desempeñado un papel de legalización y justificación de la opresión, marginación y dominación por parte de los conquistadores a los conquistados. La forma de respaldar la colonización fue por medio de una evangelización paternalista y asistencialista que circunscribía una resignación ante los abusos de los dominantes hacia los dominados a cambio de la promesa celestial del descanso eterno. Esta coalición entre religión católica y monarquía colonial se representó espacialmente en la construcción de edificaciones que las asociaba en aparatos de dominación.

Así pues, de acuerdo al texto *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México* (1986), el camino trazado de la Iglesia católica desde su arribo al

continente americano se pueden periodizar tres etapas principalmente; éstas fases suelen coincidir tanto a nivel local como regional, es decir, tanto en México como en Latinoamérica. El primero, abarca del año de 1492 hasta 1808 donde se forja una "cristiandad colonial" caracterizada por la estrecha relación Iglesia-Estado en la conquista, colonización y evangelización del continente; el segundo, abarca de 1808 a 1959 caracterizada por una nueva cristiandad determinada por la relación Iglesia-classes dominantes en las nacientes naciones, y el tercero, arranca del año de 1959 con el triunfo de la revolución cubana y es identificada por la relación Iglesia-classes dominadas (p. 46-47).

Igualmente, "hay un elemento común a las tres etapas iniciales de los 3 grandes períodos de nuestra historia (1492, 1808 y 1959): en todas ellas encontramos una generación de cristianos con un sentido crítico y profético" (p. 48). En el primer período, el caso más representativo fue Fray Bartolomé de las Casas quien se pronunció en contra de los agravios a los indígenas; en el segundo período, los ejemplos emblemáticos fueron los curas Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos y Pavón, quienes lucharon por la liberación nacional, y en el tercer período (1959), los casos significativos de los obispos Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal de las Casas y Sergio Méndez Arceo en la diócesis de Cuernavaca, quienes se mostraron y pronunciaron solidarios ante las problemáticas nacionales como internacionales.

1.2.2.2. Concilio Vaticano II.

Como bien ya se mencionó arriba, la Iglesia católica ha personificado en el tiempo ser una institución un tanto conservadora de ciertos valores y un tanto tradicional de ciertas conductas; además de mostrar una desconfianza ante cambios y transformaciones sociales efectuadas en el tiempo. Muestra de ello se comprueba en el predominio que ejerció durante casi un milenio en Europa en la etapa denominada como la Edad Media, en la cual el catolicismo fue el eje central donde gravitaban a su alrededor cuestiones políticas, económicas, sociales y hasta artísticas-culturales. Es esencialmente el recurso de mantener y conservar sus preceptos lo que la ha hecho permanecer en el tiempo y espacio, y constituirse como una de las cinco religiones que cuenta con más adeptos.

Factores como el nacimiento del sistema de producción capitalista en el siglo XV, que rompió el esquema de relaciones laborales; la Reforma protestante en el siglo XVI, que fragmentó el cristianismo en protestantes y católicos; y el desarrollo de la Ilustración en el siglo XVII, que anteponía la razón a la superstición fueron componentes que fortalecieron el hermetismo de la Iglesia católica frente a los cambios que se estaban suscitando en el globo. Lo cual determinó una postura de sospecha a todo lo que no se encontrará y estuviera acorde a lo establecido en la Biblia, satanizándolo como herejía y aplicándolo a través de la Santa Inquisición. Posteriormente, hasta cierto punto la Iglesia fue adaptándose mesuradamente al avance y progreso de la humanidad, aunque con recelo.

Fue a partir de la segunda parte del siglo XX, concretamente con la finalización de la Segunda Guerra Mundial, el apogeo de la Guerra Fría, y el triunfo de la revolución cubana de 1959, que la Iglesia católica cuestiona su presencia en el mundo ante contextos y coyunturas conflictivas. La realización del Concilio Vaticano II (1962-1965) convocado por el Papa Juan XXIII fue la propuesta de un *aggiornamento* o una puesta al día para recuperar el tiempo perdido. Entre los cambios establecidos por dicho Concilio ecuménico esta:

La introducción del español en la liturgia, el cambio de ritual en la distribución de los sacramentos, el regreso a la lectura de la Biblia, la introducción de la música folclórica en el templo, los estudios sociológicos para lograr una mejor organización eclesiástica, todas estas reformas significaron esperanza para unos y escándalo para otros.

(Concha, 1986, p. 66)

A partir de entonces la Iglesia católica en su seno se fragmentará en dos corrientes ideológicas opuestas: por un lado los tradicionalistas y por el otro los progresistas. Los primeros se describen como aquellos que buscan mantener y conservar todo como esta; los segundos representan a aquellos que buscan cambiar y transformar lo establecido. La pugna entre estos dos bandos será sustancial en el desarrollo de la Iglesia católica en eventos particulares que se producirán en los años próximos a dicho evento religioso. Si bien es cierto que ambas corrientes son opuestas pero compatibles en cuanto a ser partes de un todo, los enfrentamientos que desarrollaron para aplicar su visión y misión en el mundo fue de forma indirecta y hasta cierto punto discreto.

Finalmente, a la clausura del Concilio Vaticano II se percibió una Iglesia interesada en los cambios que se estaban produciendo en el mundo para fungir como mediadora, al mismo tiempo de abandonar el ideal de anteponer lo celestial a lo terrenal y la aceptación del progreso humano, que tanto refutaba, como evidencia de la expresión de Dios en el hombre. Estas innovaciones fueron vistas con agrado por parte de quienes conformaban la Iglesia latinoamericana, la cual pondrá en marcha el II Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín, Colombia en el año de 1968.

1.2.2.3. II Consejo Episcopal Latinoamericano. Medellín, Colombia.

El II Consejo Episcopal Latinoamericano en 1968 fue la aplicación del Concilio Vaticano II de 1962-1965 en América Latina. Dicho evento representará un punto de inflexión dentro de la historia de la Iglesia católica, particularmente en la de la región, pues es a partir de entonces que toma conciencia de lo que representa y simboliza como institución en el subcontinente con características ínfimas en todos los aspectos de la sociedad. La crisis coyuntural de los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales de la zona caracterizados por la pauperización, hacían urgente y necesaria una reflexión

desde el ámbito religioso para incidir en la zozobra que inquietaba a los cristianos en Latinoamérica, que sobra decir que es la mayoría de la población.

La sede fue en la ciudad de Medellín, Colombia, y se llevó a cabo del 24 de agosto al 7 de septiembre de 1968 con el título de “La presencia de la Iglesia en la transformación de América Latina”, en la que se dieron cita cerca de 130 obispos que representaban a la jerarquía católica y a la Iglesia de la región en su totalidad. Las discusiones que entablaron dieron prioridad a la reflexión terrenal que a la celestial, en las cuales abordaron la situación crítica de la zona la cual les demandó una responsabilidad que se tradujo en el compromiso con los más necesitados y marginados para mitigar su situación existente. Tras el debate realizado concluyeron que la situación que encarnaban los individuos se debía a la explotación de estructuras sociales. Finalmente:

En frases resonantes los obispos pedían a los cristianos que se comprometieran con la transformación de la sociedad. Denunciaban la “violencia institucionalizada” y se referían a ella como a una “situación de pecado” (por lo tanto extendiendo la noción tradicional de pecado centrada en transgresiones personales a una ley divina); pedían “cambios rápidos, vigorosos, urgentes y profundamente renovadores”; describían la educación como un proceso que permitiría al pueblo “convertirse en actor de su ‘propio progreso’”.

(Berryman, 1989, p. 26)

El II Consejo Episcopal Latinoamericano constituye, pues, una nueva visión y versión de la Iglesia como institución. Ya que percibe y se percata que el escenario de miseria y escases en la zona manifestada por los pobres tiene su origen en las estructuras sociales que detentan los ricos. Es a partir de entonces que la Iglesia se preocupa y ocupa de lo sucedido en su entorno y se compromete por la liberación de los pobres. Así fue como en Medellín se constituye una Iglesia que da testimonio de afirmación e inclinación por los pobres, lo cual fue aceptado por sacerdotes, hermanas y laicos a través de un nuevo enfoque pastoral que posteriormente detonará en la creación de la Teología de la Liberación.

1.2.2.4. Génesis de la Teología de la Liberación.

Posterior a la finalización del II CELAM surgió en la Iglesia católica latinoamericana un innovador paradigma religioso denominado “Teología de la Liberación”. El ex sacerdote estadounidense Berryman (1986) considera al teólogo peruano Gustavo Gutiérrez ser el primero en acuñar el término en una charla en el puerto pesquero de Chimbote, Perú (p. 27). Cabe mencionar que Gutiérrez fue consultor en Medellín de donde se puede afirmar que la Teología de la Liberación es producto de dicho evento religioso. Pero es a partir de la década de los setenta que la Teología de la Liberación permeó las reflexiones religiosas

en Latinoamérica a través de su divulgación en conferencias y la publicación de libros completos destinados a dicha temática.

De acuerdo a Phillip Berryman en su texto *Teología de la Liberación* (1986) se puede definir a esta corriente de pensamiento religioso bajo tres premisas:

- 1) una interpretación de la fe cristiana a través del sufrimiento, la lucha y la esperanza de los pobres.
- 2) una crítica de la sociedad y de las ideologías que la sustentan.
- 3) una crítica de la actividad de la Iglesia y de los cristianos desde el punto de vista de los pobres.

(Berryman, 1989, p. 11)

Como bien se puede observar, la Teología de la Liberación es una reflexión revolucionaria dentro de la Iglesia católica latinoamericana. Ello dio pie a la creación de un nuevo modelo de ser Iglesia para, con y del pueblo, representada por la clase oprimida. Lo que produjo una ruptura con la clase opresora, con la cual había entablado desde su instauración en el continente vínculos de poder. Por lo tanto, La Teología de la Liberación descubre en el pobre el sujeto de transformación de su condición, además, de denunciar las estructuras e instituciones sociales que emplean los ricos para explotar a sus semejantes y al mismo tiempo se manifiesta contra las dinámicas nocivas que ejerce la institución religiosa. A partir de entonces la Teología de la Liberación busca ser, estar y representar a los pobres dentro de la Iglesia católica.

Sin embargo, la Teología de la Liberación ha sido el centro de la polémica religiosa cristiana al declarar una posición abierta al sistema de producción socialista como doctrina para superar las condiciones de marginación, explotación y dominación a las que están sujetos los pobres. Así como también, la adopción de la teoría marxista como método de análisis para reflexionar la situación de subdesarrollo, atraso y periferia a la que esta impuesta la región de Latinoamérica. El conflicto en el que se ve envuelto es arremetido desde dos frentes principalmente, desde el campo religioso y político. Ambas esferas sociales han restado importancia y fuerza a la Teología de la Liberación por reformar el contexto de dominación de la zona.

La principal acusación y difamación en contra de la Teología de la Liberación es la satanización de percibirla como una mezcolanza extravagante entre marxismo y cristianismo. Desde la arena religiosa, la jerarquía católica encabezada por el Papa Juan Pablo II en sus viajes y visitas a Latinoamérica, entre los años de 1979 a 1985 denunció la amenaza que representaba como distorsión de la verdadera teología católica, al grado de retirarle el sacerdocio al brasileño Leonardo Boff. Desde la arena política, el gobierno norteamericano encabezado por el presidente Reagan y el proyecto Alianza para el Progreso, durante las décadas de los setenta y ochenta funcionó para frenar el avance del

socialismo, al grado de intervenir directamente en la contrarrevolución con apoyos militares y económicos.

Quienes soportaron y resistieron la difamación, incompreensión y satanización por parte de la Iglesia católica, además de la represión, tortura, desaparición y muerte por parte de gobiernos autoritarios, alentado por los intereses de los Estados Unidos fueron en su mayoría las comunidades eclesiales de base (Ceb's). Las cuales son propiamente las células pastorales que constituyen el pilar primordial de la Teología de la Liberación, que a continuación se hace referencia.

1.2.2.5. Comunidades eclesiales de base.

Por Comunidades eclesiales de base o Comunidades de base cristianas como refiere Phillip Berryman, (1989) se hace alusión a “pequeñas comunidades conducidas por un laico, motivadas por la fe cristiana, que se consideran a sí mismas como parte de la Iglesia y que están comprometidas en trabajar juntas para mejorar sus comunidades y para establecer una sociedad más justa” (p. 61). Cabe la pena recalcar que el término “base” hace referencia a la parte que da soporte a una estructura, que en este caso son los pobres quienes sostienen la Iglesia católica y a la Teología de la Liberación. Las Ceb's al estar constituidas por excluidos y marginados se concentran principalmente en zonas rurales y semi-urbanas donde se han arraigado y desarrollado.

Se puede rastrear el origen de las Comunidades eclesiales de base de acuerdo a la siguiente descripción:

Algunos señalan lo ocurrido en una comunidad llamada Barra do Pirai, cerca de Río de Janeiro, en 1957. Una mujer se lamentó de que en la víspera de Navidad tres capillas protestantes estaban llenas de gente cantando, mientras que la iglesia católica estaba “¡cerrada y a oscuras!... Porque no conseguimos sacerdote”. Llevo el asunto al arzobispo Angelo Rossi, quien decidió preparar a individuos para convertirlos en catequistas que podrían reunir a la gente para un oficio de oración semanal, o hasta diario, e incluso para lo que se llamó la “misa sin sacerdote”.

(Berryman, 1989, p. 63-64)

Ante todo las Ceb's son una respuesta pastoral por parte de sacerdotes y hermanas dirigidas hacia los pobres para producir una participación activa que los convierta en sujetos sociales de la transformación de su realidad; además de constituirse como la médula principal de evangelización de la Iglesia en Latinoamérica. Para que ello sucediera los líderes religiosos retomaron el método pedagógico del brasileño Paulo Freire a través del término de “concienciación”. El cual se da en el proceso de alfabetización por medio de una

“politización” para pensar y cambiar su aquí y ahora. Por lo tanto, Freire (1987) percibe la alfabetización tradicional como domesticadora que adapta al sujeto; es por ello que propone una alfabetización liberadora que sea problematizadora y transforme al sujeto en inadaptable.

Lo anteriormente señalado, se verifica en que el alfabetismo convencional es una educación bancaria, la cual concibe al pobre como recipiente al cual se le tiene que depositar conocimientos; mientras que el alfabetismo liberador es una educación humanista que concibe al pobre como sujeto pensante, reflexivo y crítico. (Freire, 2007). De ello resulta que Paulo Freire rompa con el esquema educacional tradicional asentada en una relación vertical entre educador y educando, y propone una relación horizontal donde no haya más un educando y un educador, sino un educador-educando y una educando-educador, pues ambos aprenden y enseñan en el proceso de educación libertadora.

El modelo de enseñanza de Freire pone énfasis en el diálogo que se debe de constituir en amor, esperanza, humildad, fe y confianza para lograr una educación liberadora; mientras que la educación bancaria pone énfasis en el antidiálogo que se compone de desamor, es acrítico y arrogante. Es por esta razón que los sacerdotes emplearon en las Ceb’s ésta *pedagogía del oprimido* para que los pobres que la conformaban se iniciaran en lo que se denominará como “círculos bíblicos”, en los cuales se reunían para reflexionar y debatir su situación de pobreza ante los pasajes de la Biblia. Los pobres encontraron en los pasajes una coincidencia con su contexto e interpretaron las sagradas escrituras para cambiar su situación.

Las consecuencias que propiciaron a nivel social las Ceb’s en Latinoamérica fue una fértil radicalización de los cristianos que optaron por la revolución armada en los años setenta y ochenta en Centroamérica principalmente. Igualmente se vincularon políticamente a organizaciones campesinas y populares que demandaban mejoras existenciales de vida. Sin embargo, desde la jerarquía católica fueron descalificadas por distorsionar la palabra de Dios y de las sagradas escrituras, además de señalarlas como parte de una religión popular que simplificaban a la religión católica en cuanto a la concepción de la Teología de la Liberación. Asimismo, los ejércitos nacionales bajo formas de dictadura militar han encontrado en las Ceb’s el foco insurreccional al que dirigen la represión, desplazamiento y asesinatos.

1.2.2.6. III Consejo Episcopal Latinoamericano. Puebla, México.

El III CELAM se llevó a cabo en el año de 1979 en la ciudad de Puebla, México; con el tema: “La evangelización en el presente y futuro de América Latina”. La cual representará la celebración del décimo aniversario de su antecesora, el II CELAM en Medellín. La reunión es caracterizada por el clímax de confrontación entre dos corrientes religiosas opuestas entre sí dentro de la Iglesia católica latinoamericana, cabe la pena mencionar que

ello es reflejo de lo que acontecía en la región donde la situación social estaba polarizada por cuestiones ideológicas. Entonces, el evento fue la excusa idónea para que ambas corrientes se enfrentaran y resultará un legítimo vencedor. Sin embargo, el resultado fue un equilibrio ambivalente entre una y otra, puesto que las conclusiones finales daban cabida a ambas posiciones.

Los obispos que acudieron al encuentro en Puebla se pueden clasificar de la siguiente manera:

En un lado estaban los conservadores, quienes subrayaban la autoridad jerárquica y la ortodoxia doctrinaria y combatían conscientemente la teología de la liberación por lo que veían en ella de marxismo. En el otro extremo estaba un grupo que podría llamarse de liberacionistas, cuya fuerza estaba en las comunidades de base y quienes insistían en que la Iglesia debía adoptar un estilo de vida en concordancia con su función de servicio. Denunciaron no sólo los abusos sino las estructuras que lo causaban, y a veces los sistemas capitalistas como tales.

(Berryman, 1989, p. 96-97)

De forma cualitativa y cuantitativa la realización de dicho evento religioso se vio absorbida por el ala reaccionaria de la Iglesia católica latinoamericana para desprestigiar e ilegitimar a su contraparte, el ala revolucionaria. Ya que los obispos que se dieron cita al encuentro en su mayoría eran conservadores, puesto que los teólogos de la liberación fueron marginados de asistir; además de que las temáticas a discutir las situaciones coyunturales de la zona hacían énfasis en el término “desarrollo” y no en el de “liberación”. Aunado a ello, la presencia del Papa Juan Pablo II en la inauguración del evento divisaba una victoria de los conservadores sobre los liberacionistas.

Finalmente, al concluir el evento religioso y como bien menciona Concha Malo (1986), “La derecha tenía tres objetivos fundamentales: condenar la TL, las CEB y rechazar la opción por los pobres. Ninguno de estos tres objetivos fue logrado” (p. 173-174). Por lo tanto Puebla, resulto todo lo contrario a lo que se esperaba de ella, y fue impulso y fuerza para la izquierda progresista de la Iglesia católica en Latinoamérica en años posteriores. Que se comprobará con los levantamientos armados en Centroamérica donde tanto la Teología de la Liberación, las Comunidades eclesiales de base y sobre todo los pobres desempeñaran un papel muy importante en la victoria revolucionaria.

1.2.2.7. Otras teologías.

Ahora bien, la Teología de la Liberación Latinoamericana con el paso del tiempo se ha diversificado, integrando a nuevos sujetos sociales que no sólo reinterpretan las escrituras desde sus particularidades, sino también representan una crítica a la teología oficial europea. En dichas teologías específicas los sujetos no sólo son explotados

económicamente, sino también han sido segregados racialmente, inferiorizadas sexualmente y excluidos nativamente, todos bajo la pauperización del capitalismo. Por lo tanto, esta variación de teologías constituye un enriquecimiento reflexivo dentro de la misma religión católica. Asimismo, la Teología de la Liberación ya no sólo se limita al cristianismo, sino que se ha expandido a otras regiones y religiones del mundo.

Tanto la Teología negra, como la feminista, así como la indígena tienen por características ser una crítica a las instituciones que sistematizan la superioridad y el orden establecido que favorece a su contraparte. Además de exigir y demandar una inclusión en las esferas sociales, políticas y culturales de las que son objeto de exclusión. Concretamente, la Teología negra pone en el centro de su reflexión la situación de racismo hacia los afroamericanos por parte de la hegemonía que ejercen los blancos, por otra parte la Teología feminista cuestiona la supremacía que denota el patriarcado dirigido hacia la sumisión del otro sexo, y finalmente la Teología indígena pone en tela de juicio el predominio del forastero sobre lo relacionado a lo autóctono.

En fin, dichas teologías buscan al igual que su matriz, la Teología de la Liberación, la inclusión, igualdad y valorización de su autenticidad, por medio de una liberación integral tanto de los oprimidos como de los opresores. Al mismo tiempo de evitar una falsa emancipación que revierta los papeles y roles de su opuesto para convertirse en opresores de los opresores. En consecuencia, el objetivo de la suma de cada una de estas teologías es la superación del antagonismo entre bandos y la conformación de una comunión donde intercepten negros y blancos, mujeres y varones, e indígenas y foráneos en la sociedad.

1.2.3. Sacerdotes que participaron directa o indirectamente en la lucha armada en América Latina.

La relación que se estableció entre la religión católica y los movimientos armados nacionales en América Latina a partir de los años cincuenta hasta los ochenta del siglo XX en la personificación de los ministros de culto, es el objetivo de este apartado. A primera vista resulta ambigua esta correlación por dos motivos. La primera, como bien ya se mencionó arriba, pero es justo retomarlo, es el hecho de que la jerarquía nacional de la religión católica en el continente americano ha jugado un papel legitimador ante las injusticias sociales hacia los oprimidos, y muchas de las veces ha sido cómplice y aliada de las clases opresoras que detentan el poder.

La segunda, es el hecho de que los movimientos armados con apellido de “Liberación Nacional” que se gestaron en América Latina tienen una fuerte carga ideológica de izquierda. Esta posición política tiene por aspecto un enfoque antireligioso que se reduce a la frase: *“La religión es el opio del pueblo”* de Carlos Marx. Es decir, el sistema de producción socialista percibe y compara a la religión con un sedante que funciona para apaciguar al oprimido. Esta pacificación no le permite a dicho sujeto que divise su

explotación y enajenación de la que es víctima por parte del opresor por medio del sistema de producción capitalista.

Por otra parte, la lucha armada en América Latina busca la liberación nacional en dos sentidos: la primera a nivel local, la cual se refiere a la emancipación de dictaduras militares, y la segunda a nivel internacional, la cual se refiere a la independencia del imperialismo norteamericano o también conocido como neocolonización, que se comprueba con la ejecución de golpes de Estado. Cabe subrayar que la pretensión por la liberación internacional obedecía a optar por el sistema socialista encabezado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). De lo que resultó la Guerra Fría, que fue un enfrentamiento sobre todo militar, económico y político e incluso hasta deportivo entre dos bloques: el capitalista-occidental y el comunista-oriental.

Merece la pena resaltar la connotación con la que se refería a los países en vías de desarrollo en ese período determinado, el cual fue de tercermundistas. Lo anterior cumplía una función de diferenciar las posiciones ideológicas frente al mundo en tal coyuntura conflictiva, donde los países catalogados primermundistas eran los de corte capitalista y los países catalogados como segundomundistas eran los países de corte socialista. Finalmente, la vinculación entre movimientos guerrilleros e Iglesia católica se debió a que ambos compartían un punto de coincidencia: la liberación de los pobres. Para que ello ocurriese, era justa y necesaria una guerra armada para liberar al prójimo y que sea camino para un cambio real y verdadero de las condiciones fatalistas del continente americano. Los casos de los ministros de culto que se presentan a continuación son ejemplo de ello.

1.2.3.1. Camilo Torres y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Colombia.

Para entender el legado revolucionario que representa Camilo Torres Restrepo en América Latina y en la Iglesia católica es necesario hacer notar tres aspectos particulares de su vida, los cuales son: ser sacerdote católico, latinoamericano y sociólogo. Ya que se le considera ser el precursor de lo que será la Teología de la Liberación por su opción preferencial por los pobres, además de ser el primer sacerdote en unirse a una guerrilla en América Latina, así como de fundar la Facultad de Sociología en Colombia con la colaboración del profesor Eduardo Umaña Luna en 1959. Es por todo ello que su persona representa un icono invaluable de la historia religiosa y latinoamericana contemporánea.

El compromiso que emprendió para solucionar las problemáticas sociales que acosaban a la mayoría de la población colombiana se vio materializado en la divulgación y formación de un "Frente Unido". El cual convocaba a reunir a campesinos, trabajadores, cristianos, comunistas, militares, sindicalistas, estudiantes, campesinos y mujeres para presionar por un cambio fundamental. A partir de este momento Camilo Torres habla abiertamente de la necesidad de una revolución:

Torres decía que la revolución era la forma de lograr un gobierno que de dé comer al hambriento, que vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con las obras de caridad, de amor al prójimo no sólo en forma ocasional y transitoria, no sólo para unos pocos, sino para la mayoría de nuestros prójimos

(Berryman, 1989, p. 22)

Dicho programa, fue publicado el día 17 de marzo de 1965, casi al mismo tiempo aparece la declaración programática del Ejército de Liberación Nacional en febrero de 1965. A partir de entonces se vuelve frecuente la relación y contactos entre Camilo Torres y la guerrilla que detonó en su laicización impuesta por la jerarquía católica de Colombia. Este hecho de excomunión resultó contraproducente, pues el pueblo colombiano le tomó cariño y popularizo su ejemplo convirtiéndolo en un símbolo de disidencia tanto religiosa como gubernamental. Para el 7 de enero de 1966, conmemoración del primer aniversario de la toma de Simacota y del surgimiento del ELN, se hace pública la vinculación entre está y Camilo Torres, y se lanza la histórica “Proclama al pueblo colombiano”, que a continuación se reproduce la última parte:

Militantes del Frente Unido. Hagamos realidad nuestras consignas:

POR LA UNIDAD DE LA CLASE POPULAR, ¡HASTA A MUERTE!

POR LA ORGANIZACIÓN DE LA CLASE POPULAR, ¡HASTA LA MUERTE!

POR LA TOMA DEL PODER PARA LA CLASE POPULAR, ¡HASTA LA MUERTE!

Hasta la muerte porque estamos decididos a ir hasta el final. Hasta la victoria porque un pueblo que se entrega hasta la muerte siempre logra la victoria.

Hasta la victoria final de las consignas del Ejército de Liberación Nacional:

¡NI UN PASO ATRÁS, LIBERACIÓN O MUERTE!

Desde las montañas de Colombia, enero de 1966.

(Hernández, 2004, p. 103)

Camilo Torres fallece el día 15 de febrero de 1966 a cargo del ejército nacional de Colombia en el combate de Patio de Cemento. Por lo tanto, el ejemplo de su vida y muerte ha hecho ganarse el mote de mártir de la lucha armada en Latinoamérica. Finalmente, Camilo Torres es un ejemplo dentro del catolicismo progresista de América Latina por la transfiguración que experimento al pasar de la reflexión a la acción. Esta praxis de congruencia y coherencia ha influido para ser modelo de radicalización tanto de cristianos como de rebeldes.

1.2.3.2. Óscar Arnulfo Romero en El Salvador.

La guerra civil que se desarrolló en El Salvador durante la década de los años ochenta a los noventa fue el enfrentamiento bélico entre el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) y el gobierno militar salvadoreño. La cual estuvo contagiada de intervenciones y apoyos internacionales por ambos bandos. Por un lado, la intervención directa que ejerció los Estados Unidos en la contrarrevolución fue a través del financiamiento económico y respaldo internacional en la fundación de los llamados escuadrones de la muerte al servicio del gobierno salvadoreño. Por el otro, el FMLN fue financiado y asesorado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), y los gobiernos socialistas de Cuba encabezado por Fidel Castro y el presidente de Nicaragua, Daniel Ortega.

Sin embargo, fue en el año de 1980 que aconteció un hecho atroz donde se produjo una fricción entre la Iglesia católica y el gobierno militar que tuvo como saldo el asesinato del arzobispo Oscar Arnulfo Romero. Resultado de las palabras expresadas en una homilía donde pedía a los soldados a incumplir el mandato del ejército a matar a campesinos. Como bien apunta Phillip Berryman en la introducción de su texto *Teología de la Liberación*:

Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: No matar... Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla.

Continuó rogándoles —y aun ordenándoles— que detuvieran la represión.

(Berryman, 1989).

La importancia que tiene el personaje de Oscar Arnulfo Romero en la religión católica de América Latina es el hecho de tres situaciones particulares principalmente. La primera situación, el asesinato de Arnulfo Romero no es un hecho aislado en el país centroamericano de El Salvador durante la década de los ochenta, lo que causa ruido es el hecho de pertenecer al alto clero católico de su país. Es decir, no se asesinó a un catequista, sacerdote o laico como sucedía recurrentemente en la guerra civil salvadoreña en particular y en Latinoamérica en general.

La segunda situación, es el hecho de su muerte y predica que son admiradas por la Teología de la Liberación en particular y por la Iglesia católica latinoamericana en general. Como ya se mencionó arriba el sermón titulado “La iglesia, un servicio de liberación personal, comunitaria, trascendente” exhibe un llamado de atención al ejército salvadoreño, lo cual sentenció su asesinato el día lunes 24 de marzo de 1980 cerca de las 6:30 pm cuando oficiaba una misa, la causa fue un disparo en el corazón momentos antes de consagrar la comunión.

Finalmente la tercera situación, se refiere a su designación como mártir por parte de la jerarquía de la Iglesia católica. El 3 de febrero de 2015 el Papa Francisco reconoció al obispo Oscar Arnulfo Romero como mártir “por odio a la fe”. La ceremonia de

beatificación se llevó a cabo el día 23 de mayo de 2015 en la Plaza Salvador del Mundo en San Salvador con la asistencia de 250 000 personas. Por lo tanto, Oscar Arnulfo Romero dejó una huella imborrable en la historia de la lucha armada en El Salvador y en la Iglesia católica latinoamericana.

1.2.3.3. Sacerdotes y el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua.

La revolución que se efectuó en Nicaragua en la década de los años setenta y el triunfo en los ochenta por parte del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) es el ejemplo más ilustrativo de la relación entre movimientos armados y religión católica en América Latina. Por un lado, la vertiente popular estaba constituida por cristianos que integraban las comunidades eclesiales de base y sacerdotes católicos, los cuales desempeñaron un rol de apoyo y compromiso ante el gobierno revolucionario, y por la otra, fue la vertiente formada por la jerarquía de la Iglesia nicaragüense la cual fungió como un sector reaccionario ante el triunfo de la guerrilla.

El asunto que dio apertura a la pugna entre ambas instituciones fue el hecho de la participación de tres sacerdotes a ejercer cargos públicos, los cuales son:

- 1) Ernesto Cardenal: nacido en 1925, fue consagrado sacerdote en 1965. Seguidor del famoso teólogo católico norteamericano Thomas Merton, vivió dos años (1957-1958) en su convento trapense Gethsemany en Kentucky. A su regreso a Nicaragua fundó la comunidad de Solentiname en 1966. Poeta de renombre, Cardenal visitó Cuba a principios de los setenta y se fue radicalizando cada vez más. Tras la destrucción de Solentiname se exilió en Costa Rica y se unió al FSLN (1977). En 1979 fue nombrado ministro de Cultura.
- 2) Fernando Cardenal, su hermano: sacerdote jesuita desde 1968, vivió un año entre los pobres de Medellín, Colombia (en 1969). En 1970 fue nombrado vicerrector de la UCA en Managua por la orden de los jesuitas. Fundador del Movimiento Revolucionario Cristiano en 1973, se volvió simpatizante de los sandinistas. En 1979 fue nombrado director de la Cruzada por la Alfabetización y luego ministro de Educación en 1984.
- 3) Miguel d'Escoto: nacido en Hollywood, California, en 1933, terminó su educación en Estados Unidos, donde entró en la orden de los maryknoll. Como misionero en Santiago, Chile, trabajó con los pobres de 1963 a 1969. De 1970 a 1979 vivió en Estados Unidos y se desempeñó como director de Comunicaciones Sociales de la Sociedad de los maryknoll. De 1979 a 1990 fue ministro de Relaciones Exteriores en el gobierno de Nicaragua.

(Lowy, 1999, p. 128).

Posteriormente, las fricciones entre clero y Estado terminaron por detonar en la visita efectuada por el Papa Juan Pablo II a Nicaragua en 1983, este suceso tuvo un lado más político que religioso que aprovechó la corriente antisandista para deslegitimar internacionalmente al gobierno revolucionario. Cabe la pena señalar las consignas hechas por las comunidades eclesiales de base al recibimiento del Papa: “Entre cristianos y revolución no hay contradicción”. Por lo tanto, la visita del Papa no cumplió las expectativas para frenar y apaciguar tan contradictoria situación, sino resultó contraproducente pues acentuó y profundizó el conflicto entre jerarquía y feligresía.

Después de la visita del Papa, el ambiente nacional se agravó aún más resultado de la postura reaccionaria de la jerarquía católica abanderada por el obispo Miguel Obando y algunos sacerdotes que alentaban y apoyaban la contrarrevolución, de los que resultó la expulsión del país de dichos ministros. Asimismo, otro hecho trascendental fue el nombramiento de Monseñor Miguel Obando como cardenal el 25 de mayo de 1985, y la situación empeoró cuando el mismo cardenal visitó la Organización de Naciones Unidas (ONU) y la Organización de los Estados Americanos (OEA) para influir en la aprobación de la ayuda de cien millones de dólares para la contrarrevolución la cual se otorgó el 25 de junio de 1986. Por lo tanto, fue el caso de Nicaragua donde la Iglesia católica mostró sus dos caras de la moneda en la revolución.

1.2.3.4. La distintiva lucha armada en América Latina.

Los ejemplos mencionados arriba enmarcan una situación peculiar en el tiempo, la región y la religión. Estos elementos fusionados crearon un panorama inigualable e irrepetible en otras partes del globo, es por ello preciso señalar tres características particulares de dicho contexto. La primera, es la situación de pobreza y explotación en América Latina lo cual repercutió en el estallido de un compromiso revolucionario por las masas, al encontrar obsoleto y obstruido el camino de desarrollo económico. Además de encontrar una sumisión y prescripción política por parte de gobiernos locales a la merced del imperialismo norteamericano.

Segunda característica, es el caso de las guerrillas del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) y el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) que retoman el nombre de personajes históricos con gran herencia revolucionaria. De hecho históricamente hay una relación entre estos dos personajes en el año de 1929 cuando Farabundo Martí desempeñó funciones de secretario del dirigente popular Augusto César Sandino. Por otra parte, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Colombia con la vinculación del sacerdote Camilo Torres Restrepo rompe con la línea establecida de sacerdotes que servían de capellanes a los ejércitos nacionales de Latinoamérica.

Tercera y última característica. La religión católica por medio de sus agentes de culto en América Latina desempeñó un papel clave y decisivo en los movimientos armados nacionales ya sea desde posturas progresistas o conservadores. De muchas formas fomentaron o difamaron las luchas revolucionarias, muchas de las veces denunciaron

crudeles y se pronunciaron a favor de los pobres, otras veces cambiaron la Biblia y el cáliz por textos revolucionarios y las ramas, y también otros se proclamaron en contra de los levantamientos armados tratando de mostrar una posición neutral que muchas veces dejaba ver un enfoque conservador.

1.2.4. Presente de la Teología de la Liberación.

Hablar de Teología de la Liberación en el siglo XXI parece a primera vista una reflexión obsoleta, un paradigma efímero y una teología en desuso. Sin embargo, y aunque no lo parezca, la Teología de la Liberación sigue siendo una opción que aún tiene presencia en discusiones, debates y críticas hacia el capitalismo. Aunque el papel que juega actualmente en el mundo ha mermado a consecuencia del silenciamiento impuesto por parte del Vaticano y de las dictaduras militares no se puede decretar totalmente en peligro de extinción.

Pese a que la Teología de la Liberación surge a principios de la década de los años setenta, específicamente en 1974; en un mundo ideológico, económico, político y socialmente contradictorio, el panorama de hoy en día no es menos diferente al de hace cuarenta años. El terreno en el que se mueve actualmente la Teología de la Liberación se ha dilatado y el papel que tiende a desempeñar últimamente se ha dificultado; el capitalismo liberal de la segunda mitad del siglo XX se ha transformado en un capitalismo global, las condiciones y situaciones mundiales se han profundizado y acomplexado desde su fundación, es por eso que la Teología de la Liberación tiene una difícil tarea hoy en día en el mundo, la cual determinará su resurgimiento o desaparición como perspectiva religiosa.

La finalidad de este apartado es poner en tela de juicio a la Teología de la Liberación desde su constitución hasta la actualidad para visualizar sus avances y retrocesos que ha desempeñado dentro de la religión católica y en la región latinoamericana; así como mencionar tentativamente la actualidad que tiene en el mundo contemporáneo.

1.2.4.1. Aportes positivos a la Teología de la Liberación.

El principal aspecto a favor que se debe reconocer de la Teología de la Liberación es el hecho de ser una reflexión teórica netamente latinoamericana. Fundada en una región geográfica caracterizada por factores de invasión e imposición extranjera, no es extraño que América Latina haya importado durante siglos formas de pensamiento y gobierno de Europa. Esta limitación a repetir y a adoptar conductas, tendencias y prácticas foráneas conformó una actitud de subordinación e inferioridad intelectual. La Teología de la Liberación, pues, constituye una escisión intelectual desde el nivel religioso.

Aunado a lo anterior, cabe señalar a la par, la vinculación de la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, de donde toma su nombre la segunda con respecto a la primera, pues como bien señala Dussel (2003) “liberación se opone a dependencia- más que a explotación en la relación capital-trabajo” (p. 9), ambas son reflexiones oriundas y auténticas de un contexto particular que dan por resultado un valioso

aporte a la religión católica en particular y al pensamiento social en general. Al mismo tiempo, como menciona Beryman (1989), no es coincidencia que en el mismo espacio y tiempo hayan surgido “soberbios novelistas latinoamericanos, como Gabriel García Márquez, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa” (p. 24).

Un segundo argumento a favor de la Teología de la Liberación, es la ampliación de su radio de influencia en la difusión y propagación de sus bases teóricas, actualmente no sólo se delimita a la teología cristiana protestante y católica, sino también recientemente es una práctica entre teólogos de otras religiones universales como menciona Dussel (2003) “no es extraño ver parecer ya obras de teólogos de la liberación entre los musulmanes de Irán o en Bombay, en el hinduismo de la India o entre Budistas de Sri Lanka o Tailandia” (p. 14) . Además, la Teología de la Liberación desde su fundación ha sido una opción teórica por parte de académicos como base para criticar el sistema capitalista.

Siguiendo la misma línea sobre su amplificación de influencia, la Teología de la Liberación siendo una opción preferencial por los pobres ha integrado a nuevos sujetos sociales dentro de sus reflexiones. Dichos sujetos no sólo son explotados, sino también son excluidos, ignorados y discriminados por la pauperización del sistema capitalista. Por lo tanto, la Teología de la Liberación ha convergido en otras teologías, entre las más importantes son la femenina, la negra, la indígena, la ecológica, etc. Como bien apunta Phillip Berryman “todas ellas representan reacciones contra la teología oficial europea y norteamericana que inconscientemente asumieron que su teología era simplemente teología “cristiana” (p. 147).

La Teología de la Liberación en general y sus teologías en particular constituyen, pues, una riqueza teórica desde diferentes frentes. Esta invención se fue cimentando con el paso del tiempo al articular sujetos y cuestiones invisibilizados a la Teología de la Liberación, así se pasó del cuestionamiento sobre la explotación económica a la segregación racial, la discriminación a nativos, la inferioridad de género y la problemática ambiental principalmente. Complementariamente, la Teología de la Liberación ofrece una opción más flexible en comparación con la teología dominante y jerárquica de Europa, ya que como menciona Otto Maduro (2007), el monopolio de la Iglesia católica está “en manos de una elite generalmente blanca, urbana, masculina, escolarizada, adulta, acomodada y homofóbica” (p. 57).

Un tercer elemento a favor de la Teología de la Liberación es su presencia en el globo desde 1968, año de su fundación. Aunque ha mermado su interés a partir de la década de los años noventa consecuencia de sucesos históricos como la caída del muro de Berlín, la desintegración de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y las victorias de la contrarrevolución en Centroamérica, en general el triunfo del capitalismo sobre el socialismo con base en el neoliberalismo, la Teología de la Liberación ha resistido hasta entonces una lucha contra el olvido y el abandono.

Del mismo modo, también ha resistido embates desde la Iglesia Católica oficial desde su creación. La Santa Sede ha jugado un papel muy importante en la desvalorización a la Teología de la Liberación tachándola de ser una teología infectada de marxismo. Además, el mismo Vaticano ha bloqueado a importantes exponentes de la Teología de la Liberación como por ejemplo al brasileño Leonardo Boff, al peruano Gustavo Gutiérrez y al nicaragüense Fernando Cardenal entre los ejemplos más destacados.

En síntesis, la Teología de la Liberación es un paradigma que está por cumplir cincuenta años de vida, en el transcurso de ese tiempo las situaciones sociales en la región y el mundo se ha agravado. La pobreza ha aumentado en comparación con la década de los sesenta, es por esta razón que la Teología de la Liberación seguirá cumpliendo su función de crítica al sistema capitalista.

1.2.4.2. Aportes negativos a la Teología de la Liberación.

El principal aspecto en contra de la Teología de la Liberación en general y de los teólogos de la liberación en particular, es que dicho paradigma representa “una conquista de la burguesía progresista” (Ferraro, 2002). Pese a que constituye en sí misma una crítica al sistema capitalista y un desafío a lo blanco, occidental y rico, su inclinación a los programas publicados por el Concilio Vaticano II ponen de manifiesto un rescate ideológico de parte de la Iglesia católica al sistema capitalista frente a la amenaza socialista en Europa y América.

Profundizando en lo anterior, el Concilio Vaticano II se inauguró en el año de 1962 en una época de álgidos conflictos ideológicos internacionales, su característica más notable fue el propósito de poner en día a la Iglesia católica frente al mundo contemporáneo. Sin embargo, como menciona Joseph Ferraro (2002), “El Vaticano II realmente no era un Concilio religioso; era más bien un Concilio político que empleo cambios religiosos con fines ideológicos, los de conservar y fortalecer la existencia del capitalismo” (p. 39).

Por otra parte, el Concilio Vaticano II se sustenta en la Doctrina Social Católica que se traduce como la santificación de la propiedad privada en las relaciones de producción capitalista por parte de la curia católica. Ejemplo de ello es la carta pastoral con título *Rerum novarum* del Papa León XIII en 1891, en la cual defiende la propiedad privada como un derecho natural y por tanto como inviolable, pues el trabajo necesita del capital y el capital del trabajo. Un segundo texto es la carta pastoral *Quadragesimo anno* del Papa Pío XI escrita en 1931, la cual considera a la propiedad privada también como un derecho natural, lo cual indica una prolongación de la misma postura ideológica a favor del capitalismo.

Finalmente, la intención primordial del Concilio Vaticano II era la obtención de la paz y la justicia, que coincide con el también utilizado por los Consejos Episcopales Latinoamericanos de Medellín (1968) y Puebla (1979). Esta concomitancia resulta de hacer frente al avance del socialismo en el mundo, uno frente a la propaganda comunista

soviética en Europa y el otro frente al triunfo de la revolución cubana en América. Por lo tanto, la Teología de la Liberación es producto del Concilio Vaticano II y su aplicación en América Latina por medio del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín, Colombia (1968) y Puebla, México (1979), que al apegarse a los documentos de la Doctrina Social Católica su crítica no se haya contra del capitalismo en sí, sino en contra de los abusos de dicho sistema de producción.

Un segundo argumento en contra de la Teología de la Liberación se descubre en el hecho de ser una relectura de la Biblia desde el enfoque de miseria de los pobres en Latinoamérica. La Iglesia Católica es netamente una religión constituida principalmente por pobres; su situación de pobreza es el sustento de la promesa celestial otorgada por dicha institución, pues, *“es más fácil pasar un camello por el ojo de una ajuga, que entrar un rico en el reino de los cielos”*. La supuesta liberación de pobreza que pregona tanto la Iglesia Católica y la Teología de la Liberación son ambiguas, ya que ambas tienden y tienen necesidad e interés de que el pobre continúe atado a su miseria para mantener su existencia e influencia.

Es por ello, que la Teología de la Liberación pretende pero no puede liberar radicalmente al pobre de su explotación económica. Como bien apunta Joseph Ferraro (2002), la Teología de la Liberación no es revolucionaria en el sentido radical de la palabra, sino una reforma de la Iglesia Católica para suavizar la dominación económica que ejerce la burguesía nacional e internacional. Igualmente, La Teología de la Liberación cuando retoma los textos y teoría marxista para analizar la realidad latinoamericana no lo hace en el sentido profundo de dicho paradigma, ya que resulta incompatible el ajuste que dirige hacia el capitalismo y no su consumación por el comunismo.

Un tercer elemento en contra de la Teología de la Liberación hace referencia a la disminución de adeptos a esta corriente. Dicha reducción se explica por dos razones, la primera, la deslegitimación por parte de la curia romana, y segunda, a la enérgica represión por parte de dictaduras latinoamericanas; ambas ejercidas en la década de los setenta y ochenta del siglo pasado. Asimismo, aunado a la disminución de influencia entre sus partidarios, cabe la pena señalar la decadencia de las células cristianas que dan soporte a la Teología de la Liberación. Las comunidades eclesiales de base (Ceb's) también han disminuido por la desaprobación y represión arriba señaladas, actualmente ejercen muy poca participación dentro de sus comunidades y diócesis a las que pertenecen.

1.2.4.3. Actualidad de la Teología de la Liberación.

La coyuntura de la Teología de la Liberación en la actualidad no es del todo desapercibida si se toma en cuenta los cambios que se han suscitado recientemente dentro de la jerarquía católica en Roma. La elección de Mario Bergoglio como Papa para preceder a Joseph Ratzinger es un suceso que no puede pasar inadvertido y es de suma importancia por el hecho de ser el primer pontífice latinoamericano. Esta afirmación llama la atención

para el desenvolvimiento a futuro de la Teología de la Liberación dentro de la religión católica dentro del mandato del Papa Francisco.

El Papa Francisco ha reiterado en numerosas ocasiones la disposición de una Iglesia pobre entre los pobres, esta aseveración puede ser tomada como un guiño por parte del sector progresista dentro de la religión católica y en especial por parte de la Teología de la Liberación para retomar el papel y camino de reflexión religiosa en el mundo. Además, de que los gestos de generosidad y austeridad por parte del máximo jefe de la Iglesia católica coinciden coherentemente con las divulgaciones de los teólogos de la liberación (Dussel, 2014). Otros eventos es el caso del padre Gustavo Gutiérrez padre fundador de la TL en su visita al Papa Francisco en el Vaticano, poco tiempo después de asumir el cargo de máximo pastor, y el caso de apertura de dialogo con el ex sacerdote franciscano brasileño Leonardo Boff.

Capítulo II.

El fenómeno religioso e indígena en Chiapas.

2.1. La cuestión religiosa.

El asunto religioso es un elemento importante en toda sociedad, pues, como sistema de un conjunto de creencias y prácticas que conglomeran a una cierta cantidad de individuos se constituye bajo una particular forma de percibir la vida. Asimismo, como aparato que forma parte de la estructura social se desarrolla bajo condiciones espaciales y temporales que son determinadas por situaciones coyunturales. Igualmente, como esfera social entabla un proceso dialéctico con el hombre, pues, ambos se influyen recíprocamente originando una preservación o transformación de los vínculos que los relacionan. Finalmente, como institución juega un papel importante en la unión y aceptación o ruptura y rechazo con otras instituciones de índole social.

Ahora bien, específicamente el catolicismo a partir de la segunda mitad del siglo XX ha desempeñado una influencia fundamental en la región de Latinoamérica a partir de la celebración de tres encuentros religiosos; el primero en Europa y el segundo, y tercero en América Latina. El Concilio Vaticano II (1962-1965) donde se introduce entre otras cosas el español en la liturgia, la música folclórica en el templo y la aplicación de estudios sociales al análisis religioso. El II Consejo Episcopal Latinoamericano (1968) donde se reemplaza el término desarrollo por el de liberación para transformar desde el ámbito religioso la situación de atraso. Y el III Consejo Episcopal Latinoamericano (1979) que hace una opción preferencial por el pobre, base eclesial de la Iglesia Latinoamericana.

Particularmente en México, es contundente la influencia religiosa de mencionados encuentros, pues, a partir de la década de los sesenta, la Iglesia católica mexicana y la institución política del Estado restablecen vínculos de relación; aunque no bajo el marco legal de la constitución. Sin embargo, en el estado de Chiapas concretamente en la diócesis de San Cristóbal de las Casas bajo el cargo del obispo Samuel Ruiz García, se promueve un catolicismo de acuerdo a los principios religiosos de mencionados encuentros generando una trascendental transformación en los feligreses, agentes eclesiales y en la misma institución de la Iglesia, como a continuación se muestra.

2.1.1. Catolicismo en Chiapas.

Desde su instalación en el continente americano la religión católica es un aparato ideológico que ha entablado una estrecha relación de complicidad con clases políticas y económicas para preservar valores y conductas en beneficio a los intereses de quienes detentan el poder; México y particularmente Chiapas no escapan a esta situación. Sin embargo, también se presentan casos atípicos dentro de la estructura de la Iglesia católica que hacen una inclinación a favor de los oprimidos, las figuras de Fray Bartolomé de Las Casas y del obispo Samuel Ruiz García en el estado de Chiapas, son dignos de mencionar. Por lo tanto, su lucha evangelizadora contra la explotación, discriminación e injusticias será trascendente en la región.

Asimismo, el papel que ha desarrollado la Iglesia católica en el estado de Chiapas durante medio milenio a través de los obispos en turno, congregaciones religiosas y los fieles que la conforman, han establecido un fuerte arraigo de dicha creencia que produce un fuerte conflicto con otros sistemas religiosos. Por otra parte, el protestantismo y actualmente el evangelismo son denominaciones religiosas que han ido ganando influencia, terreno y adeptos en el estado de Chiapas y en la zona sur del país que denota una crisis religiosa para la Iglesia católica. Y a pesar de que ambos bandos tienen su sustento en el cristianismo, se contraponen, contradicen y producen una peligrosa intolerancia religiosa sobre todo en las comunidades indígenas de Chiapas.

Así pues, la institución de la Iglesia católica seguirá cumpliendo un papel importante en Chiapas, lugar de enormes contradicciones económicas, políticas, sociales, religiosas, raciales y de género. A continuación, se presentan los elementos que han constituido hasta el momento la Iglesia católica en Chiapas.

2.1.1.1. La Iglesia católica en Chiapas.

La presencia de la Iglesia católica en México en general y en el estado de Chiapas en particular es producto del *descubrimiento* del continente americano por parte de la monarquía española. Su implementación como institución desde hace más de quinientos años ha ejercido una notable influencia en todos los periodos históricos por los que ha atravesado el país y la entidad federativa, desempeñando relaciones de armonía y conflicto con la institución política. Sin embargo, en la actualidad su representación tanto regional como nacional ha disminuido constantemente a partir del último cuarto del siglo XX, debido al aumento de población que profesa creencias no católicas, así como de los que no profesan ninguna.

Ahora bien, la introducción de la religión católica en el estado de Chiapas fue impulsada por la monarquía española como aparato ideológico de dominación mientras que la otra ejercía como aparato político de sometimiento para el provecho económico de ambas. Asimismo, las dos instituciones operaban en un proceso dual de cohesión y coacción por lo que la figura de Fray Bartolomé de Las Casas fue influyente en la mitigación de explotación económica y religiosa de los pueblos originarios de Chiapas. Finalmente, la reapropiación de lugares de adoración y la suplantación de deidades prehispánicas por católicas crearon un proceso ambivalente producto de dos sistemas religiosos diametralmente diferentes, y que hasta hace algún tiempo se encontraba vigente.

Posterior al periodo colonial se produce la independencia política de México frente a España; sin embargo, no sucede lo mismo con la independencia religiosa frente al catolicismo. Aunque en el periodo de la Reforma se da la separación de la Iglesia con el Estado como dos instituciones autónomas bajo la promulgación de la constitución de 1857. No obstante, el principio de secularización desencadenó un conflicto civil conocido como la guerra de Reforma o de los Tres años (1857-1861) enfrentándose dos grupos

antagónicos: liberales y conservadores. A pesar de ello la Iglesia católica continuó manejando un cierto perfil de predominio en la clase política y económica de Chiapas.

Después, a principios del siglo XX se desarrolla la Revolución Mexicana (1910-1920), y es dentro de este lapso, que se promulga la constitución de 1917 donde no se reconoce la figura jurídica de la Iglesia católica en el país. En cambio, la aplicación de la llamada ley Calles, cuyo fin era controlar y limitar el culto católico en el país, fue el detonante de la Guerra Cristera (1926-1929), conflicto de devastadoras consecuencias para ambos bandos, siendo el religioso el más perjudicado. En este periodo la Iglesia católica de Chiapas fue reprimida, pues, los templos permanecieron cerrados y los sacerdotes extranjeros expulsados del país, dejando una ausencia importante en la propagación de creencias y prácticas religiosas en un territorio compuesto en su mayoría por población indígena.

Aunado a lo anterior, con aprobación y promoción del gobierno federal se instala en el estado de Chiapas el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que se denominó como una organización evangélica protestante cuya labor fue patrocinar el estudio, la documentación y el desarrollo de las lenguas indígenas en la región. Se estableció formalmente en el año de 1948 y entre las actividades que desarrolló fue proporcionar de alfabetización y educación a los indígenas, así como traducir algunos textos bíblicos a las propias lenguas nativas. Éste suceso no es un hecho aislado, sino de suma importancia en el estado, pues, es el antecedente de crecimiento y expansión del protestantismo en la región sur del país, y que constituye actualmente un rico mosaico religioso.

Tiempo después, otro suceso de notable importancia fue la promulgación de la Ley Reglamentaria de Asociaciones Religiosas y Culto Público en el año de 1992 durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari. Dicho estatuto permitía el derecho de libre asociación y de creencia, además de que se reconocía la personalidad jurídica de las Iglesias, sobre todo de la católica, y que los ciudadanos pudieran exteriorizar sus creencias y prácticas de fe en público. Ello permitió legitimar la relación Estado-Iglesia, aunque dicha complicidad era una realidad que se efectuaba desde la década de los años cincuenta, pero que adolecía de sustento legal. Asimismo, también el protestantismo se vio beneficiado para institucionalizarse como creencia religiosa en México.

Ahora bien, la influencia del protestantismo en Chiapas a través del Instituto Lingüístico de Verano y de la Ley Reglamentaria de Asociaciones Religiosas y Culto Público han provocado consecuencias de gran magnitud en mencionado estado. De acuerdo al Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática hasta el año de 2010 el estado estaba constituido por 2 millones 500 mil 222 católicos, 1 millón 163 mil 97 no católicos y 499 mil 178 no creyentes. Por lo tanto, Chiapas es la entidad federativa con menos representación de población católica en el país, asimismo es el territorio con más pluralidad de feligresía no católica, y también es la provincia que cuenta con una población importante de no creyentes.

Finalmente, la pluralidad religiosa existente en el estado de Chiapas ha suscitado fuertes conflictos entre sus habitantes y comunidades, agravando aún más la de por sí endeble situación de violencia que también se presenta en esferas políticas, sociales y raciales. Como tal se exhibe una intolerancia religiosa en el estado de Chiapas, donde dos sistemas religiosos se enfrentan y es el bando católico el actor principal. Consecuencia de tal antagonismo se han producido graves crímenes, entre los que se destacan: expulsiones, desplazamientos, enfrentamientos, encarcelamientos, secuestros y asesinatos. Por lo tanto, la cuestión religiosa fue, es y será es un elemento fundamental en la historia del estado de Chiapas.

2.1.1.2. Fray Bartolomé de Las Casas.

La figura de fray Bartolomé de Las Casas en Latinoamérica en general y en Chiapas en particular es de suma trascendencia para la historia de la Iglesia católica en el período colonial. Su posición a favor de los derechos de los indígenas como seres libres y autónomos, y por ende en contra de su sometimiento y explotación por parte de la institución de la encomienda, constituyeron la máxima de su evangelización. Por ello su persona fue referente en la coyuntura de la época en el debate en torno a la cuestión indígena entre dos posturas, como lo hace notar Juan Friede (1974) en su texto *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*:

Desde el punto de vista político-social las dos tendencias diferían sensiblemente: la *colonialista* abogaba porque el indio, en la práctica, estuviese sujeto directamente al colono y a través de él al rey; mientras que la corriente *indigenista* exigía que los indios fuesen subordinados directamente al monarca, igual que los colonos. La Iglesia tendría a su cargo limar las asperezas existentes entre esos dos grupos sociales e integrar paulatinamente el indio a la sociedad cristiana mediante su conversión al cristianismo.

(Friede, 1974, p. 20)

Sin embargo, su orientación y vocación en pro de los indígenas de América Latina fue producto de una transformación de su reflexión y acción, y que de acuerdo con el citado autor se pueden distinguir tres conversiones de Fray Bartolomé de Las Casas: la primera de encomendero a predicador, la segunda de predicador en político y la tercera de político a activista. Dichas conversiones tuvieron fin último anular las Leyes de Indias emitidas por la corona española para salvaguardar y civilizar a los pueblos originarios; sin embargo, los encomenderos se sirvieron de ellas para dominar y explotar política y económicamente a los indígenas.

En la primera conversión, Las Casas renuncia a su encomienda en la isla de Cuba y a partir de entonces comienza a denunciar los abusos cometidos contra los aborígenes y a

demandar igualdad entre estos y los peninsulares ante el rey, alegando que dichas injusticias y omisiones entorpecía la evangelización de la Iglesia. La cual como institución también había adoptado un modelo impositivo y violento como la encomienda, que se verifica en la forma de prescribir el evangelio para convertir a los nativos al cristianismo. Lo característico de dicha conversión fue la apelación a amenazas e intimidaciones celestiales contra aquellos que agraviarán a los indígenas.

En la segunda conversión, fray Bartolomé se convirtió aún más crítico con referente a los medios de dominación de los conquistadores hacia los naturales, pronunciándose en contra de las guerras y la esclavitud. En la primera se oponía a la conquista violenta tanto de territorios como de su población por el simple pretexto de expedición en favor de la monarquía española; sin embargo, se declara a favor de las guerras justas contra aquellos infieles del Dios católico, como los musulmanes. En la segunda se contraponía a la esclavitud informal de los indígenas, pero admitía la esclavitud legítima por medio de la guerra justa o por compra a sus propietarios, además de que aceptaba la esclavitud africana.

Asimismo, se manifestó en contra de la inmigración de la población española a América Latina, ya que quienes se embarcaban eran en su mayoría peninsulares ricos y una minoría pobres quienes asumían el complejo de conquistadores; en ambos casos la relación con el indígena era perjudicial. Paralelamente, su mérito por la defensa de los aborígenes se vio recompensado con la promulgación de las Leyes de 1542 entre las que se abolía la encomienda; no obstante el contexto conflictivo en Europa y los descontentos en Latinoamérica sesgaron a la monarquía a revocar dichas leyes en el año 1545. La particularidad de dicha conversión fue una relativa victoria de la corriente indigenista.

Finalmente la tercera conversión de fray Bartolomé de Las Casas comienza con la aceptación de la diócesis de Chiapas en el año de 1543 y una postura más firme recurriendo a los recursos religiosos de la excomunión y negar la absolución a quienes se negaban a cumplir los preceptos a favor del indígena. Para lo que en el año de 1547 regresa a España y con ello surge un auge de un movimiento lascasiano en la corte de la Corona que reactivó antiguas leyes protectoras a los aborígenes, además de que se convirtió en asesor del consejo de asuntos indígenas y era precisamente él quien elegía a los religiosos que habían de servir en América Latina.

Asimismo, la expresión máxima de su activismo fue la elaboración del documento conocido como el "Confesionario" el cual fue dirigido a los sacerdotes enviados a la Nueva España y fue instrumento para aplicar las correspondientes indulgencias a dichos residentes. Una de las características más destacables de mencionada publicación fue la división de los españoles como grupos de delincuentes, además de la aplicación de la restitución como medio para devolver a los indígenas lo arrebatado, ello con el fin de obtener el perdón de los pecados. En fin, lo peculiar de esta conversión fue la imposición de ciertos métodos para erradicar y prevenir los abusos contra los indígenas.

2.1.1.3. Obispo Samuel Ruiz García.

Itatic Samuel Ruiz García como le llaman cariñosamente los indígenas católicos de la diócesis de San Cristóbal de las Casas es un referente dentro de la Iglesia progresista de México. Su posición abierta a favor de los pobres entre los pobres, es decir, los indígenas, así como su postura cabal en contra de las injusticias y abusos cometidos hacia ellos, han originado que su figura sea difamada e incomprensida tanto dentro como fuera del clero católico. Sin embargo, el obispo Samuel Ruiz es un icono religioso en la misma diócesis donde aproximadamente quinientos años antes lo fue Fray Bartolomé de Las Casas. Y para ambos obispos han sido los pueblos originarios de Chiapas el motor de lucha por una evangelización de libertades e igualdades.

Ahora bien, resulta una coincidencia que el desarrollo de su biografía personal de Ruiz García fuera determinada por el nombre que le fue asignado por sus padres, pues, como bien se ilustra a continuación:

El 3 de noviembre de 1924 nació Samuel. Su madre le confiaría años después que le llamaron así por el Samuel bíblico, el hijo de Anna la estéril de Ramatha, que lloro abundantemente en el santuario de Silo pidiendo un hijo varón a Jehová y a quien se le prometió dedicar si la escuchaba. El sacerdote Elí, allí presente, la tuvo por borracha. Pero ella le respondió que no la tuviera por una mujer impía. Elí la consoló y le dijo que se fuera en paz y que el Dios de Israel le otorgaría su petición.

(Fazio, 1994, p. 10).

Su inclinación por la cuestión religiosa desde edad temprana lo condujo a inscribirse en el seminario diocesano de León a los trece años y antes de terminar sus estudios, en el año de 1947, fue enviado junto con otros seminaristas a estudiar en la Pontificia Universidad de Roma. Donde se graduó en Teología dogmática, se especializó en las Sagradas Escrituras y fue ordenado sacerdote en el año de 1949. Posteriormente, al regresar a México y al seminario de León ejerció como maestro de Griego Bíblico, Hebreo, Introducción a la Sagrada Escritura y Exégesis Bíblica, y para el año de 1952 fue nombrado rector del mismo seminario con apenas 30 años de edad. Siete años después fue asignado obispo de Chiapas, hecho que sucedió el día 25 de enero de 1960, siendo el primer obispo consagrado en dicha diócesis de los treinta y cuatro que le habían precedido.

Sin embargo, al igual que Fray Bartolomé de Las Casas, Samuel Ruíz experimentó una conversión en mencionada diócesis, ya que tránsito de una actitud conservadora a una progresista. Ello es entendible si se toman en cuenta dos premisas en cuanto a coyunturas de tipo espacial y temporal aunadas a la cuestión religiosa. La primera obedece a la geografía en donde nació, ya que la guerra cristera fue un acontecimiento fratricida en contra de la feligresía católica por parte del gobierno mexicano, y la segunda obedece a la

situación de polarización mundial a través de la Guerra Fría y su lucha en contra del comunismo como sistema ideológico de corte antirreligioso que atentaba contra los intereses de la Iglesia católica. No obstante, la realidad envuelta de marginación, opresión y explotación de los indígenas chiapanecos lo transformaron radicalmente.

Asimismo, su participación en tres eventos religiosos en Latinoamérica fueron determinantes para la reconfiguración de su concepción sobre pastoral indígena. La primera fue una reunión en Melgar, Colombia, en abril de 1968 donde descubrió que la evangelización hasta entonces aplicada a los indígenas era destructiva a su cultura. El segundo fue el II Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín, Colombia, en agosto del mismo año donde participó como ponente en la temática de evangelización en la región, descubriendo un nuevo enfoque desde el documento *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II. Y tercero fue la reunión en Riobamba, Ecuador, en agosto de 1976 donde diferentes obispos compartirían sus experiencias pastorales, pero la represión en boga de la seguridad nacional cancelo dicho encuentro, siendo acusados de conspiración.

Consecutivamente, su actitud a favor de los más excluidos ha llevado a Samuel Ruiz a efectuar distintos y prestigiosos cargos religiosos tanto a nivel internacional como nacional en el fomento de la pastoral indígena, así como conciliador en la defensa y denuncia de las injusticias cometidas a los indígenas. Ha fungido como presidente del Departamento de Misiones del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), así como también presidente y asesor teológico, antropológico y sociológico de la Comisión Episcopal para Indígenas del Episcopado Mexicano a través del Centro Episcopal de Ayuda a Misiones Indígenas (Cenami). Además formo parte de los obispos que integraban la Región Pastoral del Pacifico Sur, desde donde se promovió una evangelización comprometida con los pobres y de denuncia con los ricos.

Asimismo, ha efectuado un papel protagónico de mediador en diferentes situaciones conflictivas de variable magnitud. Su solidaridad con los indígenas desplazados por efecto de la guerra civil en Guatemala lo impulsó a proteger, ayudar y predicar en los campamentos de exiliados. Para el año de 1989 creó el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC) cuyo organismo nace en una etapa de aguda represión gubernamental dirigida hacia los campesinos indígenas de la zona quienes se habían organizado en diferentes organizaciones campesinas que atentaban a los intereses de los caciques. Finalmente fue presidente de la Comisión Nacional de Intermediación en el año de 1994 desarrollando el papel de conciliador entre el conflicto armado del gobierno mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Por lo tanto, la persona del obispo Samuel Ruiz García en la diócesis de San Cristóbal de las Casas es trascendente, pues, ha estimulado una evangelización para, desde y con los indígenas, además de que ha promovido una inculturación desde el enfoque católico que recupere las concepciones milenaristas de las culturas indígenas de Chiapas. También ha

impulsado una pastoral indígena que busque colocar al nativo como sujeto de reflexión y acción católica para la construcción de una Iglesia autóctona que sirva a la feligresía indígena a transformar su biografía personal y comunitaria. Por todo ello el obispo Samuel Ruiz y las comunidades indígenas se respetan y estiman recíprocamente, pues, ambos han experimentado una conversión dentro de la religión católica.

2.1.1.4. Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Situada en una región territorial donde lastimosamente existe un rezago en todos los ámbitos sociales, la diócesis de San Cristóbal de las Casas cumple un papel fundamental en la transformación del contexto ambivalente de Chiapas. Y es precisamente en el obispado de *jtatic* Samuel Ruiz García donde se desarrolló una opción preferencial por la feligresía pobre de la diócesis, acompañándolos en su búsqueda por libertad, igualdad y justicia; alentándolos en su descubrimiento de valorización, dignificación y estimación; y ayudándolos a superar su condición inhumana, situación paupérrima y entorno carente. Sin embargo, ello ha originado un conflicto tanto con finqueros así como con el gobierno, quienes han desacreditado el trabajo pastoral de la diócesis.

Ahora bien, cabe destacar que el antecedente de la diócesis de San Cristóbal de las Casas fue la diócesis de Chiapas, la cual comprendía el territorio de la misma entidad y fue creada el día 19 de marzo de 1539. No obstante, fue a partir de la segunda mitad del siglo XX que dicha diócesis era hasta entonces en México la única existente desde el periodo colonial y se dividió en tres para brindar un mejor servicio pastoral. A pesar de dicha fragmentación continuó siendo la diócesis matriz del estado y es de suma importancia que haya retomado el nombre del padre de los indígenas, quien fuera además el primer obispo de la región. En palabras de *jtatic* Samuel Ruiz la división de la diócesis se debió a una mayor organización eclesial, como a continuación se hace referencia:

Así se reconocían y se embarcaban en un proyecto de reestructuración eclesial tres zonas fundamentales en Chiapas: La costa (Tapachula), los valles centrales o cuenca del río Grijalva (Tuxtla) y la zona indígena, presente sobre todo en los Altos y en la selva chiapaneca (San Cristóbal de las Casas). Al redefinir nuestra Diócesis aceptaba, pues, la Santa Sede una conformación peculiar que se manifestó no sólo en los nuevos límites, sino también en renombrar la antigua Diócesis de Chiapas poniéndola bajo el testimonio del indigne padre de los Indios, Fray Bartolomé de las Casas.

(Ruiz, 1999, p. 9-10).

De acuerdo a la página electrónica de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, hasta el momento la han presidido 37 obispos, y quien actualmente está a cargo de dicha diócesis es el obispo Felipe Arizmendi Esquivel, quien asumió el cargo el día 1 de mayo del 2000 y el obispo auxiliar Monseñor Enrique Díaz Díaz, quien fuera consagrado el día 10 de julio de

2003. El territorio que la comprende es de 36, 821 kilómetros cuadrados con una población de 2.039,592 personas, siendo el 62.77% de estirpe indígena que viven en 2,500 comunidades que en su mayoría es de corte rural. Los agentes eclesiásticos que la conforman son 100 sacerdotes (44 diocesanos, 17 extradiocesanos y 39 religiosos), 329 diáconos permanentes, 8,000 catequistas y 300 agentes de animación.

Además, la organización de la diócesis comprende ocho líneas pastorales, las cuales son:

- Opción por los pobres y liberación de los oprimidos.
- Iglesia abierta al mundo y servidora del pueblo
- Responsabilidad compartida y pastoral de conjunto.
- Inserción en la realidad social y en la historia.
- Encarnación en las culturas, especialmente indígenas.
- Comunión con la Iglesia católica, presidida por el Papa.
- Pastoral urbana, juvenil, familiar y migratoria.
- Unidad en la diversidad.

Finalmente, el presente de la diócesis de San Cristóbal de las Casas se muestra complicada en su labor pastoral, pues, en México continúa siendo la sede eclesial que está conformada mayoritariamente por población indígena, además de que la entidad federativa en la que se encuentra ubicada es la que cuenta con mayor diversidad religiosa. Sin embargo, como se presentará en el siguiente apartado dicha diócesis a partir de la segunda mitad del siglo XX ha desempeñado un eficiente trabajo pastoral con los indígenas en cinco temáticas: evangelización, inculturación, pastoral, Iglesia y teología.

2.1.2. Catolicismo en San Cristóbal de las Casas.

Referirse al catolicismo en la diócesis de San Cristóbal de las Casas es hacer mención obligatoria del trabajo pastoral del obispo *jtatic* Samuel Ruiz García. Pues, impulsó una evangelización que conservará la identidad indígena en la propagación de la fe cristiana; promovió una inculturación que rescatará el valor cultural de los nativos dentro de la religión católica, alentó una pastoral indígena a través de una catequesis donde las lenguas mayas no fueran un impedimento de predica; fomentó una Iglesia autóctona con su propio clero y liturgia indígena; así como animó a la reflexión de una teología india. De acuerdo a Jean Meyer se pueden distinguir tres etapas de dicha labor:

En su carta pastoral de 1993, *En esta Hora de Gracia*, don Samuel ofrece la cronología, aceptada universalmente, de esa historia. De 1960 a 1968 se continuó la línea de la Acción Católica y de las innovaciones de don Lucio. En 1968, debido al impacto del Concilio y a la luz de la nueva experiencia andina de don Samuel, se realizó una evaluación del camino recorrido teniendo en cuenta la opinión de los setecientos catequistas. Según don

Samuel así comenzó la segunda etapa, de una década (1968-1978), de la “revalorización de las culturas indígenas”, incluido el parteaguas de 1975 cuando se confirmó de manera solemne y pública el compromiso de la diócesis con el “pobre entre los pobres”, el indio, un año después del Congreso Indígena de 1974, en cuya organización los católicos tuvieron un papel decisivo. Don Samuel distingue luego doce años (1979-1991) dedicados a la “captación de la dimensión socio-política de la extrema pobreza”, y después, de 1992 en adelante, una defensa de los derechos de los indígenas frente a “la amenaza de la modernidad neoliberal”.

(Meyer, 2000, p. 61-62).

2.1.2.1. Evangelización indígena.

La propagación de enseñanza de la doctrina cristiana a los pueblos originarios de México durante aproximadamente quinientos años ha transitado por tres etapas, cada una de ellas asumiendo una actitud particular. La primera se efectúa en el periodo colonial donde el indígena es percibido como objeto de evangelización y está impulsada de forma impositiva y hasta violenta. La segunda se realiza durante el periodo de independencia y reforma donde el nativo es moldeado a la pasividad a través de una postura asistencialista y paternalista. La tercera se desarrolla posterior al periodo revolucionario donde el originario pasó a ser sujeto de la evangelización por medio de un proceso de búsqueda y recuperación de su cultura.

Ahora bien, la evangelización que se llevó a cabo en el periodo colonial se caracterizó por la imposición y prescripción de creencias y prácticas católicas a los indígenas, jugando un papel importante la coacción de instituciones tanto políticas como religiosas en la transformación de sus actitudes y aptitudes. La institución de la encomienda se valió de la evangelización para justificar y legitimar el poder político de la corona española. La institución de la inquisición se apoyó en la evangelización para, primero condenar la idolatría, segundo para cambiar la herejía de los indígenas. Este proceso violento tiene su causa en dos hechos históricos que se estaban suscitando en Europa, la expansión del sistema de producción capitalista y la Reforma protestante.

Posteriormente, la evangelización que se desempeñó en la independencia y la reforma de México se distinguió por una actitud y actividad pasiva. La complicidad de la Iglesia católica primero con las clases políticas y después con las clases pudientes permitió una intervención de asistencialismo y paternalismo para con los indígenas. De lo que resultó una actitud de indiferencia y resignación a las injusticias cometidas en todos los ámbitos existenciales de las comunidades indígenas. Aunado a ello, la aparición de la virgen de Guadalupe al indígena Juan Diego fungió como principal motor de conversión al

catolicismo por parte de los nativos. Lo característico de este período es ser el interludio entre una evangelización para el indígena y con el indígena.

La evangelización indígena a partir de la segunda mitad del siglo XX en México estuvo influenciada por dos eventos religiosos celebrados en el extranjero: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y el II Consejo Episcopal Latinoamericano (1968). Es sobre todo en el documento *Ad Gentes* donde se produce un cambio radical en la forma de concebir y aplicar la evangelización con los pueblos originarios. Se manifiesta primero una preocupación por evitar una evangelización etnocentrista del catolicismo, y segundo se descubre una recuperación de los valores culturales de los indígenas revelados desde la fe cristiana. Y es justamente en la diócesis de San Cristóbal de las Casas bajo el obispado de Jtatic Samuel García ser pionera en la evangelización indígena en México.

Ahora, bien, la participación del obispo Samuel Ruiz en la reunión de Melgar, evento previo a la celebración del II Consejo Episcopal Latinoamericano, descubre a través de las intervenciones de antropólogos que la evangelización hasta el momento era sinónimo de destrucción de las culturas indígenas. A lo que comenta el mismo obispo en su libro *Cómo me convirtieron los indígenas*:

La situación es verdaderamente grave. Antes nos decían algunas personas que los obispos teníamos que ser teólogos, porque teníamos que ser maestros de la fe. Otros decían que no sólo teníamos que ser teólogos, sino también juristas, concedores de la ley, porque teníamos que hacer que se viviera la disciplina en la Iglesia. Después vinieron los sociólogos que exigían que fuéramos sociólogos, porque un obispo debe conocer la sociedad en la cual tiene que encarnarse y vivirse la fe. Y ahora llegan los antropólogos para decirnos que debemos de ser antropólogos si queríamos ser evangelizadores.

(Ruiz, 2003, p. 23-24)

Posterior al II CELAM en Medellín, Colombia, Samuel Ruiz comprendió cabalmente la evangelización que impulsaba el Concilio Vaticano II a través del documento *Ad gentes*, donde se convoca a todo ser y grupo humano a formar parte del pueblo de Dios, donde cada grupo conserve su identidad y su cultura para construir un pueblo de pueblos. Además, de dar instrucciones de respetar cada una de las culturas, no sólo por el hecho de ser expresión de un grupo humano, sino también porque son fuente de la presencia reveladora de Dios. Es por estas razones que el trabajo pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas fue fundamental en el resguardo de los valores, creencias y prácticas de los indígenas y al mismo tiempo soslayar la infiltración de concepciones ajenas que deformen su autenticidad.

Asimismo, se acepta que los indígenas conserven sus tradiciones culturales y religiosas que constituyen elementos que conducen a Dios y a su plan de salvación. Finalmente, como

bien menciona Jean Meyer en su texto *Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas*, fueron tres las direcciones de evangelización indígena en el trabajo pastoral de la diócesis:

el obispo menciona también la importancia de tres aspectos que, al inicio fueron percibidos como separados pero que, al correr el tiempo, se fueron conjuntando hasta formar un solo enfoque: 1. La necesidad de “encarnar” el mensaje evangélico en la cultura indígena; 2. La certeza de que la tradicional “redención” cristiana es una “liberación” integral del hombre, a nivel comunitario igual que a nivel individual; 3. La obligación de trabajar, más allá de los intereses de la propia iglesia, para la construcción del “Reino de Dios”, que ya se inicia en este mundo a través de la lucha por la justicia y la paz.

(Meyer, 2000, p. 63)

2.1.2.2. Inculturación.

El proceso de inculturación que se efectuó en el obispado de *jtatic* Samuel Ruiz García en la diócesis de San Cristóbal de las Casas permitió un rescate de las creencias y prácticas de las culturas y comunidades indígenas dentro de la religión católica. Sin embargo, esta labor misionera lleva poco tiempo de realización en comparación con la desempeñada desde el arribo de la Iglesia católica a la región, que se caracterizó por una negación, inculpación y rechazo a todo aquello que fuera expresión nativa. Fue hasta la década de los sesenta del siglo pasado que la inculturación formó parte central en el proceso de evangelización de los pueblos indígenas de Chiapas y que permitió conocer y comprender la cultura milenaria de los nativos a la luz de la fe católica.

Ahora bien, la implementación de la religión católica a los indígenas por parte de los primeros predicadores religiosos fue de forma violenta. No se dio la oportunidad de entablar una relación recíproca entre las dos civilizaciones, pues, lo que urgía era evangelizar contra la herejía y ahora frente a la idolatría como lo estipulaba el clero y la corona española. Esta penosa situación fue consecuencia inmediata de un hecho histórico que aconteció en Europa en el mismo año del *descubrimiento* del continente americano (1492), es decir, la expulsión de los musulmanes de territorio español. Por lo tanto, la conversión religiosa de los indígenas a la fe católica fue más por prescripción que por convicción.

Como tal, en un lapso de quinientos años en la región de Chiapas se produjo un proceso de sincretismo religioso. Proceso ambiguo en el que se fundieron dos sistemas y corrientes de creencias y prácticas totalmente opuestas, donde la unión del catolicismo monoteísta y el indigenismo politeísta dan por resultado una simbiosis religiosa. Dicho proceso ambivalente fue uno de los elementos que desempeñó un papel importante en la colonización de los nativos y sus territorios. Sin embargo, esta combinación de posturas

antagónicas produjo una nueva y auténtica identidad religiosa, pero que no estuvo exenta de contradicciones, pues, los nativos resignificaron a sujetos, lugares y oraciones de la religión católica a la propia.

No obstante, la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) puso entre signos de interrogación la actividad misionera de la Iglesia hasta entonces practicada en lugares con población nativa. Se exhortaba a los católicos a dejar de lado la postura ideológica de dominación que minimizaba la cultura indígena y a tomar una actitud de respeto, tolerancia y comprensión de las expresiones culturales de los pueblos originarios. El documento *Ad Gentes* que arrojó dicha asamblea, pregona recuperar la identidad religiosa de los nativos para poder rastrear a Dios en los diferentes espacios y tiempos de los diversos grupos originarios. Por lo que la dinámica de evangelización indígena encuentra su núcleo en el término de semillas del verbo, como a continuación se hace referencia:

Pero el interés misionero por las culturas no es únicamente por el conocimiento de la humanidad y de la verdad; queremos conocer lo que Dios ha hecho en ellas, pues es doctrina cierta que desde *antes de la predicación del Evangelio, Dios ha esparcido semillas éticas y contemplativas en las antiguas culturas y en el carácter e idiosincrasia de cada pueblo*. Estas riquezas culturales son las que el Concilio Vaticano II ha llamado *semillas de la Palabra de Dios* que fue para poder explicarse no sólo la bondad de muchas personas pertenecientes a los pueblos no cristianos, sino también para poder entender cómo en las culturas existen tantas cosas buenas.

(Ruiz, 2000, p. 36).

Entonces, el proceso de inculturación que se comenzó a emprender en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, con una población indígena mayoritaria, hereditaria de la cultura maya y de profundas riquezas culturales, fue descubrir las semillas del verbo escondidas en las tradiciones de las comunidades indígenas. Asimismo, se entabla un diálogo de forma horizontal entre los pueblos indígenas y los misioneros católicos para conocer la forma en que se encuentra presente Dios en sus palabras, pensamientos y actos. Por lo tanto, se desarrolla una inculturación del pueblo y no para el pueblo, una evangelización que los valore como sujetos y no como objetos y así permitir una toma de conciencia de sí mismos y reconocerse como comunidad indígena y religiosa.

Además, los agentes de evangelización de la diócesis de San Cristóbal de las Casas trabajaron arduamente para encontrar el valor teológico de cada una de las culturas indígenas del estado de Chiapas. Y para ello recurrieron a las disciplinas sociales, sobre todo de la antropología y de la sociología, para relacionarse y recuperar las creencias y costumbres de los nativos, así como de evitar la destrucción y sustitución de elementos originarios por occidentales. Así pues, ello era necesario para rescatar y redimir los

elementos culturales de los pueblos originarios para ir construyendo desde la tierra el reino de Dios.

Por último, es apreciable mencionar que *jtatic* Samuel Ruiz García fue un gran promotor de la pastoral indígena en América Latina. Después de celebrarse el II Consejo Episcopal Latinoamericano en Medellín, Colombia, asumió la presidencia del Departamento de Misiones del mismo organismo religioso, desde donde convocó a varios Encuentros Episcopales de Pastoral Indígena, entre ellos los de Asunción, Paraguay; Iquitos, Perú; Xicotepec, México y Caracas, Venezuela. Ha dichos eventos asistían sacerdotes, religiosas, laicos y expertos que buscaban elementos teológicos para poner en marcha una pastoral y una evangelización encarnada en lugares con población mayoritariamente indígena.

2.1.2.3. Pastoral indígena.

La pastoral indígena que se efectuó a partir de la séptima década del siglo XX en la diócesis de San Cristóbal de las Casas es producto de la conversión de *jtatic* Samuel Ruiz García por una opción preferencial hacia los indígenas. Para ello era necesario transitar de un modelo de catequesis tradicional a una indígena, donde el nativo dejará de ser percibido como objeto y pasara a ser sujeto de su propia acción evangelizadora. Pues, la primera conducía a un ajustamiento y adaptación de los indígenas a las estructuras sociales caracterizadas por la dominación; mientras que la segunda aspira a su liberación para que transformen dichas condiciones por medio de su actividad religiosa. Por lo tanto, la catequesis es la columna vertebral de la pastoral indígena.

Ahora bien, cuando Samuel Ruiz ejerce su obispado en la diócesis pone en marcha una pastoral convencional, es decir, una catequesis general para toda la feligresía, no hacía distinción alguna entre los diferentes pueblos indígenas y no indígenas que la conformaban. Pero, al transcurrir el tiempo y al transitar por el espacio descubre la realidad paupérrima de la región e idea un proyecto pastoral, que a continuación se menciona:

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

(Ruiz, 2003, p. 17-18)

Sin embargo, Samuel Ruiz descubre que los obispos que le habían precedido también lo intentaron y fracasaron; además se percató de que los catequistas indígenas que habían sido instruidos en el castellano a la hora de realizar su actividad evangelizadora en sus comunidades y en sus originales lenguas nativas transmitían mejor la palabra de Dios. De lo que resultó la fomentación de enseñanza y aprendizaje de las lenguas indígenas a sacerdotes, religiosas y hasta el mismo obispo. Así pues, va descubriendo que la lengua y la cultura de los pueblos originarios de Chiapas no eran un obstáculo para la evangelización católica, sino un recurso valioso y ventajoso. Así *jtatic* Samuel Ruiz peregrina de una concepción occidental a una autóctona.

Continuamente, se evolucionó de una catequesis tradicional a una indígena. Pues, primero el clero religioso de la diócesis formaba a los predicadores en la transmisión y memorización de los contenidos de la doctrina cristiana. Después, la participación activa de las comunidades llevó a escoger dentro de los pueblos a sus propios instructores religiosos. Posteriormente, las comunidades ya no sólo se limitaron en elegir a sus pregoneros religiosos, sino decretaban el contenido fundamental para la formación de los catequistas indígenas. Por lo tanto, haciendo referencia a la pedagogía del brasileño Paulo Freire se marchó de una catequesis bancaria a una catequesis liberadora y así la constitución de la pastoral indígena que en palabras del mismo obispo Samuel Ruiz:

este proceso nos encaminó a pasar de una *pastoral indigenista*, hecha por no indígenas en favor de los indígenas, a la *pastoral indígena*, hecha por indígenas para indígenas. En ésta los no-indígenas somos sus servidores eclesiales, con la finalidad pastoral de que los mismos indígenas lleguen a ser los principales sujetos de su propia promoción integral y su evangelización.

(Ruiz, 2000, p. 24-25).

Ahora bien, el método que se emprendió fue a través de un trabajo pastoral y catequístico a la inversa. Este innovador procedimiento plantea que los catequistas indígenas no imparten y enseñan a los pueblos originarios; sino les preguntan y cuestionan qué relación encuentran entre sus comunidades y los textos bíblicos. Después se analizaba cómo Dios estaba presente en sus culturas y en sus comunidades para poder con la ayuda de los predicadores y de la comunidad de superar sus condiciones existenciales y religiosas. De lo anterior nació en Ocosingo el llamado catecismo de Éxodo, pues, los catequistas asemejaron Egipto con la finca, el faraón con el finquero, los judíos con los indígenas, la esclavización con la explotación laboral, el éxodo con la expulsión de las fincas y la tierra de Israel con la Selva Lacandona.

Como tal fue en el año de 1979 que surge el catecismo *Estamos buscando la libertad*, el cual contiene un fuerte contenido de independencia, y a continuación se presenta un pequeño extracto:

“Dios quiere que salgamos a la libertad como el antiguo pueblo judío, que vivía en la tierra de otro pueblo, llamado Egipto. La tierra no era de ellos, trabajaban como esclavos sufriendo muchas necesidades. Entonces Dios hablo en el corazón de uno de los principales: “He visto los sufrimientos de mi pueblo, he escuchado el llanto que le arrancan los capataces. He bajado para liberarlos de sus sufrimientos y los voy a llevar a otras tierras mejores”. Cuando los israelitas vivían como esclavos tuvieron que salir y pelear y conseguir su libertad. Cuando nuestros antepasados vivían como mozos, también tuvieron que luchar unidos para ganar sus tierras. La libertad no ha llegado todavía. Tenemos que coger fuerza en nuestros corazones y luchar y sufrir mucho todavía. Tenemos que luchar contra la pobreza, el hambre, la injusticia...”

(Fazio, 1994, p. 112)

Por lo tanto, el trabajo pastoral de *jtatic* Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal de las Casas a través de la catequesis indígena fue una poderosa herramienta tanto a nivel individual como comunitaria de los indígenas, pues, desarrolló y engrandeció la autoestima de los nativos como personas y creyentes e impulso y alentó a transformar la situación agobiante de sus poblados.

2.1.2.4. Iglesia autóctona.

La congregación de la feligresía indígena en la diócesis de San Cristóbal de las Casas ha originado una auténtica Iglesia autóctona dentro de la propia religión católica. El obispo *jtatic* Samuel Ruiz García y principalmente los nativos de la región fueron los autores intelectuales y materiales de la creación de una Iglesia que sea para, con y del indígena. Ello era necesario para brindar un mejor servicio pastoral donde el indígena ya no sea percibido como un espectador, sino un actor en la construcción de su propia religiosidad. Amparados por el encuentro religioso del III Consejo Episcopal Latinoamericano en Puebla, México, se hace una opción preferencial por una Iglesia pobre, donde el indígena juega un papel relevante.

El origen de dicha Iglesia se debió a la falta de sacerdotes en las comunidades indígenas, y para mitigar mencionada situación de ausencia se recurrió a la participación activa de catequistas y prediáconos, quienes pueden brindar casi todos los servicios eclesiales, excepto la confesión y consagrar. Así pues, como bien se menciona en el texto *Samuel Ruiz en San Cristóbal* de Jean Meyer, estos personajes originarios y católicos conforman la Iglesia autóctona, como a continuación se refiere:

Parece que fueron las propias comunidades, estimuladas por la propedéutica comenzada en 1952 y respondiendo a la palabra del obispo, las que determinaron ejercer presión para que don Samuel nombrará prediáconos, ordenará diáconos y hasta sacerdotes indígenas (casados, forzosamente, considerando los valores culturales de la comunidad). Así, pues, fueron ordenados unos cuatrocientos prediáconos (*tuhunel*, en plural *tuhuneletik*; en *tzeltal*), con la esperanza de verlos algún día convertidos en sacerdotes. Junto con los siete u ocho mil catequistas (hombres en su gran mayoría) integran los cuadros de una “Iglesia autóctona” presente en más de dos mil quinientas comunidades, rancherías y parajes.

(Meyer, 2000, p. 65)

Ahora bien, la constitución de una Iglesia autóctona está basada en la diversidad de pueblos indígenas que conforman la diócesis de San Cristóbal de las Casas, y cada uno de ellos forman parte integral del pueblo de Dios y a su vez Dios está presente en cada uno de los pueblos a través de sus particulares expresiones culturales. Por ello, las costumbres, tradiciones y sabiduría de los pueblos originarios es manifestación de Dios y a su vez medio de salvación. Por lo tanto, los elementos de una Iglesia autóctona además de contar con su propio clero, deben de contener sus peculiares mitos, ritos, liturgia y eucaristía. Será, pues, la diversidad cultural la que determine la riqueza religiosa y establezca una particular Iglesia autóctona.

A su vez la Iglesia autóctona no sólo tiene la finalidad de concebirse como una manifestación cultural y religiosa de un pueblo indígena determinado, sino también debe de cumplir con la misión de mermar la situación de miseria de sus integrantes. Como bien menciona a continuación *jtatic* Samuel Ruiz García en su texto *Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principios teológicos*, es a partir del año de 1979 que la Iglesia Latinoamericana en general y de Chiapas en particular hacen una elección por los más desamparados:

Los pastores latinoamericanos, reunidos para la III Conferencia del Episcopado, en Puebla, retomando las opciones de Medellín, nos enseñan que la Iglesia tiene *una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres*. Como ya es una tradición pastoral en América Latina, y lo afirmamos también nosotros, se referían ellos a los pobres sociales *que carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría*. Por el solo hecho de la pasión y muerte de Cristo *donde llego a la máxima expresión de la pobreza, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en la que se encuentren*.

(Ruiz, 2000, p. 58)

Y es dentro de esta opción preferencial por los pobres que el indígena es considerado pobre entre los pobres, es decir, se encuentran doblemente desfavorecidos. Así pues, el auge de la Iglesia autóctona a partir de la década de los setenta del siglo pasado en la diócesis de San Cristóbal de las Casas se caracteriza por superar las condiciones de opresión política, explotación económica, discriminación cultural y segregación racial de los pueblos católicos originarios. En conjunto, la Iglesia autóctona impulsa al pueblo indígena a evangelizarse así mismo a través de sus propios signos, símbolos y costumbres culturales, y además los alienta a tomar conciencia de su aquí y ahora para transformarlo de acuerdo a los principios cristianos y valores aborígenes.

Igualmente, un elemento central en la constitución de la Iglesia autóctona es la extraordinaria labor de traducción de la Biblia a lenguas nativas; lo cual representó una enorme herramienta evangélica en la propagación de la fe cristiana a los pueblos originarios de Chiapas. Como lo hace notar Samuel Ruiz en su libro *Cómo me convirtieron los indígenas*:

A raíz de aquello, los misioneros Morales descubrieron que no eran hablantes naturales de la lengua, sino que la habían meramente aprendido. Los verdaderos traductores debían tener la lengua indígena como lengua materna. Decidieron, por tanto, invertir el proceso: convertirse ellos en asesores de gentes de las comunidades que asumieran la tarea de traducir la Biblia. Toda la traducción de la Biblia al tzeltal se realizó entonces siguiendo este método. Previamente, la traducción al chol, la primera Biblia del continente americano enteramente traducida a una lengua indígena, se hizo con colaboración de un pastor evangélico, se asumió la traducción y se añadieron los libros deuterocanónicos, que no forman parte de la Biblia evangélica.

(Ruiz, 2003, p. 65)

Sin embargo, el surgimiento de una Iglesia autóctona no ha sido del todo aceptado por una parte de la jerarquía y feligresía católica, pues, ven en ella una separación eclesial, una división religiosa y hasta una nueva expresión de culto popular. Pese a aquella crítica, la Iglesia autóctona de Chiapas seguirá desempeñando un papel fundamental mientras el indígena busque su religiosidad en torno al catolicismo y siga enfrascado en una situación socialmente perjudicial.

2.1.2.5. Teología india.

La Teología india como tal es una fusión muy particular de dos sistemas religiosos: las religiones precolombinas mayas y la religión católica apostólica y romana. Es decir, la

teología india es el resultado de la suma de dos espacios y tiempos divergentes, pero que a la luz de la revelación de Dios en el mundo se hallan convergentes. Asimismo, la teología india se avoca a descubrir la existencia y presencia de Dios a través de las creencias y prácticas de los pueblos originarios por parte de los mismos indígenas. Asimismo, también es una reflexión del mensaje evangélico de la tradición cristiana aunada a la reflexión de las costumbres y tradiciones indígenas. Por lo tanto, la teología india es una de las partes más importantes de la religión católica en lugares de presencia aborígen.

De hecho la teología india es producto de una reflexión del resultado de una acción pastoral indígena, y no a la inversa. Es decir, no es principio, sino fin del proceso de trabajo pastoral en las comunidades indígenas. Son los mismos indígenas católicos quienes edifican la teología india a través de la recuperación de la palabra antigua de sus antepasados, o sea, el acopio de mitos y ritos de su cultura particular, para después interpretarlos a la luz de la fe cristiana. Ahora bien, dicha teología en la diócesis de San Cristóbal de las Casas parte de la Iglesia autóctona de cada una de sus etnias y éstas se congregan para constituir una particular teología maya. Como a continuación lo expresa *jtatic* Samuel Ruiz García:

La teología india tiene quinientos años, pero su estudio sistemático en la diócesis no tiene más de quince años. Se trata de recuperar el caminar de Dios en el pueblo, el caminar de Dios en los símbolos, los ritos, los mitos, que son las antiguas palabras de los indígenas, para descubrir así el rostro y el corazón de Dios para los indígenas, ¿Cómo se ha mostrado Jesús?; ¿cómo se ha encarnado en los indígenas? A partir de ahí, hay que poner de relieve lo que él dice hoy, la fuerza y la vida que nos da Dios, que siempre ha estado en camino con el pueblo. El indígena es, de entrada, muy religioso. No hay división entre la vida y la religión; son una unidad. El trabajo diocesano en cuanto a la teología india ha consistido en recuperar los ritos, profundizar los símbolos, recuperar las antiguas palabras sagradas: el Ojovoxtoil, el Manujel, el Homshuk. Son relatos de su cultura.

(Ruiz, 2003, p. 78)

Finalmente, cabe destacar que el desarrollo de una teología india en la década de los años noventa es producto colateral de la teología de la liberación de la década de los años setenta del siglo XX.

2.2. La cuestión indígena.

El asunto indígena es latente en la región geográfica de América Latina, y México no es excepción, pues, constituyen la herencia histórica de las culturas precolombinas. En la actualidad la población que se asume como tal, aún representa una fracción importante dentro de las naciones latinoamericanas y del país, pero sus condiciones de vida aún

continúan siendo deplorables. En efecto, sus formas elementales de vida, es decir, sus creencias y prácticas se encuentran en peligro de extinción a pesar de la labor por rescatarlas y restaurarlas, pues, muchas de las veces son erradicadas y si no tergiversadas. Así pues, el trayecto que han recorrido por más de quinientos años, desde el *descubrimiento* de América, se ha tornado desfavorable.

Asimismo, ha persistido hasta hoy en día la idea de que las culturas indígenas fueron parte de un pasado glorioso, base cultural y natural del territorio de la nación; pero que han dejado de coexistir entre nosotros por el proceso de mestizaje. Sin embargo, los presentes pueblos originarios no se les valora y respeta como herederos de dichas culturas prehispánicas, pues, sucede todo lo contrario, se les ignora, margina y explota en todas las esferas de la sociedad. Por último, contemporáneamente se les continúa negando su propia identidad, pues, son nombrados y agrupados bajo el término peyorativo de indio y no por medio de la auténtica etnicidad propia de cada pueblo originario.

2.2.1. El indígena en México.

La presencia actual de los diversos grupos indígenas en México es producto de un trayecto de quinientos años de resistencia y lucha de las culturas mesoamericanas. Vencidos, sometidos e ignorados sus integrantes, comunidades y culturas han sufrido entre otras cuestiones la dominación política, la explotación económica, la discriminación social, la inferioridad cultural, la persecución religiosa y los prejuicios raciales. Sin embargo, pese a todos los agravios cometidos en contra suya, las comunidades originarias han resguardado hasta la fecha un legado histórico y civilizatorio de una cultura milenaria. Y es precisamente su trascendencia en el tiempo y el espacio la que ha forjado una herencia cultural auténtica.

2.2.1.1. El dilema ¿indio o indígena?

La cuestión que se presenta para designar a los habitantes que conforman las comunidades originarias del continente americano y particularmente de México resulta a primera vista poco trascendente; sin embargo, denominarlos de una u otra forma conlleva implícitamente una manera particular de percibirlos y simbolizarlos. Si bien es cierto que fue a partir del “descubrimiento” del continente americano que el término indio se estableció, propagó y perduró hasta nuestros días, no menos cierto es que dicho concepto nada tiene que ver con las comunidades aborígenes. En efecto, se hace obligatorio poner en tela de juicio y exponer las circunstancias que han suscitado el arraigo primero del término indio y después del concepto indígena a los pueblos originarios hasta nuestros días.

Anterior al “descubrimiento” del continente americano por parte de Cristóbal Colón en el año de 1492, el término indio hasta entonces solamente referiría a los pobladores de la India. Sin embargo, es a partir de este hecho histórico que los naturales de América compartieron dicho término, ello se debió a la confusión de los navegantes quienes

creyeron haber descubierto una nueva ruta marítima para llegar a las costas orientales; de hecho resulta importante mencionar que Cristóbal Colón muere sin imaginar que había desembarcado en un nuevo continente. Posteriormente, al reconocer el hallazgo del territorio continental y su conquista no se modificó el término indio a los nativos, pues sucedió todo lo contrario ya que todas las naciones prehispánicas fueron agrupadas bajo dicho concepto.

No obstante, el término indio transitará a desempeñar un papel clave en la diferenciación y distinción entre grupos sociales bien determinados. Como bien menciona Raúl Alcides Reissner en su texto *El indio en los diccionarios. Exegesis léxica de un estereotipo*:

El grupo constituido por los indios se convierte en categoría social por la función económica que desempeña en la sociedad colonial en oposición al grupo de los españoles que también se convierte en la categoría social antagonica. Esta división social estará sostenida en primer término por la organización productiva de la sociedad en cuestión y, en segundo término, por la función ideológica que desempeña cada categoría social.

Así, el vocablo indio pasa a designar una categoría que tiene poco o nada que ver con el espacio geográfico que ocupa, y sí mucha relación con la función política, económica e ideológica que desempeña el indígena.

(Alcides, 1983, p. 19)

Posteriormente, con el triunfo de la independencia colonial de México sobre España en 1821 las comunidades originarias pasarán a ser catalogadas bajo el término indígena. Y de acuerdo con Carlos Montemayor (2010) en su texto *Los pueblos indios de México*, se reagrupará a las comunidades aborígenes bajo este concepto, pues, "Indígenas son los que nacen en una región, o los pueblos originarios de una región específica" (p. 31). Asimismo, nuevamente se comete un segundo error en contra de los nativos del país, pues dicho concepto sólo toma validez para el continente americano y no para los habitantes de otra región o parte del mundo. Pese a ello el cambio de un término a otro no fue acompañado de una mejoría en la situación paupérrima de los naturales.

Por otro lado, la transición de la expresión indio a indígena tiene consecuencias profundas no sólo en lo relacionado al asunto léxico sino principalmente en la cuestión semántica. Ya que los pobladores originarios ahora son declarados como personas libres e iguales por la constitución; consecuencia de la abolición de las castas. Sin embargo, las nuevas garantías constitucionales aunadas a la conversión del término obedecen fundamentalmente en reformar la tenencia de la propiedad comunal en propiedad privada. Por lo tanto, los indígenas pasaron a ser nuevamente subordinados política, económica y socialmente, por la naciente clase social agrupada por los acaparadores de la tierra hasta la primera década del siglo XX.

Durante y después de la Revolución Mexicana de 1910 los nativos pasarán a desempeñar un papel muy importante en el país. Pues, mientras se efectuaba dicha insurrección, los indígenas formarán el grueso de los ejércitos de los dirigentes caudillos que asimilaran la cuestión agraria como estandarte de lucha. Y posterior al triunfo del levantamiento armado, fungirán como imagen simbólica de un pasado glorioso para reconstruir a la emergente nación de México. Finalmente, en la actualidad el término indio e indígena se emplea indistintamente en el vocabulario para designar a la población originaria del país, ya que se da por sentado que la palabra indio es la raíz etimológica de indígena.

2.2.1.2. Medio milenio de agravios a los pueblos originarios.

La situación existente de los pueblos originarios concretamente de México es de subordinación, marginación y opresión tanto económica, política, social y culturalmente. Asimismo, es importante mencionar que las comunidades aborígenes en comparación con la restante población se encuentran doblemente explotadas, pues se hallan mermadas tanto nacional como internacionalmente. Ahora bien, han sido tres los contextos históricos a partir de 1492 por los que han atravesado los indígenas, todos ellos caracterizados por el yugo dominante. Se inicia con la colonización de España que abarca del siglo XV al XVIII, seguido por la formación de México como nación a partir de su independencia en el siglo XIX y se finaliza con la Revolución Mexicana a principios del siglo XX; en total quinientos años de minimización.

En primer lugar, fueron principalmente tres las situaciones que realizaron una función favorable a los intereses de los invasores para conquistar territorialmente el espacio de los nativos. La primera de tipo armamentista, que consiste en la superioridad de tecnología bélica, donde jugaron un papel destacado el uso de la pólvora, y el armamento fabricado con metal. La segunda de tipo epidémica, radica en las bacterias y virus que portaban los invasores infectando la endeble salud de los nativos causando un incremento de la mortandad. Finalmente, la tercera de tipo religioso, reside en la conversión de creencias religiosas, donde desempeñó un rol importante la aparición de la virgen de Guadalupe y la destrucción de templos prehispánicos sustituidos por la edificación de templos católicos.

Al mismo tiempo, a principios de la Colonia los pueblos aborígenes fueron desvalorizados bajo tres prejuicios relacionados con las siguientes cuestiones: natural, política y religiosa. Primero, se puso en tela de juicio su racionalidad asimilándola con la de los animales y por ende externalizando una supuesta inferioridad. Segundo, se colocó en duda su autonomía equiparándolo con la de un menor de edad de lo que resultó la negación de igualdad. Y tercero, se puso entre signos de interrogación su procedencia como hijo de Dios asemejándolo como encarnación del mal lo que produjo una satanización de su existencia. Fue hasta el año de 1533 cuando el Papa Paulo III expidió una Bula en la que

declaraba a los indios como verdaderos hombres; lo cual era conveniente tanto para la corona española como para la jerarquía católica.

Asimismo, es a partir de la economía colonial donde podemos encontrar la columna vertebral de la subordinación de los pueblos originarios, y la etapa histórica donde se realizó la mayor explotación tanto de recursos naturales como de fuerza de trabajo. El primer escenario estuvo constituido por dos fases; la primera por la explotación de la agricultura, donde las plantaciones de café, azúcar y tabaco principalmente fueron los productos más codiciados; mientras que en la segunda, la explotación de la minería, el oro, la plata y piedras preciosas fueron los bienes más cotizados; no obstante, ambas explotaciones estuvieron orientadas a la exportación. Por lo tanto, la explotación de la riqueza de la tierra se traducirá con el tiempo en la piedra angular de la región como productora de materias primas.

El segundo escenario, la explotación de la fuerza de trabajo, también estuvo constituida por dos fases. La primera por la sujeción de las naciones prehispánicas donde la encomienda disfrazada de servidumbre, y segunda por la dominación de la población africana donde la mercantilización enmascarada de sometimiento, fueron el común denominador de la esclavitud. En síntesis, la explotación de la fuerza de trabajo se convertirá con el paso del tiempo en la base económica de la zona como productora de mano de obra barata. Así pues, la sobreexplotación tanto de los recursos naturales como de la fuerza de trabajo determinará la situación perjudicial de los naturales en la división internacional del trabajo que prevalece hasta nuestros días.

Además, es necesario recalcar de todo lo expuesto hasta entonces un proceso de genocidio dirigido hacia las comunidades aborígenes que produjo una catastrófica disminución demográfica. Como bien menciona Eduardo Galeano (2008) en su texto *Las venas abiertas de América Latina*, “Los indios de las Américas sumaban no menos de setenta millones, y quizás más, cuando los colonizadores extranjeros aparecieron en el horizonte; un siglo y medio después se había reducido, en total, a solo tres millones y medio (p. 58-59). Este aumento de la mortandad de los pueblos originarios puede resumirse en el término de etnocidio, el cual fue consecuencia directa de dos premisas simétricas: las violencias y epidemias.

En segundo lugar, después de la independencia de México sobre España, durante su formación como nación los indígenas fueron percibidos como la causa de atraso y obstáculo de modernidad del país; la solución fue recurrir al mestizaje. Este proceso fue tanto biológico como cultural, el primero se caracterizó por alentar la inmigración europea para blanquear la piel de los nativos, mientras que la segunda se distinguió por la introducción de maneras de pensar y hacer ajenas a la cotidianidad del indígena; ambas fracasaron. Tal mestizaje originó un proceso de desindianización, por el cual entiende Guillermo Bonfil Batalla (1989) en su texto *México profundo, Una civilización negada*,

como “la pérdida de la identidad colectiva original como resultado de un proceso de colonización” (p. 13).

Dicho proceso es una transición ambivalente que distorsiona la forma de percibirse a sí mismo frente al indígena para distinguirse y negar una semejanza común. Además de que sirve como mecanismo de rechazo al indígena que conduce necesariamente a la discriminación, base de una supuesta creencia de superioridad. Sin embargo, no se logra divisar que las sospechosas diferencias que los distinguen son más superficiales y externas que profundas e internas, y que no lo determina la cuestión económica y cultural, sino que “la desindianización se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando su forma de vida lo siga siendo. Serían entonces comunidades indias que ya no se saben que son indias” (p. 80).

Y en tercer lugar, posterior al triunfo de la Revolución Mexicana en la segunda década del siglo XX se recurrió al pasado glorioso de los pueblos indígenas para crear una cultura nacional que diera cohesión en la reconstrucción de la identidad del país. Entre los aspectos recuperados de la cultura indígena jugó un papel importante el arte a través de los murales a cargo de tres exponentes: David Alfaro Siqueiros, Diego Rivera y José Clemente Orozco. Paralelamente, los gobiernos posrevolucionarios institucionalizaron al indígena bajo la política del Indigenismo para incorporarlo a la vida nacional a través de la educación fundada en el monolenguaje del español. No obstante, dicha prescripción representa una nueva violación a la autenticidad de los pueblos originarios de México.

En resumen, durante más de quinientos años las naciones indígenas en los diversos períodos que se han desarrollado en México han sido negadas económica, política, social y culturalmente.

2.2.1.3. El entorno natural, económico, político, social y cultural del indígena.

Las formas de vivencia de las actuales comunidades indígenas son producto de un proceso de sabiduría antiquísima de las culturas prehispánicas que se han reproducido de generación a generación desde antes de la llegada de los conquistadores europeos. Dicha herencia cultural forma toda una constelación de maneras de percibir, pensar, mencionar y hacer lo que constituye una particularidad única de relacionarse con el ambiente e individuos que los rodean. Sin embargo, las culturas mesoamericanas han sido negadas desde la mirada de la cultura occidental, pues son vistas como sinónimo de atraso. Antagónicamente a ello, dentro de las comunidades indígenas podemos hallar una relación intrincada entre esferas de tipo natural, religioso, económico, político, social y cultural de lo que resulta la construcción de una civilización propiamente.

Un primer momento es la esfera de la naturaleza, la cual desde la concepción de las culturas mesoamericanas es símbolo de un orden cósmico, de relación armónica y recíproca entre el universo y el hombre. Además, la tierra propiamente es asimilada como un ente

vivo de donde se vale el hombre para tomar los recursos que hacen posible su subsistencia, lo que implica un vínculo profundo de respeto y veneración. La propia visión de las culturas mesoamericanas ante la naturaleza es opuestamente diferente a la visión de la cultura occidental, pues, esta no es vista como objeto sino como sujeto, no es percibida como medio de explotación sino de aprovechamiento y no es mirada como finalidad de dominación sino como medio de liberación.

Conjuntamente, las comunidades indígenas han desarrollado una dicotomía bastante estrecha en donde la relación espacio-tiempo rige su vida, como bien menciona Guillermo Bonfil Batalla en su libro *México profundo. Una civilización negada*:

La unidad con el cosmos se expresa también en otra dimensión trascendente: el tiempo. A diferencia de la concepción occidental, el tiempo en la civilización mesoamericana es un tiempo cíclico, no rectilíneo. El universo transcurre en una sucesión de ciclos que no son idénticos, pero que pasan por las mismas etapas, como en una espiral inacabable. Cuando un ciclo termina, otro similar comienza. El hombre cumple también su propio ciclo, que está en armonía con los demás ciclos del universo.

(Bonfil, 1989, p. 71)

Asimismo, la unión remota entre las comunidades aborígenes con la naturaleza ha creado un proceso para nombrar las características de la geografía. Estos toponímicos muchas de las veces designan la descripción particular de una zona, la abundancia de algún recurso en una región o la mención de un suceso histórico en algún lugar determinado. Además, la naturaleza cumple un papel fundamental en cuanto a la cuestión de la salud, pues la medicina mesoamericana ideó una relación entre la enfermedad corporal con la curación espiritual. Los sujetos especialistas para descifrar, diagnosticar y curar las dolencias del cuerpo con las del alma son los yerberos, hueseros y comadronas; de tal modo que podemos encontrar un punto de encuentro entre religión, salud y naturaleza.

Por último, el hombre con el paso del tiempo en el espacio ha logrado la domesticación de la flora y la fauna que lo rodea. Dentro de la domesticación de las plantas tiene un lugar privilegiado el maíz, pues es una invención directa del hombre y forma parte básica de la dieta mesoamericana, además del cultivo del frijol, la calabaza, el jitomate, el chile, el maguey, el nopal, etc. Dentro de la domesticación de los animales tiene cabida el guajolote, el xoloitzcuintle, los patos, las iguanas, etc. También cabe la pena mencionar el uso de recursos minerales como la sal, la arcilla, el barro. De todo lo mencionado hasta el momento se puede deducir que la relación de las comunidades indígenas con la naturaleza es primordial.

Un segundo momento es la esfera de la economía, la cual desde las concepciones de las comunidades indígenas es predominantemente agrícola y está sujeta a la autosuficiencia, no

se concibe como una mercancía o se busca obtener un excedente como lo interpreta la cultura occidental. Además de que la agricultura formaliza una división familiar del trabajo, donde tanto hombres, como mujeres, niños y ancianos participan en el sustento del hogar. Conjuntamente, la agricultura es fuente de producción y reproducción de lazos de integración y colaboración entre los integrantes de la familia lo cual permite una cohesión y solidaridad que se basa en la reciprocidad la cual da pie a la máxima: hoy por mí, mañana por ti, y refuerza el parentesco o linaje.

Otro aspecto de la agricultura de subsistencia es el trabajo comunal, como por ejemplo las faenas, en donde cada uno al ser integrante de la comunidad tiene la responsabilidad de trabajar su parte y si en caso de que no pueda o no quiera tiene que pagarle a otro para que lo haga. Simultáneamente, la agricultura de autosuficiencia está conectada con la esfera política y social a través de la economía de prestigio. Ya que la designación y ocupación de cargos políticos o religiosos a los miembros de una comunidad determinada es un compromiso que no puede ser evadido. Este servicio a la comunidad permite a los familiares y amistades entablar una ayuda mutua donde se regresa lo recibido o se provee con la intención de que algún día se vuelva lo dado.

Un tercer momento es la esfera de la cultura, en donde se incluyen diversos aspectos que dan singularidad a cada una de las comunidades indígenas, lo cual constituye una continuidad de riqueza de las comunidades prehispánicas que han sobrevivido hasta la actualidad. Los elementos que constituyen la esfera cultural son entre otros el idioma, el vestido, la alimentación, las tradiciones, etcétera. En conclusión, con lo mencionado hasta el momento podemos deducir que las comunidades aborígenes, a pesar de ser discriminados desde el periodo colonial, desarrollaron un conjunto de conocimientos y prácticas que les han servido para resistir los embates que conducen a su liquidación.

2.2.1.4. Herencia y memoria permanente de lucha y resistencia indígena.

La dominación y sometimiento que se ejerció contra los pueblos indígenas durante siglos a través de las diferentes etapas y personajes que han atravesado el país, han orillado a dichos sujetos a desarrollar un proceso de memoria colectiva que se ha transmitido de generación a generación para crear una herencia de lucha y resistencia contra la imposición de interés ajenos a su identidad. Las sublevaciones de los pueblos aborígenes han sido recurrentes en el tiempo, muchas de ellas fueron efímeras, pero otras más fueron duraderas. Sin embargo, es importante indicar que la dominación de los indígenas no se efectuó con la llegada de los españoles, pues como lo hace notar Carlos Montemayor en su libro *Los pueblos indios de México*:

Tenochtitlán cayó en poder de los conquistadores en 1521. Pero los últimos itzáes de la resistencia maya seguían combatiendo en las aguas de la laguna de Tayasal, en el Petén, en 1697. La conquista de los mayas se consumó, pues, en realidad, en 1697, prácticamente finalizando el siglo XVII, casi dos

siglos después de la caída de Tenochtitlán. En el norte del país, el último reducto de apaches insurrectos, que nunca habían sido sometidos, fue derrotado por el ejército mexicano en Tres Castillos, en el estado de Chihuahua, en 1880. En este proceso tan amplio de guerras con los pueblos indígenas, considerar la caída de Tenochtitlán como la consumación de la conquista es en verdad un dato simbólico, no real.

(Montemayor, 2010, p. 109)

Las insurrecciones indígenas durante el periodo Colonial se pueden agrupar bajo tres cuestiones; la primera relativa a la apropiación de la tierra, como la tenencia, expropiación o usurpación de la misma; la segunda referente a las injusticias laborales, como la esclavitud de la encomienda e imposición de mayores tributos, y la tercera concerniente a la cuestión religiosa, como la censura de prácticas prehispánicas en cultos cristianos y la reprobación de apariciones milagrosas de deidades católicas. Ahora bien, durante el periodo de la Reforma las sublevaciones giraron en torno a la desamortización de las comunidades indígenas, siendo la guerra de castas por parte de los nativos mayas la más importante, aunque también de forma significativa fue el levantamiento de los yaquis en el norte del país.

Ahora bien, si bien es cierto que las comunidades indígenas han recurrido a la insurrección para responder a la violencia de los dominadores, también es cierto que han acudido a la intransigencia para persistir a la imposición de los opresores. Como bien apunta Guillermo Bonfil Batalla (1989) en el ya citado texto: “Hay tres procesos principales que han hecho posible la permanencia de las culturas indias: el de resistencia, el de innovación y el de apropiación” (p. 191). Dichos procesos son efectuados desde la esfera de la cultura, pues es la última dimensión social donde los pueblos originarios mantienen una cierta autonomía a las prescripciones de los dominadores.

La resistencia dentro de las comunidades indígenas tiene por máxima expresión el conservadurismo, es decir, el mantenimiento de ciertos valores tradicionales que se oponen a los cambios impulsados por sujetos ajenos al grupo y que en algunas ocasiones suele ser reaccionaria. Y es precisamente por medio de la costumbre que se refuerza la identidad de la comunidad como grupo social; pues sus miembros tejen una red colectiva donde resguardan enfoques y prácticas particulares que resultan absurdas ante los ojos del foráneo. En total, el hermetismo de los nativos es el resultado al que han orillado los opresores al promover e imponer cambios dentro de las comunidades que muchas veces resultan contraproducentes.

La apropiación por parte de las culturas indígenas es un proceso de incorporación de elementos culturales ajenos a la visión particular de la comunidad que producen una resignificación de símbolos y valores. Para que dicho proceso se efectúe es necesaria una

condición, la cual es tener conocimiento y control de los nuevos elementos introducidos que ayuden al servicio de la comunidad para facilitar la vida cotidiana de sus integrantes. No obstante, dicha unión de elementos culturales tiene por objetivo reforzar los mecanismos de cohesión de las culturas indígenas sin pretender caer en una occidentalización.

Por último, el proceso de innovación es la transformación de desechos materiales externos a la comunidad que son reutilizados por los grupos indígenas para provecho de sus integrantes. Estas creaciones producto de la imaginación de los indígenas obedecen a que muchas de las veces las comunidades están apartadas o aisladas y todo objeto debe de ser aprovechado de la forma más funcional posible. En síntesis, los tres procesos mencionados a los que han recurrido las comunidades indígenas han hecho posible su presencia hasta nuestros días.

2.2.2. El indígena en Chiapas.

Los pueblos originarios que se encuentran presentes en el estado de Chiapas son legado histórico de las culturas prehispánicas maya y zoque. Sin embargo, su travesía por el tiempo y el espacio desde hace medio milenio se ha matizado en el anonimato, la opresión y la explotación por parte de la institución política. No obstante, es a partir de la década de los setenta del siglo pasado que la institución de la religión realiza una enorme recuperación del valor cultural de los indígenas por medio de una concientización y politización que los conducirá a agruparse en organizaciones campesinas para hacer frente a los abusos que son objeto por parte de la clase política y económica, y al mismo tiempo concebirse como sujeto de transformación de sus ínfimas condiciones de vida.

2.2.2.1. Los pueblos indígenas en Chiapas.

De acuerdo a la Secretaria para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas, organismo gubernamental del estado de Chiapas, son doce las culturas étnicas que han persistido hasta la actualidad. Dichos pueblos son herederos de las culturas prehispánicas Maya y Zoque, las cuales son: Tzeltal, Tzotzil, Ch'ol, Tojolabal, Mam, Lacandón, Zoque, Mochó, Kaqchikel, Jakalteco, Chuj y Q'anjobal. Por lo tanto, la constitución de la sociedad chiapaneca está basada en una pluriculturalidad; sin embargo, lo que hace peculiar a una cultura indígena con respecto a otra es la cuestión lingüística, pues, además todas ellas comparten un fuerte vínculo con la naturaleza en todos los ámbitos que los forman como individuos y los conforman como comunidad.

Los tzeltales o como ellos se autodenominan *winik atel*, (hombres trabajadores) de acuerdo al Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de 2010 existen 509 mil 645 hablantes de dicha lengua. Se ubican territorialmente en la parte de los Altos de Chiapas zona fértil en flora y fauna, y que conforman los municipios de Ocosingo, Chilón y Altamirano. La organización política de

las comunidades está sustentada en la familia nuclear a través del parentesco y la organización económica está basada en la división de trabajo entre géneros y edades, los varones adultos se encargan de sembrar mientras que las mujeres se dedican al cuidado de la casa. Finalmente, son los tzeltales el pueblo indígena más cuantioso de Chiapas.

Los tzotziles o también llamados *satsil winik'otik* (hombres verdaderos) son cerca de 467 mil 489 hablantes de mencionada lengua. El vocablo tzotzil deriva de *sots'il winik* que significa “hombre murciélago”, pues, se cuenta que los antepasados de los zinacantecos tomaron a un murciélago por dios. De hecho son cinco las comunidades que conforman la cultura tzotzil, los cuales son los mismos habitantes de Zinacantan, Chamula, Larraínzar, Amatenango y Aguacatenango. Su organización doméstica está basada en la familia extensa y su organización económica es controlada por el varón de más edad del grupo familiar, quien detenta la tierra y establece las actividades agrícolas. Últimamente, su sistema religioso está constituido por una combinación de elementos aborígenes y católicos.

Los ch'oles o también denominados *winik* (hombres) son aproximadamente 210 mil 298 hablantes hasta el año 2010. También son conocidos popularmente como los “milperos”, pues, el maíz representa la columna vertebral de su cultura, de hecho es el alimento que fue otorgado por los dioses y donde radica el principio y el fin de la vida, además de que las fiestas comunitarias giran alrededor del ciclo agrícola de este alimento a través de ofrendas, sacrificios y promesas. Se ubican geográficamente en el noroeste del estado en los municipios de Tila, Tumbalá, Sabanilla, Catazajá, Palenque, Ocosingo, Yajalón, entre otros. Su dieta y economía está fundada en la agricultura, con la siembra de café, maíz, frijol, etc., en la ganadería, con la cría de ganado bovino, equino y porcino, y la pesca de mojarras, almejas, camarones y otros.

Los tojolabales o también designados como *tojolwinik'otik* (hombres legítimos o verdaderos) hasta el año 2010 se contaban por 64 mil 424 hablantes. Habitan principalmente el municipio de Las Margaritas y en menor medida en Altamirano, Comitán, La Independencia y La Trinitaria. Su actividad primaria, como todas las demás, es la agricultura, además de la producción de artesanías. Su organización doméstica está articulada por la familia de parentesco, donde el padre es la autoridad de la misma y la comunidad, mientras que la madre es la autoridad doméstica y encargada preservar los valores tradicionales. Además tiene una fuerte creencia en los curanderos quienes poseen un animal-compañero y el don de curar, es por eso que son personas respetadas en la comunidad.

Los mames para el año 2010 son aproximadamente 18 mil 915 hablantes y su vocablo significa “padre, abuelo o ancestro”. Además de encontrarse en el estado de Chiapas también se encuentran en Campeche y Quintana Roo, asimismo también en Guatemala, habitan en la sierra donde cultivan principalmente maíz, frijol y papas, y su forma de organización familiar es nuclear. Cabe destacar que su sistema religioso muestra un

sincretismo de elementos prehispánicos y católicos, además al igual que muchas comunidades indígenas consideran que las enfermedades son causadas por entes sobrenaturales o consecuencia de la violación a normas morales. Lugar importante tiene los chamanes quienes poseen el poder de adivinar, curar o provocar enfermedades.

Los lacandones o también denominados como *hach winik* (verdaderos hombres) son hasta el año 2010 mil 675 hablantes, y se encuentran territorialmente en la zona de la Selva Lacandona. Su estructura domestica actualmente es la monogamia; sin embargo, en décadas anteriores era común la práctica de la poligamia, donde un varón podía llegar a tener cinco mujeres, lo cual era visto como prestigio social. Su economía está basada en la actividad de la agricultura a través de sistema de roza, tumba y quema, asimismo realizan en menor medida la actividad de la ganadería de tipo extensivo, y más irregularmente la actividad de la artesanía. Finalmente, al igual la enfermedad es considerada una venganza de los dioses a aquellos que infringen las normas sociales o religiosas.

Finalmente, los zoques o también llamados *o' de put* (gente de idioma, palabra de hombre, verdadero o autentico) existen 70 mil 802 hablantes de acuerdo al Censo de Población y Vivienda de 2010. Su ubicación geográfica está comprendida en tres zonas: la vertiente del Golfo, la Depresión Central y en la Sierra Madre de Chiapas, cada una de ellas con sus respectivos municipios. Su actividad económica se fundamentada en la tierra que está sujeta a la actividad de la ganadería extensiva y la agricultura sobre todo del café. Finalmente, los hueseros, hierberos y sobadores son los médicos tradicionalistas para sanar la brujería, envidia o mal de ojo.

2.2.2.2. La correlación campesino-indígena.

La correlación de las coordinadas culturales y económicas del sujeto rural en México se presenta como una bifurcación de explotación por parte del sistema de producción capitalista. Lo que constituye una relación ambivalente entre dos grupos antagónicos desde el sector primario, por un lado una mayoría de trabajadores de la tierra que se agrupa bajo la denominación de proletario agrícola, y por el otro lado una minoría de empresarios de la tierra que se congrega bajo el término de burguesía agrícola. Dicho conflicto de intereses opuestos está directamente relacionado con la tierra como medio de producción y de sus productos como mercancías en el proceso de trabajo agrícola.

Paralelamente, cabe la pena mencionar las diferencias productivas entre los explotados del campo en relación con los de la ciudad. Un primer rasgo es el hecho de que los trabajadores agrícolas poseen los medio de producción y su fuerza de trabajo en el proceso de producción; contrario al trabajador industrial quien solo cuenta con la segunda característica. Un segundo rasgo es el hecho de que el proletario agrícola controla la dirección de producción, es decir, decide qué, cuándo, cómo trabajar; inversa al proletario industrial. Y un tercer rasgo es el hecho de que el campesino emplea la producción final

para autoconsumo y lo sobrante para el mercado; opuesto al obrero quien coloca la producción final como mercancía de cambio.

Ahora bien, de acuerdo con Armando Bartra (1982) en su texto *La explotación del trabajo campesino por el capital*, se registran tres vías de explotación del trabajador agrícola por medio del intercambio desigual en el mercado de productos, dinero y fuerza de trabajo. En dichas situaciones el campesino ya sea como comprador o vendedor dentro de la economía capitalista desenvuelve siempre un papel perjudicial, y pese a que busque amparo con el Estado como intermediario y conciliador, esta estructura burocrática opta por su contraparte, el cacique. Es por ello que el trabajador agrícola se encuentre sometido a la producción y reproducción de su situación de explotación de subsistencia.

La primera vía, la explotación por el intercambio desigual en el mercado de productos, el campesino coloca el sobrante de su producción en el mercado y el precio de dichas mercancías es regulado por la ley de la oferta y la demanda. Sin embargo, dicha ley es regulada de acuerdo a lo positivo o negativo de la cosecha de temporal, o sea, si la cosecha fue buena la oferta es mayor y se abaratan los precios de las mercancías agrícolas y si la cosecha fue mala la demanda es mayor y se encarecen los precios de la producción agrícola; en ambos casos el campesino pierde ante el mercado al intercambiar sus mercancías, ya que el pago es infravalorado.

Además, el campesino se encuentra atado a un proceso de contradicción en el mercado, ya que vende barato su producción y compra caro los medios de trabajo, de lo que resulta una mínima ganancia que es reinvertida en el proceso de producción, de lo que su subsistencia está más sesgada a una sobrevivencia. Por otra parte, la mayoría de las veces la relación que establece con el mercado es a través del acaparador, individuo que sirve como intermediario en la compra-venta de su producción y quien resulta beneficiado del intercambio desigual del trabajo agrícola. Lo que produce una situación de monopolización en la adquisición exclusiva y control del sector campesino.

La segunda vía, la explotación por el intercambio desigual en el mercado de dinero, el campesino se ve orillado a solicitar al banco o al usurero dinero por medio de créditos para producir, pues su mínima ganancia no se lo permite. Lo que crea una situación de subyugación a través del endeudamiento que adquiere. Su sometimiento conlleva la prescripción de su producción, pues si recurre al banco el préstamo va acompañado de la imposición de lo que ha de sembrar y si recurre al usurero aparte de que cobra un excesivo interés tiene que ofrecer una parte de su producción. En ambos casos el campesino pone de aval su parcela de lo que resulta que al acrecentarse el endeudamiento está pasando a manos del monopolio agrícola.

Finalmente la tercera vía, la explotación por el intercambio desigual en el mercado de fuerza de trabajo, el campesino tiene que vender una parte de su fuerza de trabajo en otras

parcelas, las cuales se encuentran en posesión de la burguesía agrícola, pues sus ingresos no le bastan para la manutención de su familia. Ello lo hace proclive a convertirse en un asalariado temporal y ser parte de un ejército de reserva de fuerza de trabajo agrícola, lo que produce un abaratamiento de la misma, pues los campesinos están dispuestos a vender su fuerza productiva al salario fijado por el mejor postor dentro del grupo de los caciques. Así pues, en cualquiera de los tres mercados en el que el campesino se relacione se encuentra sobreexplotado e infravalorado.

Sin embargo, el asunto agrícola con respecto al caso de los indígenas la situación se torna aún más difícil, pues se encuentran sometidos no sólo económicamente sino también socialmente en relación con el patrón. Dicha relación es caracterizada de un cierto servilismo feudal que produjo una paternalización y tutelaje del peón acasillado dentro de las fincas y haciendas. Pero, fue a partir de la segunda mitad del siglo XX con la decadencia de la reforma agraria en México que también se produce una fractura y agudización de las relaciones laborales en el campo, que tiene por eje principal la lucha por la posesión de la tierra.

2.2.2.3. La cuestión agraria.

La cuestión agraria en México en el siglo XX encuentra su origen en la lucha armada de 1910, pero es a partir de los años treinta; propiamente en el sexenio de Lázaro Cárdenas, donde se aprecia un auge de dicho asunto rural a través del proceso de la reforma agraria. Y es precisamente en este contexto en el que se pueden apreciar y distinguir tres etapas relacionadas con un proceso lineal de formación, apogeo y decadencia de un modelo agrarista para el desarrollo económico y político del país. Además, de que cada uno de dichos períodos están sujetos a políticas presidenciales particulares que influirán a favor o en contra de la población rural del país.

La primera etapa, el pre Cardenismo se caracteriza por la creación de las bases de seguridad para desarrollar la reforma agraria, es decir, el reparto de tierras. Inicia en el año de 1920 con el triunfo de la insurrección armada y finaliza en el año de 1934 con la victoria presidencial de Lázaro Cárdenas. En este período de catorce años se determina, pues, la institucionalización del agrarismo y del movimiento campesino, quienes habían sido objeto y sujeto de lucha revolucionaria de 1910. En palabras de Armando Bartra:

El agrarismo institucional no es una modalidad del Zapatismo, no se trata de una política que exprese el derecho de los campesinos a la tierra; en primera instancia el agrarismo institucional reivindica el derecho del Estado a regular la tenencia de la tierra. El agrarismo, es ante todo, una acción política por la que el Estado ratifica su poder institucional sobre la tenencia territorial, y cuando este poder se materializa en la reforma agraria quien se refuerza, en principio, no es una u otra clase rural sino el propio Estado

posrevolucionario, que aparece como instancia superior capaz de arbitrar los conflictos, regular las relaciones entre las clases y eventualmente privilegiar a ciertos sectores.

Así pues, el sujeto del agrarismo institucional no son los campesinos sino el propio Estado; pero su primera tarea es la pacificación del campesinado revolucionario, la transformación del movimiento campesino de sujeto de la lucha rural en objeto de la política gubernamental. Y en este sentido la prueba de fuego del agrarismo hecho gobierno es la transformación del zapatismo en un agrarismo institucionalizado.

(Bartra, 1986, p. 22)

Sin embargo, el surgimiento del conflicto armado y religioso catalogado como la Cristiada (1926-1929) es en el fondo un movimiento contrarrevolucionario que pone en tela de juicio la apropiación de las consignas tierra y libertad estandartes de la lucha agraria por parte del Estado. Y aunque a simple vista el movimiento este fraguado por capas conservadoras como los terratenientes y el clero católico, y sustentado por capas populares como los campesinos, ambos muestran una actitud crítica y radical de los principios posrevolucionarios. Su posición reaccionaria se ve menguada cuando el Estado se compromete con invalidar la Ley de cultos y con ello se llega a un acuerdo y negociaciones entre ambas partes que da por finalizada la contrainsurrección.

La segunda etapa, el Cardenismo tiene por rasgo distintivo el apogeo de la reforma agraria. Se diferencia de la anterior etapa en cuanto a que se sirve de la cuestión agraria como proyecto de desarrollo económico y no como medio de desmovilización política y armada. Dicho período se lleva a cabo durante el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940) y se caracteriza por una repartición de grandes extensiones de tierra, que se cuentan por millones de hectáreas a los agricultores, además de la construcción de infraestructura para la producción y comercialización de productos agrícolas. En resumen, el periodo pone las bases para la capitalización e industrialización del país.

A pesar de ello, en el año de 1937 surge la Unión Nacional Sinarquista (UNS), quien se presenta como heredera del movimiento cristero y por ende se define como antiagrarista, la cual es creada por la Iglesia católica y se enfrenta con el Cardenismo por el control de los campesinos; sin embargo, no resulto un peligro para el Estado. Por otra parte, en el año de 1938 se crea la Confederación Nacional Campesina (CNC) quien fungirá como el brazo agrícola del Partido Nacional Revolucionario (PNR) lo que produjo aún más la cooptación y sometimiento del campesinado a la política del partido oficial del Estado. En general, la etapa del Cardenismo representa un antes y un después de la cuestión agraria.

La tercera etapa, el post Cardenismo se caracteriza por una contrarreforma de la cuestión agraria. Dicho período abarca cerca de cuatro décadas que principia en el año de 1940 con

el triunfo presidencial de Manuel Ávila Camacho y finaliza en el año de 1976 con el sexenio de Luis Echeverría Álvarez. Se caracteriza por el abandono de la agricultura y la preferencia por la industrialización del país como eje de desarrollo económico, el crecimiento demográfico de las zonas rurales y la exorbitante migración a zonas urbanas y semiurbanas, el aumento de la demanda de la tierra y la burocratización en el proceso de tramitación tuvo como consecuencias la agrupación del campesinado en movimientos independientes y guerrilleros.

Pero, fue entre las décadas de los cincuenta y los sesenta con el termino del milagro mexicano que se produce una situación álgida en el país, ya que el sector urbano a través de los movimientos de trabajadores y estudiantes que demandaban mejoras salariales y democráticas, aunadas al sector rural por medio de movimientos campesinos que solicitaban la continuación de la repartición de tierras. En cuanto al primer contexto, será abordado en el siguiente capítulo; con respecto a la segunda, es importante mencionar la creación en el año de 1949 de la Unión General de Obreros y Campesinos Mexicanos (UGOCM) brazo de movilización trabajadora del Partido Popular.

La UGOCM se destacó como la agrupación campesina por su decidida lucha por la cuestión agraria a través de toma de tierras en varios estados de la República Mexicana, además de que junto con las Escuelas Normales Rurales fueron la base de dos guerrillas rurales. Tanto el Grupo Popular Guerrillero de Arturo Gámiz, Pablo Gómez y Salomón Gaytán en el estado de Chihuahua y la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria de Genaro Vázquez Rojas en el estado de Guerrero. Otra agrupación campesina fue la Central Campesina Independiente (CCI) creada en el año de 1963 quien por su parte será el brazo campesino del Movimiento de Liberación Nacional. Ambos gremios resultan ser la contraparte de la CNC quien había traicionado los principios cardenistas y revolucionarios.

No obstante, la desatención del sector agrícola por parte de los encargados del poder ejecutivo, propició que en el periodo presidencial de Luis Echeverría estalle una crisis en el sector primario, producto del recrudecimiento de la lucha campesina. Las causas fueron de variable magnitud e índole, entre la que destaca la finalización del milagro mexicano por medio de la industrialización de sustitución de importaciones que originó una dependencia cada vez mayor de la economía nacional con el sistema de producción capitalista. Otra causa fue la hipotética modernización, urbanización e industrialización contrastada con la tradicional, rural y atrasada sociedad mexicana. Otra más fue el súbito crecimiento demográfico que originó un ejército de sub y desocupación, sobre todo en el campo.

Entonces, la crisis del campo en el fondo se debió a que el Estado benefició a la burguesía agrícola con respecto al proletario agrícola, como lo hace notar Armando Bartra Verges en su texto *Notas sobre la cuestión campesina. (México 1970-1976)*:

En resumen, 30 años de sobreprotección a los capitalistas agropecuarios que producen para la exportación, sobreprotección consistente en entregarles las tierras de riego y los latifundios ganaderos además de la infraestructura, el crédito, la asesoría técnica, etc. Todo ello combinado con su derecho a explotar irrestrictamente a los campesinos comprándoles por cualquier precio su producción o contratándolos como jornaleros por salarios miserables, no han podido garantizar la exportación agropecuaria creciente y sostenida que requiere la industria para obtener divisas. Ciertamente se han creado grandes fortunas en el campo, pero para 1970 ya no estaban cumpliendo su misión de atenuar el déficit de la balanza de pagos. Desde entonces las exportaciones crecen mucho menos que las importaciones, el déficit aumenta aceleradamente y por fin en 1976, el peso flota hacia las profundidades.

(Bartra, 1979, p. 39)

Finalmente, las premisas mencionadas condujeron a la lucha campesina a demandar y solicitar la repartición de tierras por medio de presiones como las siguientes: toma de oficinas del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), marchas multitudinarias a la capital del país o de los estados respectivamente y tomas de tierras ya sea simbólica o realmente a los ejidos de los caciques. Así pues, el pre, pro y contra Cardenismo está constituido por los mismos prefijos en la reforma agraria.

2.2.2.4. Congreso Indígena de 1974.

Ahora bien, la difícil situación nacional enmarcada en un descontento general de las clases populares y el complejo contexto internacional caracterizado por las luchas de liberación nacional en la región de Centroamérica en el sexenio de Luis Echeverría Álvarez, produjo un cambio de política delimitada en el desarrollo económico y apertura democrática en el país. El intento de aplicación de dicha reforma en Chiapas, uno de los estados más rezagados de la república, pero con riquezas naturales y poblacionales; fue a través de la celebración de un congreso indígena que fungiera como foro para conocer sus demandas y así incorporarlos a la vida económica del país.

El congreso indígena fue una iniciativa del gobernador del estado, Manuel Velasco Suárez, para llevar a cabo la política del gobierno federal con la excusa de conmemorar los 500 años del natalicio de Fray Bartolomé de Las Casas; pero su presencia y apoyo en las comunidades de Las Cañadas de la Selva Lacandona era nulo. Por ello recurrió a la diócesis de San Cristóbal de las Casas a cargo del obispo Samuel Ruíz García, quien no sólo contaba con presencia, sino de influencia entre los indígenas. Ya que había promovido e implementado una catequesis, evangelización y pastoral indígena logrando una dignificación y valorización de su identidad como pueblos originarios.

El núcleo de la catequesis indígena estaba compuesto por una fuerte carga ideológica de la Teología de la Liberación en cuanto a una opción preferencial por los pobres, en este caso por los indígenas, y su compromiso por su liberación de la opresión y dominación. Asimismo, jugó un papel destacado la interpretación de las sagradas escrituras al contexto de expulsión de las fincas por parte de los hacendados y colonización de la Selva Lacandona por parte de los indígenas. Siendo el Éxodo, libro clave para explicar la migración de los indígenas en busca de la tierra prometida e instaurar una nueva comunidad basada en la fraternidad.

Sin embargo, el obispo Samuel Ruiz se reusó en un principio a colaborar con la propuesta del gobierno estatal en la realización de un congreso que resultará contraproducente para la de por sí paupérrima vida de los indígenas. Posteriormente, aceptó, pero condicionando la dinámica del congreso, siendo este un espacio para la denuncia y demanda que experimentan los indígenas en sus comunidades. Al llegar a un acuerdo, el obispo requirió de la vinculación de una organización de izquierda que instruyera una formación política tanto a los agentes de pastoral como a los indígenas participantes del congreso; la organización a la que se recurrió se denominó como Unión del Pueblo.

El congreso indígena se llevó a cabo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas los días 13, 14 y 15 de octubre de 1974 con la presencia de los representantes indígenas de los grupos étnicos tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales, mames y zoques. Donde se plantearon y discutieron, de acuerdo a María del Carmen Legorreta Díaz

cuatro temas fundamentales: tierra, salud, educación y comercio.

Justicia agraria: la tierra debe de ser de quien la trabaja; demanda de tierra para campesinos indígenas y denuncia de despojos y arbitrariedades por parte de finqueros y terratenientes con el apoyo de funcionarios corruptos. Estos fueron los reclamos expresados por indígenas a lo largo de las montañas y cañadas de Los Altos y selva Lacandona de Chiapas en torno a la lucha por la tierra.

Salud y educación: vacunación para los niños indígenas, atención a las enfermedades más comunes como la tuberculosis, la diarrea, enfermedades infecciosas y parasitarias, la desnutrición endémica, el analfabetismo, el monolingüismo, la falta de escuelas y maestros para atender la educación primaria de los niños.

Comercio: la explotación de los indígenas a través de la comercialización del producto de su trabajo (maíz, frijol, café, cerdos, aves de corral, ganado) y la compra de productos básicos para su existencia (sal, azúcar, ropa, jabón y herramientas, entre otros), en un intercambio por demás injusto y desigual.

(Legorreta, 1998, p. 61)

Sin embargo, al finalizar el congreso no se generó un acuerdo o una iniciativa entre las demandas expuestas por las comunidades indígenas y un compromiso por cumplirlas por parte del gobierno estatal. Lo trascendente del congreso indígena no se observará inmediatamente, sino posteriormente con la creación de organizaciones campesinas independientes en la zona para contrarrestar las injusticias del Estado y los finqueros. Así como la politización y concientización de los agentes de pastoral y representantes del congreso que fungirán como futuros dirigentes de las organizaciones recién mencionadas. Además, de que fungió como la primera reunión interétnica después de quinientos años de menosprecio e invisibilidad.

2.2.2.5. Concientización y politización indígena.

La celebración del congreso indígena de 1974 representó un parteaguas en la vida personal y comunitaria de los indígenas de Las Cañadas de la Selva Lacandona, ya que fue el punto de inflexión entre una influencia ideológica y política. Pues, antes de dicho evento se llevó a cabo un proceso de concientización por parte de agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; y durante y después de mencionado evento se efectuó un proceso de politización a través de asesores políticos de dos organizaciones de izquierda: Unión del Pueblo y Política Popular. Sin embargo, este proceso no se desarrolló de forma separada, sino complementaria, constituyendo los dos elementos base de la formación de las primeras organizaciones campesinas en la zona.

Ahora bien, el proceso de concientización fue impulsado por catequistas de la diócesis de San Cristóbal de las Casas quienes influenciados por la Teología de la Liberación realizaron un trabajo pastoral en las comunidades indígenas para transformar su situación retrograda a una progresista. Esta labor religiosa estuvo orientada hacia dos ejes: personal y comunitaria. La primera hace referencia a invalidar el prejuicio de inferioridad que imperaba en cada uno de los pobladores originarios y que determinaba su fatalista existencia. La segunda hace mención a incentivar una lucha por superar las condiciones ínfimas que caracterizaban a todas las comunidades indígenas y que condicionaban su pesimismo colectivo.

Posteriormente, el proceso de politización estuvo impregnado por el pensamiento comunista de Mao Tsé Tung a través de dos organizaciones políticas: Unión del Pueblo y Política Popular. Unión del Pueblo fue la primera en entablar una relación con el trabajo pastoral de la diócesis, en orientar políticamente a los traductores que participarían en el congreso indígena y a difundir nuevos modelos de organización y democratización de las comunidades. Por otra parte, Política Popular en su facción de Línea Proletaria se integró tiempo después al trabajo político de la primera reelaborando sus planteamientos teóricos

maoístas adaptándolos a la situación existente de la región. Ambas organizaciones, pues, tenían por finalidad la organización de las masas, es decir, del pueblo indígena.

Ahora bien, Unión del Pueblo desempeñó un papel crucial en la organización de las comunidades a través de asambleas a nivel comunitario, regional e interregional, en ellas se discutían todas las problemáticas concernientes a la cuestión agraria. Asimismo, impartió cursos relacionados a asuntos de salud, política, educación, entre otros para promover una formación entre los pobladores indígenas. Por lo tanto, se produjo una toma de conciencia y la necesidad de transformación. En este trayecto, surgen las dos primeras organizaciones campesinas conformadas por indígenas en la región de las Cañadas de la Selva Lacandona: Quiptic Ta Lecubtesel y Unión de Ejidos Lucha Campesina; las cuales se abordarán en el siguiente apartado.

Continuamente, tiempo después de la celebración del Congreso Indígena se integra al trabajo político de la región los brigadistas de Línea Proletaria de la organización Política Popular. Dicho grupo militante redimensiona los planteamientos estratégicos e ideológicos de Mao Tsé Tung aplicados a la región de las Cañadas. Entre otros términos sustituye el término de *guerra* popular prolongada por el de *lucha*, así como también al implementar las bases de apoyo reemplaza la palabra *militar* por *social*; ello denota una prioridad por la cuestión política sobre la bélica. Entre otros planteamientos retomados por Política Popular, María del Carmen Legorreta Díaz en su texto *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona* menciona el siguiente:

Mao señalaba tres etapas cuya denominación aludía precisamente al cambio en las condiciones o correlación de las fuerzas en los procesos de lucha. “La primera es el periodo de ofensiva estratégica del enemigo y defensiva estratégica nuestra. La segunda será el periodo de consolidación estratégica del enemigo y de nuestra preparación para la contraofensiva. La tercera será el periodo de nuestra contraofensiva estratégica y de la retirada estratégica del enemigo”.

Retomando estas etapas como método de análisis, los militantes de Línea Proletaria definieron las acciones que debían de realizar para avanzar en cada una de ellas, pero en su caso en relación con procesos políticos, las cuales se definieron así: a) la preparación de las propias fuerzas, que implica actividades como la preparación de demandas para la negociación, apropiación política de la demanda y participación en el análisis y acuerdos del problema por parte de todos los miembros de la organización, que deben realizarse en la etapa de defensiva estratégica; b) generar corriente de opinión, orientada a su vez a tres propósitos: ganar aliados, neutralizar enemigos y favorecer la opinión pública. Se desarrollan en la etapa que corresponde al equilibrio de fuerzas; c) movilización política y negociación

definitiva, que se debe dar en la etapa de “ofensiva estratégica”, aprovechando la máxima concentración y demostración de fuerzas, ya que corresponden al momento en que ya se transformó la correlación de fuerzas de manera tal que se tiene superioridad sobre las fuerzas comunitarias.

(Legorreta, 1998, p. 103-104).

Finalmente, la relación entre ambas organizaciones se desenvuelve en un ambiente de cordialidad, a lo que Política Popular promueve un intercambio de brigadistas al norte del país con Unión del Pueblo para que conocieran su trabajo en colonias populares. En efecto, se realiza dicho cambio en el año de 1978; sin embargo, se percatan que dentro de las comunidades se establecen prácticas caciquiles por parte de los agentes de pastoral de la diócesis, y por tanto fueron criticados. La situación se tornó álgida y desembocó en la expulsión de los asesores de Línea Proletaria por parte de la misma diócesis, echando abajo todo el trabajo político construido hasta el momento.

2.2.2.6. Organizaciones campesinas en Chiapas.

Finalmente, las organizaciones campesinas que se formaron en la región de Las Cañadas de la Selva Lacandona fueron producto de dos variables; la primera, la celebración del Congreso Indígena, y segunda, el proceso de concientización y politización de los indígenas por parte de la diócesis de San Cristóbal, y las brigadas de Unión del Pueblo y Política Popular. Cabe destacar que la lucha agraria que desempeñaron dichas agrupaciones campesinas conformadas por indígenas tuvo por finalidad la transformación de sus condiciones de opresión, explotación y dominación características de la sociedad chiapaneca. Por ello, los campesinos e indígenas a partir de entonces se constituyen como sujetos sociales en una dinámica conflictiva con el poder político y económico de Chiapas.

Así pues, la primera organización campesina que se funda en la región es la Quiptic Ta Lecubtesel que significa en tzeltal “nuestra fuerza para progresar”, la cual se inauguró como tal el día 12 de diciembre de 1975 conformada inicialmente por indígenas tzeltales, tzotziles y choles de 18 comunidades del municipio de Ocosingo. Posteriormente, la segunda organización campesina fue la Unión de Ejidos Lucha Campesina la cual se constituye el día 4 de agosto de 1978 en la zona tojolabal del municipio de Las Margaritas. Posteriormente, ambas agrupaciones comienzan a ensanchar su influencia y presencia en la región debido a la integración de nuevas comunidades de distintas cañadas, ello fue posible por los abusos que se cometían en contra suya por parte de los finqueros y del gobierno.

Entonces, es a partir de su formación como organización agraria que la represión en el estado de Chiapas se convirtió una constante para los campesinos, pues el aparato económico de los finqueros amparado por el aparato político del gobierno, percibieron una amenaza a sus intereses personales y de clase. Entre las los conflictos que tuvieron que afrontar fue el Decreto de la Comunidad Lacandona expedida por el gobierno federal en el

año de 1972 donde se otorgaba 614 mil 321 hectáreas de la Selva Lacandona a 66 padres de familia lacandones. Afectando a miles de familias campesinas de decenas de comunidades, las cuales fueron desalojadas y despojadas de sus tierras que llevaban años en trámite de regularización.

Por otra parte, la activa participación de las comunidades indígenas en las organizaciones campesinas originó fructíferos resultados en diferentes esferas sociales. A nivel político se constituyeron como un órgano autónomo ajeno a las dependencias campesinas gubernamentales, así como una organización horizontal y rotativa de los cargos y dirigentes. A nivel cultural se desarrolló una situación de ayuda y cooperación recíproca, así como de asesoría e intercambio de experiencias entre los diferentes pueblos que las integraban. A nivel económico se produjo una mejor comercialización de sus productos donde el café desempeñó un papel importante. Así pues, el cambio radical se encontraba en camino de construcción.

Fue precisamente la creación entre los días 3 y 4 de octubre de 1979 de la Coordinadora de Comercialización de Café en Chiapas (COCOCH) que se pretende una fusión de todas las fuerzas de las diferentes organizaciones campesinas de la región para generar una unión de ejidos que tanto cualitativa como cuantitativamente brinde un mejoramiento y orientación a la cuestión agraria por parte de los campesinos. Como a continuación se constata:

El 4 de septiembre de 1980, después de varios meses de preparación, 2, 000 representantes de 149 comunidades de 13 municipios reunidos en el ejido Bajucú, del municipio de Las Margaritas, acordaron formar una sola organización, independiente de todos los partidos políticos y centrales, a la que denominaron Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas. 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 de la Unión de Ejidos Tierra y Libertad, 10 comunidades choles de Sabanilla, Tila y Huitiupán, 10 comunidades tzotziles de Simojovel, El Bosque y Jitotol, y 13 comunidades de campesinos mestizos de Motocintla y Comalapa. [...] Esto hizo que se constituyera en la organización de base más fuerte de Chiapas para esos momentos, agrupando a 12 000 familias aproximadamente.

(Legorreta, 1998, p. 134)

Finalmente, el declive de la Unión de Uniones se efectúa a partir de la creación de una Unión de Crédito para paliar los problemas financieros y aumentar la productividad de sus comunidades. El conflicto interno como tal fue la facción de dos grupos, por un lado la

Quiptic Ta Lecubtelesel y Tierra y Libertad, por el otro lado la Unión de Ejidos Lucha Campesina y los motivos fue la ubicación domiciliaria legal y la elección de los dirigentes de la Unión de Crédito. En efecto, es en el año de 1983 cuando se da la ruptura de la Unión de Uniones, considerada la organización campesina más grande e importante de la región.

3.1. La cuestión social.

Después de la segunda mitad del siglo XX México atraviesa por una situación convulsiva, ya que finaliza el período conocido como el milagro mexicano y la economía basada en la industrialización por sustitución de importaciones. La crisis de la esfera económica posteriormente se generalizará a la esfera social a través de movimientos de trabajadores y estudiantes quienes fueron el bastión de lucha por el aumento de salarios, democratización de sus sindicatos y descriminalización de la lucha legal. Sin embargo, la respuesta del gobierno federal tanto para el movimiento magisterial, ferrocarrilero, médico y estudiantil fue la represión, y está constituye el preámbulo de violencia que se intensificará con los movimientos armados del país.

3.1.1. Movimientos sociales en México.

Los movimientos sociales que se produjeron en México a partir de la segunda mitad del siglo XX abarcan una década, que inicia en 1958 y finaliza en 1968. Los movimientos que irrumpieron en dicho período son: el magisterial, ferrocarrilero, petrolero y telegrafista; todos ellos suscitados en el año de 1958, el médico ocurrido en el año de 1964 y finalmente el estudiantil en el año de 1968. Como se puede apreciar a primera vista, se origina una transición de la lucha social que tiene por apertura los movimientos de tipo laboral y senil a la clausura de movimientos de índole escolar y juvenil. En general, dichos movimientos representaron la inconformidad social orientada hacia el aparente desarrollo y progreso del país.

Una de las singularidades que comparten los movimientos sociales de los trabajadores es el hecho de que su aparición se realiza en los cambios de poder federal, es decir, presidencial. En el año de 1958 cuando se suscitan la mayoría de los movimientos laborales se lleva a cabo el cambio de poder de Adolfo Ruiz Cortines a Adolfo López Mateos. Y posteriormente, en el año de 1964 cuando acontece el movimiento médico el poder ejecutivo es cedido a Gustavo Díaz Ordaz. Ahora bien, la figura que jugó el presidente en turno ante los movimientos sociales es notoria, ya que todos ellos se dirigieron y solicitaron entrevistarse con el mandatario para que facilitara una solución favorable a sus peticiones.

Concretamente, los movimientos sociales simbolizaron una crisis estructural. Que parten de una crisis económica que se debió a la culminación del periodo denominado como “El milagro mexicano”, donde conjugaron tres elementos: la devaluación del peso en 1954, el aumento de los precios y el estancamiento de los salarios. Y que se propagó a una crisis política, causada por la poca o nula democratización de participación de los trabajadores ante sus sindicatos, los cuales estaban cooptados por líderes “charros” que anteponían sus intereses personales a la de sus agremiados. Por lo tanto, el surgimiento de los movimientos sociales en México se debe a la exigencia de aumentar los salarios y la apertura de espacios políticos de participación.

Fundamentalmente, la lucha que sostuvieron los movimientos sociales laborales fue directamente contra sus sindicatos denominados como “charros”. Dicho término proviene del apodo al secretario general del sindicato ferrocarrilero, Jesús Díaz de León. Como bien menciona Antonio Alonso (1979) en su texto *El movimiento ferrocarrilero en México 1958-1959. De la conciliación a la lucha de clases*, la actitud de este personaje “constituyó una nueva modalidad en el tratamiento de los problemas sindicales, en la reglamentación de los canales institucionales del poder y en la representatividad sindicales, y en el apoyo o reconocimiento legal, que el Estado otorga a los líderes” (p. 74).

Asimismo en dicho texto, se define en general al “charrismo” como el establecimiento de una nueva modalidad en el control sindical en México, que puede caracterizarse de la siguiente forma: a) Empleo de las fuerzas armadas del poder político para apoyar una dirección sindical; b) uso sistemático de la violencia; c) violación permanente de los derechos sindicales de los trabajadores; d) abandono de los métodos democráticos; e) malversación y robo de los fondos sindicales; f) tráfico deshonesto de los intereses obreros; g) conveniencia de los líderes espurios con el gobierno y los capitalistas; h) por la corrupción de todas sus formas. (p. 75).

Por otra parte, son diversas las similitudes que participan en los movimientos sociales, como el hecho de que todos ellos son de aspecto urbano y se registraron en la capital de la República Mexicana. Además de que estuvieron liderados por un conjunto de individuos con una identidad propia, que les concedió una cohesión grupal convirtiéndolos en agentes de cambio en la transformación de las estructuras sociales del país. Además, de ello resultó una disputa social que sostuvieron dos facciones con intereses antagónicos e irreconciliables con respecto a la repartición de la riqueza. Lo que implicó una politización por parte de los luchadores sociales para mejorar su situación particular y general del país sin caer en la ideologización de la internacionalización socialista.

Igualmente, es rescatable mencionar que todos los movimientos sociales realizaron paros, tanto laborales como escolares, como medio de presión para que se cumpliesen las demandas que reclamaban, a través de un pliego petitorio que particularmente cada uno realizó; así como también optaron por la huelga, como último recurso para que el gobierno interviniera y diera una solución favorable. Inclusive, fue tal el grado de aprobación y participación de diversas capas de la sociedad que se constituyó un apoyo y cooperación entre la población en general. El ejemplo más claro de ello fue la solidaridad que se entabló entre los estudiantes de las dos instituciones más prestigiosas de educación pública en el país, que dejaron a un lado la rivalidad que sostenía la UNAM y el IPN, para conseguir un cambio social.

Sin embargo, otra de las características que también comparten los movimientos sociales, aunque de forma negativa es el hecho de que todos ellos fueron reprimidos por parte del cuerpo de granaderos de la policía y el ejército. Además del encarcelamiento,

torturas, desapariciones y asesinatos que padecieron tanto los líderes como integrantes de dichos movimientos, así como la ocupación de sus centros de reunión. Otra característica fue la difamación por parte de los medios de comunicación para deslegitimar su justa causa, acusándolos de ser parte de la conspiración comunista para desestabilizar al gobierno mexicano e implantar la dictadura del proletariado que estaba en boga.

En fin, los movimientos sociales fungieron como la paralización del supuesto desarrollo que se estaba experimentando el país. Concretamente, el movimiento magisterial interrumpió la transmisión de valores ligados a la reproducción del sistema, el movimiento ferrocarrilero suspendió el crecimiento de la economía y la industrialización que amenazaba el progreso contraído por la nación, el movimiento médico detuvo las consultas a la población; quienes son los sujetos en la creación de un país más próspero, y finalmente; el movimiento estudiantil paralizó la aparente paz que transmitiría México al mundo como anfitrión de las XIX olimpiadas.

En sí, los movimientos sociales son la antesala de los movimientos armados en México, pues las demandas que exigieron los primeros fueron retomadas por los segundos por la vía revolucionaria a pesar de la permanente represión del autoritarismo gubernamental.

3.1.1.1. Movimiento Magisterial de 1958.

El movimiento magisterial que se produjo en el año 1958 estuvo abanderado por el Movimiento Revolucionario Magisterial (MRM) encabezado por el profesor Otón Salazar e integrado por maestros de primaria de la sección IX del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) en el Distrito Federal, hoy Ciudad de México. La lucha que entabló el movimiento fue propiamente sindical, ya que dicha asociación desempeñaba más un papel de aparato de control laboral, que como representante ante el gobierno de los intereses particulares de los trabajadores. Dicho conflicto escolar estuvo constituido por dos etapas; la primera, obtener un incremento en los salarios, y segunda, conseguir la dirigencia de la sección sindical.

La lucha magisterial surge en los primeros días de abril cuando se convoca a los maestros del extinto D.F. a elegir a su Comité Ejecutivo, de lo que resulta un mítin en el Zócalo precedido por el profesor Otón Salazar para demandar el aumento de 40% de los salarios, la cual fue reprimida por la policía. Debido a ello, el MRM toma la decisión de realizar un paro de labores en todas las primarias de la capital a partir del día 16 de abril. Ante esta situación el SNTE no reconoció la legalidad del movimiento magisterial como instrumento para solicitar dicho beneficio. De lo que resultó la realización de mítines, manifestaciones y desfiles llevados a cabo entre los días 14 y 21 de abril para exigir cumplimiento a sus demandas económicas y sanción a los responsables de la represión.

Posteriormente, el día 25 el MRM entregó un pliego petitorio a la Secretaría de Educación Pública (SEP):

En él solicitaban un 40% de aumento a sus salarios, elevación de nueve pesos diarios de sueldo suplementario y que el 10% de los sobresueldos se incorporaran al sueldo nominal para los efectos de jubilación. Pedían además que las autoridades educativas concedieran el importe de dos meses de salarios como aguinaldo y sesenta pesos al mes para ayuda de gasto en los transportes para los que trabajaran en el centro y noventa para los que laboraban en zonas intermedias. También deseaban que se les construyera un sanatorio y suficientes guarderías infantiles.

(Loyo, 1979, p. 50)

Ante la negativa de solución del pliego petitorio por parte de la SEP, los maestros optaron por instalarse indefinidamente en el edificio de dicha institución gubernamental como medio de presión. Sin embargo, ante la intervención del presidente Adolfo Ruiz Cortines quien determinará un aumento de salarios en general para todos los maestros de la República Mexicana a partir del 1 de julio, el MRM no levantaría el plantón y la huelga hasta entrevistarse con el presidente. A ello el SNTE amenazó con despedir a los paristas, quienes arremetieron con renunciar en multitud. Continuamente para el día 3 se informó el aumento de \$ 150.00 al mes por maestro, para el día 5 se levantó la huelga, y un día después se entrevistaron con el presidente, lo que representa el triunfo momentáneo del MRM.

Ahora bien, después de la victoria gremial se ocasiona un nuevo conflicto: la elección para dirigir la sección IX del sindicato educacional correspondiente a la Ciudad de México. Las partes enfrentadas eran: por un lado, la SNTE bajo la dirección de Enrique W. Sánchez y por la otra, el MRM bajo el liderazgo de Otón Salazar. La elección se llevó a cabo el día 31 de agosto, pero se realizaron dos congresos extraordinarios; uno en el auditorio y el otro en el local del sindicato; en el primero resultó electa la profesora Rita Sánchez y en el segundo Otón Salazar. Ante tal contradicción el gobierno dio por vencedor a la parte legítima del sindicato, por lo que el MRM efectuó una manifestación el día 6 de septiembre, la cual fue reprimida y fue lugar de arresto a sus líderes.

Aunado a ello los locales del citado lugar de reunión de los trabajadores llamado "la Alfora" fueron cercados y tomados por policías, a lo que el MRM dio a conocer el cumplimiento de una nueva demanda:

- a) Inmediata libertad de Otón Salazar, J. Encarnación Pérez Rivero y demás maestros detenidos por la policía.
- b) El cese de la represión y de toda medida de fuerza contra los maestros y el pueblo, así como la restauración de la normalidad, a fin de que mediante justas negociaciones sea resuelto el problema de la sección IX.

c) Inmediata celebración del tantas veces solicitado recuento, con el máximo de garantías a fin de que la voluntad de los maestros de la sección IX sea respetada.

(Loyo, 1979, p. 83)

Finalmente, con la aprehensión y encarcelamiento del líder magisterial Otón Salazar, quien amenazaba directamente los intereses del SNTE, se llevaron a cabo nuevas elecciones para determinar al sujeto que había de dirigir la sección IX, de lo que resultó como ganador la planilla de Pérez Rivero, quien obtuvo 9 805 votos contra 37 de Jorge Vignetes. Tras las elecciones se produjo la liberación de Otón Salazar y sus partidarios, además de que se anunciaba un nuevo comunicado presidencial donde se informaba nuevos aumentos de sueldos a los maestros a partir del 1 de enero de 1959, lo que se podría traducir como un triunfo más para el movimiento magisterial en general.

3.1.1.2. Movimiento Ferrocarrilero de 1958.

El movimiento ferrocarrilero dirigido por Demetrio Vallejo fue tal vez el conflicto laboral y sindical más representativo del año de 1958 en México, ya que fue protagonista de escandalosos paros laborales para manifestar su lucha contra el sindicato, y la empresa ferrocarrilera. Similar al proceso de lucha del movimiento magisterial, las demandas exigidas fueron de tipo económico y político, aunque lo particular del movimiento ferrocarrilero fue el hecho de que ambas peticiones se efectuaron en un solo proceso. Asimismo, la disputa del movimiento ferrocarrilero al ser de alcance nacional y no regional como el magisterial, petrolero y telegrafista causó un desconcierto mayor que se verificará en una excesiva represión en comparación con los citados movimientos sociales.

Los orígenes del movimiento ferrocarrilero se remontan al mes de febrero de 1957 cuando la sección XV del Sindicato de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana insinuó un aumento de sueldos a la empresa Ferrocarriles Nacionales de México. Se acordó que cada sección del sindicato enviaría a un representante para crear una gran comisión, la cual acordó pedir el incremento de \$ 350.00 al mes por trabajador. Sin embargo, los secretarios generales haciendo caso omiso solicitaron a la empresa el aumento de sólo \$ 200.00 mensuales. De lo que resultó un descontento de los trabajadores hacia sus dirigentes por no defender sus intereses económicos.

Posteriormente en las secciones ferrocarrileras del sureste, específicamente en la de Veracruz se elaboró el llamado Plan del Sureste, que demandaba los siguientes puntos:

Rechazar los 200 pesos propuestos por los secretarios locales y el plazo de 60 días concedido a la empresa.

Aprobar el aumento de los 350 pesos acordado por la gran comisión pro aumento general de salarios.

Deponer en cada sección al comité ejecutivo local y al comité local de vigilancia y fiscalización, por haber pactado a espaldas de los trabajadores.

Emplazar al comité ejecutivo general del sindicato para el reconocimiento de los nuevos dirigentes y exigir el aumento de 350 pesos a la empresa.

De no responder a los emplazamientos se iniciarían los paros de dos horas el primer día, aumentándose dos más el segundo, dos más para el tercero, hasta convertirse en paro total de actividades de no llegar a algún acuerdo previo.

(Alonso, 1979, p. 112)

Pese a que no se cumplía con las demandas del pliego petitorio, el día 26 de junio se iniciaron los paros laborales que fueron apoyados por otros sectores laborales del país. Para acelerar las cosas, los ferrocarrileros redujeron su demanda salarial a \$ 250.00 mensuales, ya que las pérdidas ferrocarrileras por motivo de las suspensiones de trabajo eran exorbitantes. Fue hasta que el presidente de la nación intervino ofreciendo un incremento de \$ 215.00 mensuales, a lo que los ferrocarrileros aceptaron. Luego de este triunfo ferrocarrilero, aconteció una nueva problemática que se desarrolló en torno a la celebración de la VI Convención Nacional Extraordinaria, donde se llevaría a cabo la elección entre los candidatos Roberto Gómez Godínez y Demetrio Vallejo para dirigir el Comité Ejecutivo General, ambos personajes se adjudicaron la victoria.

Ante tal antagonismo representado por grupos de intereses opuestos, la gerencia del sindicato se promulgó en contra de Demetrio Vallejo por su nulo apego a la supuesta legalidad sindical. Entonces el grupo de trabajadores partidario de Vallejo, que era la mayoría de los agremiados, anunciaron como medida retomar los paros laborales para que se reconociese la victoria de éste frente al puesto de secretario general del STFRM. De lo que devino una cruenta represión contra los ferrocarrileros, por lo cual se realizaron nuevamente huelgas y paros indefinidos de diversos sectores laborales contemporáneos de los ferrocarrileros. Pese a dichas presiones laborales, nuevamente se celebraron elecciones y reiteradamente resultó ganador Demetrio Vallejo con 59 759 votos contra 9 de su contrincante.

Hasta ese momento el movimiento había logrado dos cosas fundamentales: el aumento de salarios para sus integrantes y la depuración de representantes traidores. Pero fue a partir de la revisión de contrato que se efectúa una nueva lucha que detonará en la derrota del movimiento. La nueva dirigencia pidió el pago del 16.66% sobre los 215 pesos de aumento, atención médica y medicinas para los familiares de los trabajadores, 10% como fondo de ahorro sobre todas las prestaciones y construcción de casas de habitación a 10 pesos diarios por concepto de renta, a lo que la empresa se negó. Se pusieron en marcha pláticas entre las dos partes, pero fracasaron a lo que el movimiento decidió reiniciar la suspensión labores el día 25 de febrero de 1958, justo en semana santa dejando varados a miles de usuarios.

Al paso de un mes aproximadamente, el día 28 de marzo se efectuó el fracaso del movimiento ferrocarrilero, ya que tanto la empresa como el gobierno tomaron medidas drásticas contra los trabajadores. La primera despidió masivamente a cerca de nueve mil ferrocarrileros de su trabajo sin posibilidades de poder conseguir otro y el segundo por medio de la aprehensión de cientos de trabajadores entre ellos a Demetrio Vallejo y la ocupación violenta de locales sindicales por parte del ejército y la policía. En definitiva, el día 15 de abril se puso fin a dicha cuestión cuando se nombró a Alfredo A. Fabela como nuevo secretario general del STFRM, dando culminación con el movimiento ferrocarrilero.

3.1.1.3. Movimiento Médico de 1964.

El movimiento médico de 1964 es un singular movimiento social, ya que es una composición a su vez de movimiento laboral y estudiantil; de hecho, se encuentra a la mitad de los movimientos laborales de 1958 y el movimiento estudiantil de 1968. Otra característica que lo hace único es el hecho de que representa una lucha de la clase media; no de clase popular como los movimientos laborales antecesores, de lo que resulta una incompreensión por parte de la población en general y del gobierno en particular. Cabe la pena subrayar que el proceso de lucha gremial suele ser reiterativo y repetitivo en cuanto a la cuestión de la paralización de labores y entrevistas con el presidente, de lo que resultan cuatro fases del movimiento médico.

La primera fase da inicio el día 26 de noviembre en el hospital 20 de noviembre cuando se les informa a los médicos residentes e internos que no recibirán los tres meses de sueldo que se les había dado como aguinaldo en años anteriores. A lo que los médicos optan por suspender sus actividades ocupándose sólo de las emergencias, ante esta actitud son despedidos. La solidaridad no se hace esperar por parte de sus colegas de otras instituciones médicas acatando la misma posición y constituyendo la Asociación Mexicana de Médicos Residentes e Internos, Asociación Civil (AMMRI, A.C.), como organización representativa independiente. La cual formula un pliego petitorio, que a continuación se reproduce:

1. Restitución total de los puestos, sin represalias de ningún tipo, a los médicos injustamente cesados en los hospitales.
2. Revisión legal y cambio en los términos e incisos del contrato-beca que firman los médicos antes de entrar a desempeñar sus funciones, en el sentido de lograr contratos de trabajo anuales, renovables y progresivos en el escalafón de residencias, con el horario y características acostumbrados en cada una de las diferentes instituciones.
3. Preferencia para ocupar plaza de médico, adscrito a los diferentes servicios hospitalarios, a los médicos cirujanos egresados de las propias instituciones.
4. Participación activa del residente en la elaboración de los planes de enseñanza.

5. Resolución satisfactoria de los problemas de cada hospital.

(Pozas, 1993, p. 83)

Fue tal la aceptación del movimiento y la asociación en el interior del país, que se adhirieron veinte hospitales de provincia, además de la solidaridad que mostraron la Facultad de Medicina de la UNAM y la Escuela Rural de Medicina, dependiente del IPN, que como bien destaca Ricardo Pozas en su texto *La democracia en blanco* (1993): “Esta es la primera vez en la historia de las dos instituciones de enseñanza superior en México que se rompe la rivalidad y el conflicto entre ambas y se unen a una causa común” (p. 92). Ante tal presión se logra la primera entrevista con el presidente Gustavo Díaz Ordaz quien solicitó en solucionar el problema con las instancias correspondientes. A lo que el día 18 de diciembre, 5 000 médicos residentes e internos afiliados al AMMRI decidieron levantar el paro.

Al comenzar el año de 1965 comienza la segunda fase del movimiento médico con la declaración de la AMMRI, A.C. sobre la renovación de los paros a partir del 13 de enero para presionar a las autoridades a cumplir las demandas contraídas. A lo que deviene un contraataque por medio de recurrir a médicos de clínicas particulares y levantar actas por abandono de empleo. Lo que precedió la renuncia de autoridades médicas ante la exigencia de cesar a los paristas, a lo que de acuerdo a Pozas (1993): “Por primera vez en la historia contemporánea, altas autoridades institucionales se atrevían a desobedecer al “jefe” político y del Estado, denominación con la que los políticos mexicanos en esa época designaban al presidente” (p. 131).

Posteriormente, los médicos disidentes demandan autonomía de su organización ante el Estado, dando por efectuado la aparición de la Alianza de Médicos Mexicanos (AMM) el día 19 de enero de 1965, logrando la unificación de todos los médicos del país por medio de 22 sociedades médicas del D.F. y 13 del interior de la república mexicana. Al día siguiente de la constitución de esta nueva organización médica se logra una segunda entrevista con el presidente, en la cual acuerdan levantar el segundo paro laboral. Sin embargo, la AMMRI, A.C. no lo determina de esa forma y fue hasta el día 27 de enero que en sesión plenaria se acuerda levantar el paro y la decisión de que la AMMRI, A.C. pase a ser filiar de la AMM rompiendo con el sindicalismo oficial del Estado mexicano.

La tercera fase del movimiento médico se suscita cuando se convoca a un tercer paro de labores a partir del día 20 de abril, al no cumplirse los acuerdos presidenciales. Sin embargo, la lucha médica comienza a desarticularse cuando los residentes e internos de los hospitales de Huipilco, Cardiología y Nutrición no acataron solidarizarse, ya que a ellos ya se les había resuelto todas sus demandas. El gobierno federal pone como límite el día 17 de mayo para que los médicos se presenten a laborar, en caso contrario serían cesados, sus plazas pasarían a ser vacantes y se les negaría una tercera entrevista. El día llegó y se

aplicaron las advertencias, la AMMRI, A.C. continuó con su posición a favor del paro, a lo que algunos médicos deciden abandonarla, debilitando aún más la organización.

Al ser cesados los médicos salen a protestar a las calles en diversas ocasiones, los estudiantes de medicina acuerdan no asistir a clases para solidarizarse con sus colegas y lo más sobresaliente es la creación de la Alianza Mexicana de Enfermeras, Parteras y Auxiliares de Enfermería, A.C., la cual agrupaba a 34 000 trabajadoras que apoyan a sus compañeros médicos. Ante tal escenario el día 24 de mayo la AMMRI, A.C. decide levantar el tercer paro laboral, pues la asamblea convenida reporta 1770 votos a favor y 870 en contra. Al regresar a sus puestos de trabajo, los médicos implicados en el movimiento son reprimidos, a lo que convocan a un cuarto paro de labores a partir del 14 de agosto y un paro general el día 23, si para entonces no se cumple con el pliego petitorio del año pasado.

Finalmente, la cuarta y última fase del movimiento médico es el desenlace de su culminación, la cual se gesta el día 26 de agosto cuando la fuerza pública desaloja de forma violenta a médicos del hospital 20 de noviembre. A colación, el ministerio público levanta actas en las cuales inculpa a los médicos por el delito de lesiones, posibles homicidios por abandono, asociación delictuosa y coacción de funcionarios. Para el día primero de septiembre el presidente Gustavo Díaz Ordaz ofreció su primer informe de gobierno donde justifica la medida coercitiva contra los paristas. Finalmente, la desarticulación del movimiento se llevó a cabo con la salida de tres de sus principales líderes: los doctores Norberto Treviño Zapata, José Castro Villagrana y Faustino Tinajero, quienes se exiliaron en Houston Texas, Italia y la Habana, respectivamente.

3.1.1.4. Movimiento Estudiantil de 1968.

El movimiento estudiantil es sin duda la lucha social más emblemática de los movimientos sociales en México, no se exagera al decir que es el suceso que ha perdurado hasta la fecha en la memoria histórica del país, la cual se verifica anualmente con la consigna: ¡2 de octubre, no se olvida! Asimismo, dicho suceso surge en un contexto y situación coyuntural, convirtiéndola en un evento que conformará parte del parteaguas en la historia contemporánea tanto a nivel nacional como internacional. En definitiva, la matanza estudiantil en la plaza de las Tres Culturas en la unidad habitacional Nonoalco-Tlatelolco será el punto de transición de la finalización de los movimientos sociales para dar iniciación a los movimientos armados en México.

El umbral del movimiento estudiantil ocurrió el día lunes 22 de julio al enfrentarse estudiantes de la Vocacional 2 del IPN y de la Preparatoria Isaac Ochoterena de la UNAM en el centro de la ciudad, a la que la fuerza pública intervino por medio de la represión. Continuamente, para el día viernes 26 se llevan a cabo dos manifestaciones, una para protestar por la intromisión desmedida de los policías, y la otra para conmemorar el inicio de la Revolución Cubana; ambas fueron nuevamente reprimidas. Estos antecedentes

producen la organización estudiantil para pedir el cese y sanción a los responsables de la represión. Sin embargo, para el día martes 30 la policía viola la autonomía de la Escuela Preparatoria de San Idelfonso al destruir la puerta de un “bazucaso” para detener al estudiantado.

Dos días después, el jueves primero de agosto el presidente Gustavo Díaz Ordaz pronuncia el siguiente mensaje para suavizar el conflicto estudiantil: “Hay que establecer la paz y la tranquilidad pública. Una mano esta tendida; los mexicanos dirán si esa mano se queda tendida en el aire. Me han dolido en el alma esos deplorables y bochornosos acontecimientos. No ahondemos más las diferencias, dejemos de lado el amor propio, en la inteligencia de que me incluyo, naturalmente, yo”. No obstante la lucha se intensifica al solidarizarse los profesores por medio de la creación del Comité de Profesores en Pro de las Libertades Democráticas el día lunes 5 de agosto; lo cual representa las primeras muestras de la gestación de organización del movimiento estudiantil.

El desarrollo del movimiento estudiantil propiamente dicho, comienza el día jueves 8 de agosto con la conformación del Consejo Nacional de Huelga (CNH) integrado por escuelas de la UNAM, del IPN, las Normales, el Colegio de México, la Escuela de Agricultura de Chapingo (hoy Universidad Autónoma Chapingo), la Universidad Iberoamericana, la Universidad de La Salle y las universidades de provincia. Quienes demandan el cumplimiento de un pliego petitorio con seis puntos, los cuales son:

1. Libertad de todos los presos políticos.
2. Derogación del artículo 145 del Código penal Federal.
3. Desaparición del cuerpo de granaderos.
4. Destitución de los jefes policiacos Luis Cueto, Raúl Mendioleta.
5. Indemnización a los familiares de todos los muertos y heridos desde el inicio del conflicto.
6. Deslindamiento de responsabilidades de los funcionarios culpables de los hechos sangrientos.

(Poniatowska, 2001, p. 60)

Posteriormente, se convoca a estudiantes, maestros y público en general a la primera gran manifestación para el día martes 13 de agosto, la cual partió del Casco de Santo Tomás al Zócalo, donde acudieron cerca de 150 mil personas quienes exigieron entre otras cosas la libertad de Demetrio Vallejo. Asimismo, el apogeo del movimiento estudiantil se vuelve patente por medio de mítines y pintas relámpago, así como de brigadas para volantear información y recolectar dinero. Para el jueves 22 el secretario de gobernación Luis Echeverría propone un diálogo, a lo que el CNH acepta si se realiza frente a los medios de comunicación. Ante la negativa, el día martes 27 se convoca a la segunda gran

manifestación del Museo de Antropología al Zócalo, donde asisten cerca de 300 mil personas y se iza una bandera rojiblanca en el asta.

Llega el mes de septiembre, exactamente el día primero donde el presidente rinde su cuarto informe de gobierno, en el que advierte lo siguiente: “Hemos sido tolerantes hasta excesos criticados, pero todo tiene un límite y no podemos permitir ya que se siga quebrantando irremisiblemente el orden jurídico, como a los ojos de todo el mundo ha venido sucediendo”. A partir de entonces el acento autoritario comienza a ser más evidente a lo que el CNH anuncia a una tercera gran manifestación llamada del “silencio” para efectuarse el día viernes 13. A partir de entonces surge el símbolo que caracterizara al movimiento y que coincidirá numéricamente con el fin del movimiento, el testimonio de Luis González de Alba en el texto *La noche de Tlatelolco* (2001) de Elena Poniatowska, es ejemplo de ello:

Entonces ante la imposibilidad de hablar y gritar en otras ocasiones; al oír por primera vez claramente los aplausos y voces de aliento de las gruesas vallas humanas que luego se unían a nuestro contingente, surgió el símbolo que pronto cubrió la ciudad y aun se coló a los actos públicos, la televisión, las ceremonias oficiales: la “V” de ¡Venceremos! Hecha con los dedos, formada con los contingentes en marcha; pintada después en casetas de teléfonos, autobuses, bardas. En los lugares más insólitos, pintado en cualquier momento, brotaba el símbolo de la voluntad inquebrantable, incorruptible, resistente a todo, aun a la masacre que llegó después.

(Poniatowska, 2001, p. 61)

A la postre, el ejército invade el miércoles 18 Ciudad Universitaria y el martes 24 el Casco de Santo Tomas; en ambas ocupaciones militares hay numerosos heridos, muertos y detenciones. Finalmente, la culminación del movimiento se lleva a cabo el miércoles 2 de octubre de 1968, a diez días de la inauguración de las XIX olimpiadas, en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco. Cuando alrededor de las 5:30 de la tarde, mientras oradores del CNH ubicados en el edificio Chihuahua realizaban el mítin, dos bengalas de color verde fueron la señal para comenzar la masacre. Se sabe de la participación de más de 10 mil soldados y policías, quienes durante más de dos horas dispararon su arsenal indiscriminadamente. De los muertos, heridos, desaparecidos y detenidos no se sabe la cifra exacta hasta la fecha.

3.2. La cuestión armada.

Posterior a la crisis social que se experimentó a partir de la segunda mitad del siglo pasado en México a través de los movimientos de trabajadores y estudiantes se propagó a la esfera política a través de los movimientos armados quienes fueron el baluarte de combate contra las injusticias gubernamentales, las explotaciones caciquiles y a favor de la lucha

revolucionaria. Sin embargo, los grupos guerrilleros tanto de cuño rural como urbano, unos influenciados por la revolución mexicana otros por la revolución cubana, muchos buscan derrocar al sistema capitalista para instaurar el socialismo, pocos simplemente buscan un reparto más justo, en fin todos fueron reprimidos gubernamentalmente por la fuerza pública y militar.

3.2.1. Movimientos armados en México.

El surgimiento de las guerrillas en México son producto de un contexto híbrido en el que participan las coyunturas tanto nacional como internacional, pues la incertidumbre económica del país aunada a la esperanza política del continente fueron las premisas para la creación de un mundo y hombre nuevos. Los sujetos que las integraron formaron parte de una generación de jóvenes combativos que pretendieron transformar la situación existente, este cambio primero fue de forma apegada a la legalidad, pero al ser ignorados y omitidos por el gobierno, se optó por la forma de la clandestinidad. El período en el que se produjo este enfrentamiento entre las fuerzas públicas y revolucionarias es conocido como la guerra sucia.

La ubicación en el tiempo y espacio de los movimientos armados de México es dilatado, ya que cronológicamente abarcan aproximadamente poco más de dos décadas; siendo los años sesenta y setenta el período más convulsivo, mientras que espacialmente la mayoría de los estados de la república registro la presencia de grupos armados; siendo Guerrero, Guadalajara, Nuevo León y el Distrito Federal los más agitados. En dicho lapso cerca de treinta grupos subversivos le declararon la guerra al gobierno, unos para reivindicar las promesas de la Revolución Mexicana, otros para luchar en contra de las injusticias y otros más para instaurar un sistema de producción socialista.

La influencia internacional que impulso la creación de grupos armados en el país fundamentalmente fue la Revolución Cubana de 1959 y su opción por el socialismo como sistema de producción. Así como también el brote de guerrillas en Sudamérica y Centroamérica durante las décadas de los cincuenta a los ochenta, y la victoria presidencial de Salvador Allende en Chile en 1970. También jugaron un papel importante las muertes de Camilo Torres Restrepo en Colombia en el año de 1966 y la de Ernesto Che Guevara en Bolivia en el año de 1967. Además de los sucesos ocurridos en el mundo durante el año de 1968 que fueron un estímulo para optar por las armas.

Sin embargo, los Estados Unidos ponen en marcha dos proyectos para frenar el avance del socialismo en Latinoamérica y liquidar los movimientos armados de liberación nacional. El primero fue la Alianza para el Progreso, programa de ayuda económica y social, pero sobretodo militar para mantener el control e influencia en la región. El segundo fue el Plan Cóndor, programa que promueve los golpes de Estado y la instalación de dictaduras militares para liquidar a grupos opositores. Además, cabe la pena mencionar la

creación de la Escuelas de las Américas, que fungió como institución militar de adiestramiento para la contrainsurgencia en Latinoamérica.

Por otra parte, la influencia nacional que alentó la gestación de movimientos armados en México fue la herencia de lucha por parte de los movimientos sociales, como ya se mencionó, arriba, entre ellos el magisterial, ferrocarrilero, médico y estudiantil. Cabe subrayar la importancia que jugaron las Normales Rurales, proyecto de educación socialista en el sexenio de Lázaro Cárdenas, que fungieron como centros de concientización, politización y foco de insurrección; de sus aulas salieron numerosos militantes que ensancharon la lucha armada y tres principales líderes guerrilleros: Arturo Gámiz, Genaro Vázquez y Lucio Cabañas

Ahora bien, las guerrillas atraviesan un proceso revolucionario que parte de guerrillas de corte rural; donde podemos agrupar las sublevaciones de Rubén Jaramillo, Genaro Vázquez Rojas y Lucio Cabañas Barrientos, a guerrillas de corte urbano; donde podemos aglomerar las insurrecciones del Grupo Revolucionario Guerrillero, la Liga Comunista 23 de Septiembre, las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo, el Frente Urbano Zapatista, los Comando Armados del Pueblo, la Liga de Comunistas Armados, el Güero Medrano, las Fuerzas Armadas Revolucionarias, la Unión del Pueblo y las Fuerzas de Liberación Nacional.

No obstante, el lapso de luchas armadas en México es conocido como la guerra sucia, y cabe la pena hacer énfasis en el término “sucia” el cual hace referencia a los métodos excesivos tanto políticos y militares empleados por parte del gobierno para disolver a las agrupaciones insurgentes. Asimismo, también ha dicha etapa se le llama como guerra de baja intensidad, la cual denota una estrategia disimulada de confrontación por parte de las fuerzas castrenses que promueven una prolongación del enfrentamiento con el objetivo de desgastar y deteriorar a los grupos subversivos en cuanto a su dirección ideológica, económica y militar para que cuando se produzca una lucha frontal sean totalmente sofocados.

Otro aspecto de la guerra sucia fue el hecho de que el gobierno negó en un principio la existencia de grupos armados, los denominaba como gavillanes, roba vacas, bandoleros, delincuentes comunes, desadaptados sociales, etc. Además de que la prensa desempeñó un papel crucial en la tergiversación de la información y manipulación de la opinión pública, y los pocos periodistas y revistas que se atrevieron a publicar las arbitrariedades del ejército y la policía fueron censurados e intimidados. Finalmente, el saldo de la guerrilla son numerosos encarcelamientos, torturas, violaciones, secuestros, asesinatos y desapariciones forzadas a guerrilleros, familiares de guerrilleros, sospechosos y población en general.

3.2.1.1. Rubén Jaramillo en el estado de Morelos.

La figura y lucha de Rubén Jaramillo dentro de los movimientos armados en México resulta genuina por dos razones ambivalentes con respecto a los sucesores grupos armados del país. Por un lado, se le considera continuador de la lucha agraria de su paisano morelense, el general Emiliano Zapata; de hecho perteneció y engrosó las filas del Ejército Libertador del Sur. Incluso, la lucha por la tierra lo llevó a expedir un documento titulado Plan de Cerro Prieto para reivindicar el Plan de Ayala de su precedente; ambos escritos buscando la liberación del campesinado, uno contra los latifundistas y el otro contra los acaparadores. Por lo tanto, la trascendencia de la lucha de Rubén Jaramillo representa el rescate de los principios agrarios de la Revolución Mexicana.

Por el otro lado, la lucha armada de Rubén Jaramillo no buscó la realización de una insurrección para derrocar al Estado mexicano, sino para cumplir las promesas olvidadas del levantamiento mexicano de principios del siglo XX cooptada por el partido oficial. Lo cual concuerda con los siguientes tres aspectos: siempre guardó distancia con posturas ideológicas contrarias al poder político establecido; los enfrentamientos que sostuvo con agentes federales fueron de carácter defensivo y no ofensivo; y finalmente, las relaciones que estrechó con el gobierno fueron un tanto cordiales, prueba de ello es la amistad que entabló con el general Lázaro Cárdenas, quien le obsequió un caballo al cual llamo "el agrarista".

Por lo tanto, la lucha armada de Rubén Jaramillo fue directamente contra las estructuras políticas corrompidas, pero no contra el sistema político en sí. Pese a este aspecto, cabe la pena reconocer que su lucha fue pionera en la sublevación de grupos armados contra el Estado posrevolucionario. Ahora bien, su lucha se prolongó por alrededor de veinte años, de 1943 a 1962; año de su asesinato. En tal trayecto se levantó en armas y se refugió en las montañas del estado de Morelos en tres ocasiones, las mismas en las que también será amnistiado por el gobierno. Al mismo tiempo, es apreciable indicar que su lucha fue un proceso híbrido, pues también combatió democráticamente en elecciones por medio del Partido Agrario Obrero Morelense (PAOM).

El primer levantamiento armado de Rubén Jaramillo se remonta al año de 1943, cuando encabeza un movimiento huelguístico para demandar aumentos salariales en el ingenio azucarero Emiliano Zapata, la cual es reprimida por el ejército. Cabe señalar que dicha infraestructura fue de su autoría intelectual y que bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas se materializó dicha propuesta. Ante la amenaza de muerte por parte de intereses estatales decide desenterrar las armas y huir hacia las montañas, donde va alentando a las poblaciones a sumarse en su lucha a través del Plan de Cerro Prieto. A su paso encuentra aceptación, apoyo y seguimiento de partidarios, con lo cual se conforma un grupo armado y sublevado sin autodenominación.

Asimismo, fue tal la aprobación tanto de varones como sorpresivamente de mujeres, quienes jugaron un papel destacado en el movimiento, pues como bien lo ilustra Laura

Castellanos (2016) en su texto *México armado 1943-1981*: “Ellas, las de ascendencia zapatista, pobres y analfabetas, echan tortillas al fogón, curan heridas, llevan mensajes, vigilan caminos trasladan armas escondidas en sus costales o bolsas de verduras, y ocultan jaramillistas en sus viviendas” (p. 48). Continuamente, tras fuertes enfrentamientos con militares, el presidente Manuel Ávila Camacho le concede la primera amnistía y tierras fértiles en el valle de San Quintín, Baja California, las cuales rechazó; sin embargo, aceptó un puesto administrativo en el mercado dos de abril del DF.

El segundo levantamiento armado de Rubén Jaramillo acontece en el año de 1946, año de elecciones estatales en Morelos. Cabe destacar que al encontrarse indultado cambia la dirección de la lucha agraria, pues transita de las armas a las urnas y funda el Partido Agrario Obrero Morelense (PAOM) en 1945, el cual se le considera ser el predecesor de la lucha contra la discriminación de la mujer. No obstante, resulta ganador el candidato del partido oficial, a lo que los jaramillistas impugnan tal triunfo y sobreviene la difamación, persecución y rearmamento del grupo que dura cerca de cinco años en la clandestinidad. Así pues, Rubén Jaramillo y sus partidarios bajo las dos vías de lucha que habían realizado, la legal en elecciones y la ilegal en sublevación, no lograron obtener reconocimiento y satisfacción de sus demandas.

Posteriormente, el tercer y último levantamiento armado de Rubén Jaramillo, que es el más prolongado y convulsivo parte en el año de 1952, cuando vincula al PAOM con la Federación de Partidos del Pueblo Mexicano (FPPM) por la gubernatura del estado de Morelos y la presidencia del país. Nuevamente se hace latente la situación de fraude y represión a lo que el grupo armado se vuelve a refugiar en las montañas y reaparecerá en el año de 1954 tras un enfrentamiento con militares con saldo a favor de los primeros. Para el año de 1958 el candidato a la presidencia Adolfo López Mateos le ofrece una amnistía a Rubén Jaramillo y legalización de su lucha, la cual quedará pactada con un abrazo entre los dos y su nombramiento como delegado de la Confederación Nacional Campesina (CNC).

Ante tal contexto, Rubén Jaramillo lleva ante el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC) el proyecto de creación de una comunidad campesina que llevaría por nombre Otilio Montaña, en honor al redactor del Plan de Ayala, en las tierras ociosas del Valle del Guarín. En un principio se autoriza dicha comunidad; sin embargo, al cabo de dos años son desalojados por intereses económicos de fraccionadores, a lo que el gobierno conviene quitar del camino al líder campesino que representaba un obstáculo para los beneficios estatales. Así el día 23 de mayo de 1962 en las ruinas de Xochicalco Rubén Jaramillo y su familia son asesinados por un comando militar. Este hecho representa el fin de su lucha, pero será semilla de otras como a continuación se menciona:

De cierta manera su herencia ya adiseminada en los futuros grupos armados de carácter rural. En Genaro Vázquez, quien se reunió con él durante su última fase de lucha; en Arturo Gámiz, el maestro que encabezó el ataque al

cuartel madera en Chihuahua en 1965 y quien lo citara en uno de sus documentos; en Lucio Cabañas, que visitara su tumba y en 1972 buscara a su amigo, el obrero comunista Mónico Rodríguez, para pedirle asesoría y que se integre a su guerrilla; y en el Güero Medrano, que en 1973 fundará una colonia maoísta en Temixco, Morelos, que llevara su nombre.

(Castellanos, 2016, p. 81)

3.2.1.2. Grupo Popular Guerrillero en Chihuahua.

El asalto al cuartel militar efectuado por el Grupo Popular Guerrillero (GPG) en ciudad Madera en el estado de Chihuahua el día 23 de septiembre de 1965 es el resultado de la suma de dos factores sociales conjugados en el tiempo y el espacio. El primer factor; de carácter regional, fue la demanda de tierras por parte de campesinos al gobierno estatal, el cual era partícipe de intereses personales y familiares de grandes latifundistas, y empresas mineras y forestales. El segundo factor; de carácter continental, fue la popularidad del texto *Guerra de Guerrillas* del argentino Ernesto “Che” Guevara, el cual fue clave para el triunfo de la Revolución Cubana de 1959. Entonces, la inconformidad nacional aunada a la efervescencia internacional producirá formalmente la primera guerrilla en México.

Sin embargo, a pesar del fracaso que implicó dicha operación militar no se puede minimizar dicho evento trágico, pues a continuación se menciona su relevancia histórica:

El ataque fallido al cuartel Madera producirá una onda expansiva que trascenderá para convertirse en símbolo de lucha armada de otros jóvenes en el país. El suceso inspiró media decena de grupos armados en el estado, y a la fecha de la caída será conmemorada por la guerrilla urbana con mayor presencia en México: la Liga Comunista 23 de Septiembre, creada ocho años después, en 1973.

(Castellanos, 2016, 85)

Ahora bien, el origen de dicho suceso se debe rastrear en la indiferencia del gobierno chihuahuense ante la problemática agraria implícitamente en la repartición de tierras, las cuales se contaban por miles de hectáreas y se encontraban acaparadas por terratenientes quienes desenvolvían un papel de caciques dentro de las comunidades afectadas. El recurso al que optó el gobierno estatal para paliar dicha cuestión agrícola fue ofrecer garantías y facilidades a los campesinos de trabajar como braseros en los Estados Unidos. Sin embargo, la propuesta de exilio de mano de obra barata al extranjero obedecía a que el gobierno se inclinaba por dar prioridad a la ganadería en comparación con la agricultura, pues la primera resultaba más rentable que la segunda.

Asimismo, otro de los orígenes fue la victoria de la Revolución Cubana de 1959 y su viraje a un modelo de producción socialista, el cual fue desacreditado por los Estados

Unidos por medio de una intervención militar. Ante tal provocación, el general y ex mandatario nacional Lázaro Cárdenas que personificaba a la izquierda mexicana creó el Movimiento de Liberación Nacional (MLN) para defender diplomáticamente a la isla de los embates del país de las barras y las estrellas. La gestación de esta organización es relevante pues:

En el MLN coincidieron los más importantes luchadores sociales del momento, algunos de los cuales posteriormente optaron por la vía armada. Participan activistas de la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM), líderes del movimiento magisterial y de las escuelas rurales como Arturo Gámiz y Pablo Gómez en Chihuahua, y Lucio Cabañas y Genaro Vázquez en Guerrero, Rubén Jaramillo y sus seguidores morelenses, intelectuales críticos como Víctor Rico Galán e integrantes del movimiento popular sin importar su militancia partidista: PRI, PCM, POCM y PPS.

(Castellanos, 2016, p. 93)

No obstante, la lucha por la repartición de la tierra en Chihuahua llevó a los afectados a ejecutar principalmente dos medidas de presión para cumplir sus peticiones ante los beneficiados. La primera fue la invasión masiva y simultánea de predios por parte de campesinos y estudiantes integrantes de la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM), el Partido Popular Socialista (PPS) y las Escuelas Normales Rurales; dichas acciones eran desalojadas con lujo de violencia por parte de los policías. La segunda fueron las caravanas a pie a la capital del estado por parte de campesinos para demandar alto al abuso caciquil y la expropiación de tierras a empresas forestales. Pese a las protestas materializadas, todo continuaba igual.

Ante la negativa de una solución favorable a las justas demandas de los solicitantes de tierra, el maestro Arturo Gámiz convoca al Primer Encuentro de la Sierra Heraclio Bernal, en el poblado de Dolores en ciudad Madera, celebrado en el mes de octubre de 1963. Posteriormente, Arturo Gámiz y otros dirigentes fueron encarcelados por imposición del gobierno, a lo que Salomón Gaytán y otros partidarios deciden hacer justicia por su propia cuenta para saldar cuentas con caciques de la zona. Después, al salir de la cárcel Arturo Gámiz se encuentra e integra con sus colegas y deciden formalmente el camino de las armas, la vía de la clandestinidad y el destino de la insurrección bajo la práctica del guerrillero argentino que:

A tres años de que el Che Guevara realizara la acción que lo costó la vida, un maestro y un puñado de campesinos creaban el primer foco de insurrección en México siguiendo sus preceptos de la *Guerra de guerrillas*: que el terreno de la lucha armada, por antonomasia, era el campo, pues el guerrillero era

ante todo “un revolucionario agrario”; que la Revolución cubana había enseñado al mundo que las fuerzas populares podían ganar una guerra contra el ejército, y que si no había condiciones para la revolución, un núcleo inicial o “foco”, como el que habían formado, podía provocarlas.

(Castellanos, 2016, p. 99)

Se autodenominaron Grupo Popular Guerrillero (GPG) y para principios de 1965 se suma a la lucha el doctor Pablo Gómez el cual compartirá con el maestro Arturo Gámiz el liderazgo político-ideológico, mientras que Salomón Gaytán será el encargado de las acciones militares; así pues, se constituye la dirigencia del grupo subversivo. Asimismo, se organiza el Segundo Encuentro de la Sierra en la localidad de Torreón de Cañas, donde se generan cinco resoluciones las cuales analizan el contexto y la situación tanto nacional como internacional desde una perspectiva marxista y la justificación de tomar las armas para cambiar las condiciones ínfimas de vida; esto pues constituye los estatutos del grupo insurrecto. Por lo tanto, queda conformada la primera guerrilla de México.

La fecha que acordó el movimiento armado para generar la insurrección en México fue el día 23 de septiembre de 1965 al pretender asaltar el cuartel militar de ciudad Madera bajo la participación de treinta y un militantes divididos en tres grupos. Sin embargo, sólo un grupo de 13 jóvenes llegó a la cita acordada, los que sucumbieron en dicha operación militar fueron ocho integrantes: Pablo Gómez Ramírez, Miguel Quiñones Pedrosa, Rafael Martínez Valdivia, Óscar Sandoval Salinas, Salomón Gaytán Aguirre, Antonio Escóbel, Emilio Gámiz García y su hermano Arturo; solo cinco participantes lograron sobrevivir. Todos los acaecidos, excepto el cadáver de Antonio Escóbel, fueron enterrados en una fosa común a lo que el gobernador Práxedes Giner Durán expresó: “puesto que era tierra lo que peleaban, denles tierra hasta que se harten”.

Al quedar abatido el GPG los miembros que no pudieron asistir a la operación militar retomaron la lucha de sus compañeros caídos, pero las divergencias se hacen presentes en cuanto a la cuestión de los lugares donde se gestionarían los próximos focos de insurrección, lo que produce la escisión de dos grupos. La vertiente de crear la sublevación en otras partes del país fue liderada por Pedro Uranga y se autodenominaron Movimiento 23 de Septiembre. Mientras que la vertiente que continuaría la sublevación en el estado de Chihuahua fue abanderada por Óscar González Eguiarte y se autonombraron Grupo Guerrillero del Pueblo Arturo Gámiz. Sin embargo, ambos grupos fueron desarticulados por el ejército.

Se cerraba así la primera oleada de grupos armados rurales mexicanos que habían sido inspirados por la Revolución cubana. A escasos días después de aniquilada esta última guerrilla, el movimiento universitario alcanza su trágico clímax el 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco. Esta matanza y la del

10 de junio de 1971 dispararán una marejada de organizaciones armadas, principalmente urbanas

(Castellanos, 2016, p. 133)

3.2.1.3. Genaro Vázquez y Lucio Cabañas en Guerrero.

Las guerrillas que encabezaron los maestros Genaro Vázquez Rojas por medio de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) y Lucio Cabañas Barrientos a través del Partido De Los Pobres (PDLP) en el estado de Guerrero a finales de los años sesenta y principios de los setenta representaron los principales grupos armados que pusieron en dificultades al gobierno tanto estatal como nacional. Si bien es cierto que ambos son contemporáneos en cuanto a tiempo, espacio y profesión las relaciones entre dichos dirigentes y sus organizaciones insurreccionales se tornaron distantes, pues las posturas y reflexiones político-ideológicas fueron la razón de luchar independientemente contra el mismo enemigo en común: el gobierno.

Dicho distanciamiento se comprueba en el hecho de que antes de optar por tomar las armas, ambos maestros en el año de 1965 realizaron trabajo político en el municipio de Atoyac. Genaro Vázquez lideraba en ese entonces la Liga Agraria Revolucionaria del Sur Emiliano Zapata (LARS EZ) y Lucio Cabañas participaba en la Federación Campesina del Estado de Guerrero (FCEG), a pesar de compartir las mismas demandas, la diferencia giraba en cuanto a que el segundo era una filiación de las Juventudes Comunistas (JC), a lo que el primero discrepaba. Finalmente, las dos guerrillas representan el fin de movimientos armados que lucharon primero legalmente y después militarmente, asimismo serán la clausura de grupos armados de corte rural en el país durante la guerra sucia.

Ahora bien, el maestro Genaro Vázquez Rojas fue una persona persistentemente combativa, pues siempre estuvo involucrado en movimientos sociales. Inicialmente fue militante de la lucha sindical del Movimiento Revolucionario Magisterial (MRM) y posteriormente integrante del Movimiento de Liberación Nacional (MLN). Después, como bien lo menciona Fritz Glockner (2008) en su texto *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943-1968)*: “Genaro y Blas Vergara acarician la idea de hacer un frente común que permita atender las necesidades de los campesinos de Guerrero, ya que tanto los arroceros, copreros, ajonjolineros y cultivadores de palma comparte problemas, obstáculos y falta de soluciones” (101), de lo que resulta la creación de la Asociación Cívica Guerrerense (ACG) en 1959.

Fueron dos las circunstancias previas que orillaron a la Asociación Cívica Guerrerense de luchar legalmente para transformarse en la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria para combatir ilegalmente. La primera acontece cuando se encauzan las demandas de los estudiantes de la Universidad de Guerrero contra el rector y la petición de productores agrícolas de destituir al gobernador del estado de Guerrero, Caballero Aburto. El mitin que

se realizó el día 30 de diciembre de 1960 en la ciudad de Chilpancingo fue la primera premisa de represión por parte del gobierno estatal, el saldo fueron varios muertos entre ellos mujeres y niños. Ante difícil situación a principios de año de 1961 el Congreso de la Unión desapareció los poderes políticos de Guerrero, destituyendo al general Caballero Aburto de su cargo.

La segunda circunstancia aconteció en el mes de diciembre de 1962, la razón fue la realización de elecciones estatales en Guerrero. A principios de mes se efectuaron dichas votaciones y quienes disputaban principalmente el poder estatal fueron los candidatos del PRI y de la ACG, resultando ganador el aspirante del partido oficial. Nuevamente surgieron manifestaciones y protestas por todo el estado denunciando los fraudes y anomalías a las que había recurrido el partido del Estado para adjudicarse la victoria. El mítin que se llevó a cabo el día 31 de diciembre de 1962 en el zócalo de Iguala fue la segunda premisa de represión por parte del gobierno estatal. El resultado fue repetidamente el mismo que ocurrió un año un día antes.

La conclusión de las dos premisas de represión fue la conversión de la Asociación Cívica Guerrerense en la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria cuando un comando armado liberó en abril de 1968 al maestro Genaro Vázquez que se encontraba preso desde el año de 1966. Un rasgo distintivo de dicha guerrilla en la lucha armada, que posteriormente otras guerrillas adoptarán, será el recurso de privar de la libertad a individuos vinculados con el poder oficial para que el Estado mayor intervenga y resuelva satisfactoriamente a favor de los sublevados. Los secuestros políticos serán a partir de entonces el recurso idóneo de las guerrillas para obtener recursos bélicos y económicos, así como la liberación de sus partidarios caídos en prisión.

De hecho la ACNR a través de los comités armados de liberación realizó varios secuestros a caciques locales para recuperar lo poco o mucho que habían arrebatado a los campesinos. Sin embargo, el secuestro al rector de la Universidad Autónoma de Guerrero, Jaime Castrejón Díez, el día 19 de noviembre de 1971 fue el suceso que le dio un mayor realce a la guerrilla de Genaro. Las exigencias para liberar al rector fueron la entrega de dos millones y medio de pesos, la libertad y traslado a Cuba de nueve presos políticos adherentes a la ACNR y además la liberación de catorce campesinos inocentes inculcados de pertenecer a dicho grupo armado; todas las peticiones fueron cumplidas por el gobierno federal, pero será la última vez que el presidente Echeverría accederá a las demandas de las guerrillas.

La repercusión de dicho secuestro tendrá una onda expansiva de represión por parte del gobierno federal contra toda organización insurrecta en el país, ello se apreciara para finales de año en donde:

Este periodo queda registrado en el calendario de la guerrilla mexicana con el nombre de “invierno trágico”, pues mientras las detenciones se multiplican en la sierra de Atoyac, son aplastadas las dirigencias del Comando Armado del Pueblo (CAP), del Frente Urbano Zapatista (FUZ), de los Comandos Armados de Chihuahua, y capturan a integrantes del Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR) que habían sido entrenados en Corea del Norte.

(Castellanos, 2016, p. 183)

Finalmente, la muerte de Genaro Vázquez Rojas se efectúa el día 2 de febrero de 1972, a causa de un accidente automovilístico en la carretera México-Michoacán al tratar de regresar a la sierra guerrerense. Sin embargo, con el deceso de Genaro Vázquez Rojas y la desarticulación de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria no significa el terminar de la lucha guerrillera en el estado de Guerrero, pues Lucio Cabañas Barrientos y su Partido de los Pobres tomo un impulso mayor en la batalla contra el gobierno.

Por otra parte, el maestro Lucio Cabañas Barrientos fue una persona con una gran vocación para liderar a grupos de lucha social. Siendo estudiante en la Normal Rural de Ayotzinapa fungió como director de la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM). Como maestro en la escuela primaria Modesto G. Alarcón organizó a un grupo integrado por padres de familia y maestros contra los abusos escolares de la directora. Y como guerrillero dirigió el Partido de los Pobres (PDLP) y su brazo armado la Brigada Campesina de Ajusticiamiento (BCA). Pero lo más emblemático de Lucio Cabañas fue el hecho de su cercanía y contacto con el pueblo pobre de Guerrero, que quedará registrada en la siguiente consigna: “¡ser pueblo, hacer pueblo y estar con el pueblo!”.

La mayor peculiaridad de la lucha subversiva de Lucio Cabañas radica en su particular visión de reflexionar y accionar en determinados contextos y coyunturas, lo cual se patentiza en las organizaciones insurgentes que comando. De acuerdo al documental *La guerrilla y la esperanza: Lucio Cabañas*, el término “pobrismo” constituye el pilar de su pensamiento a tal grado de autonombrar a su organización subversiva como Partido de los Pobres. Este énfasis en dicho concepto rompe con la concepción marxista de la revolución socialista por medio de la lucha de clases entre proletarios y burgueses, lo que repercutió posteriormente en un desencuentro con la guerrilla Grupo 23 de Septiembre. Sin embargo, la utilidad del empleo de este término obedece a que el pueblo se identificará con la lucha armada.

Asimismo, ello también se manifiesta en la Brigada Campesina de Ajusticiamiento, organismo militar del Partido de los Pobres. Como bien menciona Carlos Montemayor (2015) en su texto *Guerra en el paraíso*, el concepto ajusticiar a primera vista no es paralelo al de ejecutar, sino al de impartir justicia; al cual se recurría en última instancia

después de varias advertencias a aquellas personas que causaban la muerte de pobladores y resultaban un obstáculo para la lucha armada. De hecho, la BCA fungió como tribunal verdadero de justicia del mismo pueblo de la sierra guerrerense. En síntesis, el éxito de la guerrilla encabezada por Lucio Cabañas en la costa grande de Guerrero estriba en el trabajo de politización a través de una praxis político-militar orientada hacia el pueblo.

Ahora bien, la matanza que se efectuó contra el mítin que se realizaba en el zócalo de Atoyac el día 17 de mayo de 1967, fue la causa que sesgo a Lucio Cabañas a abandonar la lucha legal y abrazar la lucha armada. Las acciones armadas que dirigieron el PDLP y la BCA contra el gobierno fueron principalmente de tres tipos: emboscadas, ajusticiamiento y secuestros; casi siempre de las veces con un saldo a favor de la guerrilla. Las emboscadas se dirigieron a militares del ejército para obtención de armamento. El ajusticiamiento encauzado a personas que delataban y mataban a campesinos. Y el secuestro encaminado a caciques para recuperar monetariamente lo que le habían robado al pueblo pobre. En fin, el fondo del éxito de dichas acciones fue el apoyo y ayuda de los pueblos.

Como contrapartida, la respuesta del gobierno estatal y federal fue la represión. Primero, se ocupó en crear la infraestructura para poder introducir las tropas militares en la sierra por medio de obras públicas de energía eléctrica, construcción de carreteras, redes telefónicas y obras hidráulicas; así como de campañas deportivas y de salud. Segundo, fue la represión a las comunidades por medio de secuestros, asesinatos, encarcelamiento, violaciones, torturas, desapariciones para forzar a los campesinos a confesar su participación o de otros con la guerrilla; asimismo la inauguración de los vuelos mortales, que consistía en arrojar a altamar los cuerpos muertos de campesinos. Y tercera, fue la aplicación de la estrategia de “quitarle agua al pez”, la cual residía en limitar los alimentos a los pobladores para que no suministrarán a los sublevados.

Ante la ardua represión del Estado, el Partido de los Pobres ve con buenos ojos la opción de fusionarse con otras guerrillas contemporáneas para intercambiar reflexiones y experiencias ideológico-militares para enriquecer la lucha armada contra el Estado. Para otoño de 1972 miembros de la guerrilla Grupo 23 de Septiembre se integran al PDLP; sin embargo, el resultado fue contraproducente ya que los primeros señalan a Lucio Cabañas como caudillista y populista, mientras que éste los acusa de “guerrilleros de café” y “dueños del marxismo”. La derivación de tal desencuentro hace que Camilo Cortés, uno de los lugartenientes de Lucio Cabañas, decida separarse del PDLP y crear las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR).

Posteriormente, el día 30 de mayo de 1974 Lucio Cabañas secuestra a su paisano Rubén Figueroa, senador y próximo gobernador al estado de Guerrero, quien había solicitado entrevistarse para ofrecerle abandonar la lucha armada y regresar a la lucha legal por medio de financiamiento económico. Entre las demandas que solicitaron el PDLP por el secuestro fue la liberación de los presos políticos, cincuenta millones de pesos, cien armas

calibre M-1, difusión en todo el país de discursos y corridos grabados en voces de militantes del PDLP, entre otras. Sin embargo, durante el cuarto informe de gobierno del presidente Luis Echeverría niega acceder y cumplir con las exigencias de la guerrilla, y para el día 8 de septiembre del mismo año, el ejército libera a Rubén Figueroa.

Finalmente, en la mañana del día 2 de diciembre de 1974 muere Lucio Cabañas a causa de un enfrentamiento con el ejército, lo que simboliza el colapso del PDLP y un fuerte golpe contra los movimientos guerrilleros de entonces. No obstante, a pesar del clima hostil surgen nuevos movimientos armados, como bien menciona la ya citada autora Laura Castellanos:

En 1975 la prensa también registra la actuación de otros grupos armados desprendidos de la matriz del PDLP, con pensamientos políticos diferenciados: el Frente Armado del Pueblo (FAP)-antes Vanguardia armada Revolucionaria del Pueblo (VARP)-, Vanguardia Armada del Pueblo (VAP) y las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL).

Tres meses después de la muerte del líder guerrillero, en la primavera de 1975, otro núcleo de media docena de sobrevivientes, entre estos una mujer de sobrenombre Adela, se reúne en la Ciudad de México para tratar de reconstruir la organización. Conforman una dirección colectiva, misma que un año después contactara a la Unión del Pueblo Clandestino Unión del Pueblo-Partido de los Pobres (PROCUP-PDLP), antecedente del Ejército Popular Revolucionario (EPR), que hará presencia pública en 1996.

(Castellanos, 2016, p. 220-221)

3.2.1.4. Liga Comunista 23 de Septiembre.

El surgimiento de la Liga Comunista 23 de septiembre acontece en un contexto de apogeo de guerrillas urbanas en la década de los setenta en México, en plena guerra sucia. La causa de tal auge de movimientos armados se remite al jueves 10 de junio de 1971 con el evento trágico conocido como Jueves de Corpus. Cuando estudiantes de la Ciudad de México convocaron a una marcha del Casco de Santo Tomás del IPN hacia el Monumento de la Revolución para solidarizarse con sus colegas regios de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Dicha manifestación fue interceptada por un grupo de choque denominado como los Halcones quienes reprimieron de forma brutal a los contingentes estudiantiles y ciudadanos con un saldo de muertos y heridos de gravedad.

La coyuntura represiva, pues, de las matanzas del 2 octubre de 1968 y del 10 junio de 1971 orillará al sector estudiantil conformar el eslabón principal de grupos armados de corte urbano en el país. Durante esta oleada de sublevaciones urbanas la Liga es considerada la guerrilla más importante de este periodo pues tuvo una prolongada presencia

en la mayor parte del territorio nacional, así como también en el tiempo, ya que abarco dos sexenios presidenciales: el de Luis Echeverría Álvarez y el de José López Portillo. Dicha presencia radica en el hecho de que la 23 es el resultado de la fusión de diversas guerrillas, como a continuación se menciona:

El 15 de enero de 1973, en la calle Fraternidad de la colonia Belisario Domínguez en la ciudad de Guadalajara, tras quince días de intenso trabajo, fue fundada la Liga Comunista 23 de Septiembre. Se integraron los Procesos, los Guajiros de Baja California, los Enfermos de Sinaloa, la mayoría de los Feroces de Guadalajara, los Lacandones de la ciudad de México, el MAR 23 de Septiembre de Chihuahua, y luego se sumaron los Macías, que venían del espartaquismo de Monterrey, y la Brigada Roja de David Jiménez Sarmiento, de la capital mexicana.

La organización, bautizada por Ignacio Salas Obregón, reivindicaba el comunismo. Y por supuesto, al grupo de Arturo Gámiz y Pablo Gómez que había caído un 23 de septiembre de 1965 en Chihuahua.

(Castellanos, 2016, p. 276)

Los estatutos de la Liga conocidos como “las cuestiones” tuvieron como objetivos cinco frentes de lucha: ajusticiar a los policías y militares, realizar actividades militares que apoyaran el movimiento de masas, “recuperar” y conseguir armas, hacer “expropiaciones” materiales y monetarias y, a través de secuestros, exigir la liberación de presos políticos” (p. 277). Sin embargo, su debut como guerrilla se vio frustrado cuando el día 17 de septiembre de 1973 en un intento por secuestrar al empresario Eugenio Garza Sada este resultará abatido; en adelante Echeverría no cederá a las peticiones de secuestro por parte de las guerrillas. Ello se muestra el día 10 de octubre en Guadalajara cuando la 23 secuestra al cónsul de Gran Bretaña Anthony Duncan Williams y al empresario Fernando Aranguren; el primero es puesto en libertad, el segundo asesinado.

Para el año de 1974 en Culiacán capital del estado de Sinaloa la Liga lleva a cabo una operación subversiva llamada “Asalto al cielo” el día 13 de enero, donde se pretendía levantar a la población rural y urbana a través de expropiaciones y enfrentamientos con la fuerza pública. La operación fue un fracaso a lo que el líder Salas Obregón reestructura a la guerrilla y ejerce una purga interior contra supuestos traidores; unos serán expulsados otros ejecutados. Para el día 25 de abril el mencionado líder es capturado y desaparecido en la Ciudad de México y aunada a la represión del Estado contra la guerrilla en provincia da pie a que la 23 quede frágil y se comiencen a gestar conflictos y rupturas entre sus miembros que mermarán aún más la situación de la guerrilla.

Al año siguiente la Liga sufre una puga interior que enfrenta dos corrientes opuestas, la primera encabezada por militantes de Monterrey y otros estados proponen una autocrítica,

la segunda encabezada por la Brigada Roja del D.F. desean continuar con la propuesta de Salas Obregón; el dirigente de la 23 a partir de entonces será Miguel Ángel Barraza apodado el Piojo negro. Posteriormente, en el D.F. se llevan a cabo tres acciones armadas entre la liga y la policía; la primera efectuada en abril en un asalto bancario en Villa Coapa, la segunda en el mes de junio la policía asesina a integrantes de la 23 en las islas de CU de la UNAM en una exposición canina y la tercera en agosto cuando son tiroteados tres policías y tres inspectores del mercado Ignacio Zaragoza.

Durante el año de 1976 la situación de la Liga va de más a menos, pues el día 22 de enero logró la fuga de seis presos de la cárcel de Oblatos en Guadalajara. En mayo secuestran a dos mujeres, la primera hija del embajador de Bélgica en México y la segunda hija del rector de la UNAM. Pero la lucha contra la insurgencia lleva al gobierno a crear la Brigada Especial Antiguerrillas (BEA) o mejor conocida como Brigada Blanca a lo que la Liga comienza a menguar su lucha y nuevamente se da un proceso de escisión entre sus integrantes del D.F. y de Nuevo León quienes optan por la vía legal. Finalmente el fallido secuestro a la hermana del presidente López Portillo pone la estocada final de la Brigada Roja de la Liga pues su dirigente David Jiménez Sarmiento es acaecido en la acción.

Para el mes de marzo del año de 1977 la Liga secuestra al industrial Antonio Fernández Hernández demandando un rescate millonario y la reinstalación de trabajadores de la cervecería Modelo, las peticiones son cumplidas. En el verano ajustician al profesor Alfonso Peralta Reyes quien había delatado a varios militantes de la 23. Y para septiembre secuestra a Lorena Keller hija de un multimillonario, del cual no obtienen ningún recurso pues la madre al impedir la acción es herida de muerte. Posteriormente en los primeros días de 1978 la Liga sufre bajas en dos enfrentamientos en la capital del país y desaparece de escena hasta el mes de septiembre cuando secuestra e hiere de muerte a Hugo Margáin Charles, director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Finalmente el 22 de enero de 1981 es asesinado el dirigente principal de la Liga, Miguel Ángel Barraza alias el Piojo negro y con ello se da por fulminada la guerrilla urbana más representativa de México. Sin embargo, la Liga Comunista 23 de Septiembre no fue la única guerrilla urbana de los años setenta que se enfrentó al gobierno mexicano, también tuvieron cabida otras ocho organizaciones armadas con características distintivas en cuanto a planteamientos teóricos y estratégicas. Unas de duración esporádica, otras de permanencia arraigada, la mayoría finiquitadas, las pocas lograron unificarse con otras para continuar la lucha revolucionaria.

3.2.1.5. Otras guerrillas.

Las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo (FRAP) es una guerrilla que se constituye del desprendimiento de integrantes del Frente Estudiantil Revolucionario (FER), su característica armada se basó en el secuestro, todos ellos cometidos en la ciudad de

Guadalajara y fueron dirigidos a personajes apegados a la política. Su aparición ocurre el día 4 de mayo de 1973 al secuestrar a Terrance Georges Leonhardy, cónsul de Estados Unidos en Guadalajara, a cambio de la libertad y exilio a Cuba de treinta colegas de diferentes grupos armados; dos días después la petición fue cumplida. Después el día 30 de mayo de 1974 secuestran al empresario tapatío Pedro Sarquís por la cantidad de tres millones de pesos, el rescate se acató pero al saber de su liberación fallece de un ataque cardiaco.

El secuestro que le dio realce a las FRAP sobre las otras guerrillas urbanas del país fue la privación de libertad de José Guadalupe Zuno Hernández, suegro del presidente Luis Echeverría, exigen la cantidad de veinte millones de pesos, la liberación de diez colegas y traslado a Cuba, y la paralización de la fuerza pública. Sin embargo el día 17 de septiembre es liberado debido a la movilización policiaca y de la opinión pública. Un año después el día 12 de septiembre intentan secuestrar a Carlos Ramírez Ladewig pero es herido de muerte al someterlo. Finalmente, la mayoría de sus integrantes son asesinados por la policía o en el mejor de los casos encarcelados, éstos en el año de 1977 efectúan un motín en el penal de Oblatos en Guadalajara y es hasta el año 1984 cuando el Estado desarticula totalmente a las FRAP.

El Frente Urbano Zapatista (FUZ) fue una guerrilla de poca envergadura y poca trascendencia, pero se le reconoce por el hecho de haber realizado el primer secuestro político en el país. El día 27 de febrero de 1971 dicha guerrilla priva de la libertad a Julio Hirschfeld Almada, y demandan tres millones de pesos en un lapso de cuarenta y ocho horas, a lo que la familia y en ese entonces Echeverría ceden a la petición. En noviembre de ese mismo año la FUZ repartía una parte del dinero a pobladores de la colonia Bondonjito que se encontraban en las filas de las lecherías Conasupo. Finalmente, el día 29 de enero de 1972 son capturados la mayoría de los militantes de la guerrilla y son recuperados más de un millón y ochocientos mil pesos, de lo que resulta su abatimiento.

Los Comando Armados del Pueblo (CAP) quizá fue la guerrilla con menos militantes y la más efímera de todos los grupos armados de tipo urbano. Su creación y destrucción se dio en el año de 1971 cuando en la colonia Narvarte intentaron expropiar una panadería y una vinatería. De forma paralela la Liga de Comunistas Armados (LCA) en la sultana del norte trascendieron rápidamente cuando realizaron el primer arosecuestro del país. El día 8 de noviembre de 1972 cuatro jóvenes de la UANL secuestraron un avión en pleno vuelo, exigieron cuatro millones de pesos, la liberación de cuatro detenidos, armamento y el traslado a Cuba. Finalmente, el gobierno cubano regreso el dinero y las armas pero no la extradición de la guerrilla.

Otra agrupación fue el Partido Popular Unido de América (PPUA) y su brazo armado el Ejército Popular de Liberación Unido de América (EPLUA), ambos encabezados por Florencio Medrano Mederos, mejor conocido como el *Güero* Medrano. En enero de 1973

encabeza la invasión a terrenos del municipio de Temixco del estado de Morelos donde fundará una comunidad maoísta que llevará el nombre de Rubén Jaramillo, pero esta será desalojada en septiembre por el ejército. Después en noviembre de 1974 secuestra a Sara Davis, esposa de un millonario estadounidense la cual será liberada hasta enero de 1975. Es hasta el 26 de marzo de 1979 cuando cae el Güero Medrano y con ello se desarticula el PPUA.

Las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) creada por Carmelo Cortés, ex militante del Partido de los Pobres (PDLP) y ex lugarteniente de Lucio Cabañas, fue una guerrilla que cometió asaltos y secuestros en el estado de Guerrero. El día 30 de agosto de 1974 secuestra a la millonaria hotelera Margarita Saad, quien fuera la primera mujer adulta en ser secuestrada por un comando guerrillero del mismo género. El rescate fue por cinco millones de pesos que fue saldado, pero después se pidió otro millón más el cual no fue entregado por lo que el día 13 de septiembre fue encontrado en Acapulco el cuerpo sin vida de la viuda.

La Unión del Pueblo (UP) fue una peculiar guerrilla que se distinguió de las demás por el uso de explosivos en edificios públicos, embajadas y tiendas departamentales de los estados de Guadalajara, Oaxaca, Michoacán y D.F. para acosar al gobierno. Sólo en el año de 1975 colocaron cincuenta y un artefactos explosivos, pero igualmente fue un año de bajas de integrantes, pues la mayoría fueron detenidos. Para 1978 la UP se reestructura y pasa a denominarse Organización Clandestina Unión del Pueblo (OCUP), y continúan la colocación de explosivos como estrategia de lucha, pero nuevamente son diezmados. A finales de los años ochenta El ahora Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión de Pueblo (PROCUP) se fusiona con el Partido de los Pobres (PDLP) y crean el Ejército Popular Revolucionario, que saldrá a la luz pública en el año de 1996.

Por último, de todas las guerrillas de los años setenta, las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) fue el grupo armado más singular de las demás, pues no ejercerán la expropiación y el secuestro como métodos de lucha revolucionaria. Fundada en el año de 1969 por los hermanos Yáñez Muñoz en la ciudad de Monterrey, esta organización creció con sigilo en la Selva Lacandona de Chiapas. Fue hasta el año de 1974 cuando el hallazgo por parte de la policía de una casa de seguridad en el municipio de Nepantla del Estado de México sus dirigentes fueron detenidos y abatidos. La represión se extendió hasta la selva de Chiapas donde los integrantes que conformaban la guerrilla fueron asesinados entre ellos Cesar Yáñez. Sin embargo, de dicha sublevación surgirá el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, como a continuación se indica:

Por otro lado, en las Fuerzas de Liberación Nacional, Fernando Yáñez-el regiomontano que había buscado a su hermano desaparecido en la Selva Lacandona en 1974-, sale de Chiapas y se amnistía en 1978. A principios de los ochenta él y Gloria Benavides regresan al estado con el nombre de

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En 1984 Rafael Sebastián Guillén, *Marcos*, un maestro de diseño de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, se integra de lleno a la organización que un año después entrara en contacto con la estructura de catequistas de la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

(Castellanos, 2016, p. 412)

3.2.1.6. Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas.

El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el día primero de enero de 1994 en el estado de Chiapas constituye un hecho histórico de profunda trascendencia en México. No obstante, la fecha de sublevación de los indígenas de las Cañadas de la Selva Lacandona coincide con el triunfo de la revolución cubana en el año de 1959, la cual generó una etapa de florecimiento de grupos armados en Latinoamérica. Así pues, el EZLN se constituye como la guerrilla heredera de los principios revolucionarios de los grupos insurrectos que le precedieron en el país y el continente; además de fungir como parteguas de la lucha revolucionaria de las mismas, pues su aparición posterior a la crisis coyuntural de la ideología comunista es reivindicativa de la lucha popular.

Ahora bien, como se mencionó arriba en el anterior apartado, el antecedente revolucionario del Ejército Zapatista de Liberación Nacional fueron las Fuerzas de Liberación Nacional. Cuyos integrantes que sobrevivieron a la guerra sucia por parte del ejército mexicano regresaron a principios de la década de los años ochenta a la Selva Lacandona. Donde descubren las tres premisas fundamentales para propiciar la victoria del socialismo y la derrota del capitalismo en México: la situación de explotación, marginación y segregación de las comunidades indígenas; la organización, solidaridad y cohesión de las agrupaciones campesinas, así como el ánimo de ambos sujetos sociales para luchar por transformar las estructuras que los ataban a condiciones infrahumanas.

Sin embargo, se deben de tomar en cuenta diversos aspectos tanto a nivel regional, nacional y estatal; así como a la dinámica de relaciones y fricciones entre clases, organizaciones e instituciones sociales, armadas, religiosas y gubernamentales en la conformación, levantamiento y solución al movimiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En efecto, a nivel continental la influencia que ejerció en Chiapas la coyuntura revolucionaria en Centroamérica durante la década de los setenta y ochenta por parte de guerrillas que contaban con el apoyo del pueblo en general y de las comunidades eclesiales de base en particular mantuvieron la esperanza de realizar a través de la lucha armada la utopía del socialismo.

En Nicaragua el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional y las insurrecciones revolucionarias del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional y el

Ejército Guerrillero de los Pobres en El Salvador y Guatemala respectivamente, constituyeron una ilusión para el ala progresista e inquietud para el ala retrograda del continente. Sin embargo, la contrainsurgencia conocida como los “kaibiles” en Guatemala engendró una situación de migración hacia el estado de Chiapas; frontera sur de México, debido a las masacres cometidas contra las comunidades rurales, quienes eran señaladas y acusadas de conformar y ayudar a los grupos guerrilleros.

A nivel nacional el influjo que realizó el exilio masivo de guatemaltecos al estado de Chiapas a principios de los años ochenta permeó la cuestión de la seguridad nacional de México. Las medidas que tomó el reciente presidente electo de la nación, Miguel de la Madrid Hurtado fue la aplicación de tres planes de trabajo, que denotaban una preferencia por dar una solución política que a una militar; los planes fueron: el Plan Chiapas, el Plan Nacional de Desarrollo y el Plan del Sureste. La marcha de dichos planes tenía el propósito de evitar el contagio de la revolución guatemalteca y mitigar las condiciones de atraso de la población chiapaneca. A través de ellos se pretendía impulsar la economía, alentar la apertura democrática e inducir un cambio político en las comunidades campesinas.

No obstante, a nivel estatal la aplicación de las políticas presidenciales para mermar la situación de demora social en Chiapas se obstaculizaron por el gobierno estatal del general Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988). Son dos las características de dicho personaje que lo llevaron a emprender políticas estatales que perjudicaron en gran medida a las comunidades y organizaciones campesinas: ser militar y finquero. Como miembro de las fuerzas castrenses los pobladores de las Cañadas de la Selva Lacandona experimentaron una creciente represión y autoritarismo gubernamental. Como integrante de las clases y de las familias de terratenientes en Chiapas negó la repartición de la tierra y rezagó la legalización de la misma a los campesinos e indígenas.

Ante tales contextos en la octava década del siglo XX las Fuerzas de Liberación Nacional regresan al estado de Chiapas, precisamente el día 17 de noviembre de 1983 para reactivar la lucha armada en México. La incubación de la guerrilla en la Selva Lacandona se da con el contacto de un agente de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas. El cual fungía el rol religioso de *thunel*, es decir, diácono indígena y había sido participante en el Congreso indígena de 1974 por lo que mantenía un cierto status e influencia en las comunidades indígenas de Las Cañadas. Por lo tanto, es a partir de éste hecho que se puede considerar como tal la gestación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas.

Asimismo, los agentes religiosos que conformaban la diócesis de San Cristóbal de las Casas al percibir los actos cada vez más frecuentes y violentos de represión por parte del gobierno estatal hacia los campesinos, vieron con agrado la propuesta armada de las hasta entonces Fuerzas de Liberación Nacional. Igualmente influenciados por la Teología de la Liberación Latinoamericana decidieron hacer una opción preferencial por los pobres, y del triunfo y lucha de los movimientos armados en Centroamérica creyeron pertinente no

subestimar la opción armada para transformar las condiciones deplorables de miles de indígenas.

Por otro lado, las organizaciones campesinas de las Cañadas de la Selva Lacandona se encontraban en un período de estancamiento de la lucha agraria, pues la coacción del gobierno estatal traducida en asesinatos, encarcelamientos y desapariciones principalmente a sus líderes provocaron dicha paralización. Entre las organizaciones que más sufrieron los ataques represivos del gobierno fue la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ). Por su parte, la Unión de Uniones después de su desintegración debido a la Unión de crédito no había podido recuperar su presencia y prestigio dentro de la región.

Ante esta situación, los agentes de pastoral de la diócesis y los asesores políticos de las organizaciones campesinas trabajaban por separado para mitigar las condiciones de los sujetos que las conformaban. Pero, los primeros para consolidarse como la fuerza política preferencial de los pobladores de Las Cañadas desarrollaron una ideología indigenista que engrandecía su imagen, y a la vez rechazaba la figura del *caxlan*, es decir, el no indígena o ladino. A través de un discurso excluyente promovía que toda organización de cualquier índole que busque el beneficio de los pueblos originarios debe ser liderada por éstos mismos. Para ello crearon una coordinadora, como bien lo ilustra María del Carmen Legorreta Días a continuación:

La coordinadora recibió el nombre de *Slop*, palabra que en tzeltal significa raíz, y que era “una organización clandestina que crearon los sacerdotes y asesores de la diócesis de Las Cañadas, que reunían a los principales líderes religiosos y políticos de la región, la gente más cercana a la Iglesia. Se autodefinían como la raíz o la base de todas las organizaciones de Las Cañadas, utilizando la idea de que los habitantes de la región conformaban un árbol, en el cual cada rama era una de sus organizaciones (en ese momento Unión de Uniones y palabra de Dios), pero que todas partían de la misma raíz, precisamente la que ellos representaban. Con este símil argumentaban que, aunque se perdiera una rama, lo que nunca se debía de quebrar era la raíz, porque de ésta dependía lo demás.

(Legorreta, 1998, p. 183)

A partir de esta agrupación entonces se comienzan a integrar los agentes de pastoral y catequistas de la diócesis de San Cristóbal de las Casas a las filas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a mediados de los ochenta. En un principio el grupo armado les ofreció un entrenamiento militar de autodefensa ante la coyuntura represiva del gobierno, pero después los estimuló a formar parte de un movimiento guerrillero de alcance nacional. Asimismo, al inicio el reclutamiento de adeptos fue lento, de hombre por hombre; sin

embargo, con la incorporación de los principales líderes religiosos comienza a ser masiva. A la vez, *Slop* pone al servicio del EZLN toda la estructura organizativa del análisis de la palabra de Dios para alentar al levantamiento armado.

En contraposición al auge de la opción armada, la Unión de Uniones reactiva su lucha por la cuestión agraria en la región aglutinando nuevamente a comunidades que la habían conformado, así como otras que nunca habían participado en alguna. Como lo hace notar ya mencionada autora en su libro *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*: “En este contexto, el 24 de marzo de 1988 se constituyó formalmente, en Ocosingo, la ARIC Unión de Uniones Ejidales y Sociedades Campesinas de Producción Rural de Chiapas, que aglutinaba en esos momentos a 95 ejidos y 26 rancherías, organizadas en 5 uniones de ejidos y 2 sociedades de producción rural” (p. 200). Así pues, es hasta el año de 1988 que las cuatro ofertas políticas que se habían constituido en la región cohabitan sin ningún conflicto entre ellas.

Sin embargo, es a partir del año de 1989 que se comienza a producir un proceso de deserción de las filas revolucionarias del Ejército Zapatista de Liberación Nacional por distintas razones. Entre ellas destaca la jerarquización vertical de su estructura militar, pues, contrastaba radicalmente con la organización horizontal de las agrupaciones campesinas. Además, de una actitud de autoritarismo de los altos mandos de la tropa, quienes controlaban y mantenían el poder de mando y abusaban de los integrantes de menor jerarquía. Aunado a ello, la carga económica que representaba para las comunidades indígenas de escasos recursos el mantenimiento alimenticio de la tropa, que a pesar de encontrarse en su apogeo militar no se levantaba en armas.

Conjuntamente, otro tipo de causas pero de estirpe continental y mundial originaron un sentimiento de desilusión y decepción de la lucha revolucionaria propuesta por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional para derrocar el sistema de producción capitalista e implantar uno socialista en México. Específicamente en la región de Centroamérica las derrotas revolucionarias del FSLN en Nicaragua, así como del FMLN en El Salvador y del EGP en Guatemala. Asociado a ello, la caída del Muro de Berlín en Alemania en 1989, la desintegración de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 1991 y el desprestigio del paradigma marxista se percibió por parte de las milicias revolucionarias la improbabilidad de triunfar.

Pero, el factor principal de la deserción de los pobladores de las Cañadas de la Selva Lacandona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue la pérdida de dirección e influencia política que ejercía la diócesis de San Cristóbal de las Casas sobre ellos. Recurriendo nuevamente a la ideología indigenista se incitaba a abandonar la lucha y organización armada del EZLN por el simple hecho de que sus principales mandos militares eran *caxlanes*, o sea, no indígenas. A lo que el subcomandante Marcos arremetió contra la religión católica y sus adeptos, como a continuación se menciona:

Yo me salí del EZLN en 1989, porque entonces Marcos nos empezó a decir que: “la palabra de Dios vale madres”. Algunos de los que se salieron tomaron como un engaño la orientación de los zapatistas, porque se dieron cuenta que sólo utilizaban la palabra de Dios para llevar a la gente a lo que ellos querían y que no les hablan la verdad. La mayoría se había metido convencido que era una orientación de la Biblia, pero entonces el mismo Marcos empezó a hablar mal de la palabra de Dios, que Dios no existe y cosas así. La gente se confundió mucho.

(Legorreta, 1998, p. 225).

Así pues, muchos reclutas tomaron las palabras de Marcos como una falta de respeto a Dios y a su palabra en la Biblia, por lo que abandonaron el grupo armado y regresaron a incorporarse a la organización campesina de la ARIC Unión de Uniones. Se sintieron utilizados tanto por los mandos de la guerrilla como por los agentes de pastoral, pues, los primeros al establecerse como fuerza beligerante comenzaron a declararse ateos y por ende a mostrar una actitud de crítica hacia la religión católica; los segundos los incitaron a vincularse al grupo armado, pero al percibir la pérdida de fuerza y opción los estimularon a abandonarlo. Por lo tanto, concibieron a ambas organizaciones como oportunistas que sólo velaban por sus intereses y no por la de sus integrantes.

Después de la masiva salida de milicianos del EZLN, se hizo urgente por parte de los mandos de la guerrilla poner día para el levantamiento armado. A lo que se propuso la fecha simbólica del día 12 de octubre de 1992 celebrando así los quinientos años del descubrimiento del continente americano y de su sometimiento, pero al mismo tiempo representaría el día de su liberación. Sin embargo, la insurrección se aplazó y sólo se llevó a cabo una multitudinaria marcha y manifestación, como a continuación lo ilustra Carlos Tello Díaz en su texto *La rebelión de las Cañadas*:

El 12 de octubre de 1992 fueron conmemorados los quinientos años del descubrimiento de América. Más de nueve mil indígenas participaron en la manifestación de San Cristóbal de las Casas. Estaban allí la ARIC, la OCEZ, la CIOAC, la ANCIEZ, la UNORCA, todas aglutinadas en el Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas, el FOSCH, fundado la víspera con el concurso de Chiltak. La ANCIEZ sobresalía por su disciplina, por la cantidad de mujeres que llevaba. Algunos de sus miembros ostentaban arcos y flechas, y tenían los rostros pintados de colores. Parecían un ejército. Todos ellos, movilizados durante la noche, llegaron a la ciudad en la madrugada del 12, un lunes.

Entonces, con palos y marros, empezaron a demoler la estatua de bronce del conquistador Diego de Mazariegos. Un grupo de policías trató de contenerlos, pero no pudo: fue recibido por una lluvia de pedradas.

(Tello, 1995, p. 151)

Ahora bien, era un secreto a voces que dentro de la Selva Lacandona se estaba desarrollando una guerrilla, tanto el gobierno y por supuesto la diócesis tenían conocimiento de ello. Pero fue precisamente los días 23 y 24 de mayo de 1993 que un enfrentamiento entre elementos del ejército nacional y de la guerrilla en la sierra de Corralchen en donde se encontraba el campamento del 5º Regimiento Insurgente del EZLN conocido como las Calabazas fue donde los rumores de un movimiento insurgente pasaron a ser una verdad. En el conflicto resultaron acaecidos dos soldados y un insurgente, además de la toma del campamento que contenía la infraestructura necesaria para albergar a doscientos combatientes.

No obstante, los factores significativos que influyeron en el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 fue la modificación al artículo 27 constitucional y la integración de México al Tratado de Libre Comercio o NAFTA por sus siglas en inglés. El primer elemento permite la venta de la tierra ejidal y comunal, lo que fue percibido por los campesinos como una traición a uno de los estandartes más importantes de la revolución mexicana de 1917. El segundo elemento plantea crear una zona de libre comercio de intercambio de bienes entre los Estados Unidos, Canadá y México, lo que fue visto por los indígenas como un empeoramiento de su situación de explotación. Por lo tanto, ambos sujetos sociales deciden iniciar la insurrección.

En efecto, el día primero de enero de 1994, fecha de la integración de México al TLC, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se levanta en armas contra el gobierno mexicano y su brazo represivo, el ejército nacional. A la par, da a conocer la Primera Declaración de la Selva Lacandona, donde menciona que son producto de quinientos años de lucha, arremete contra la clase política que los ha oprimido desde entonces, además recurren al artículo 39 de la carta magna para justificar su justa lucha revolucionaria y alientan a la población general del país a sumarse a su insurrección, y finalmente exigen el cumplimiento de las demandas sociales que les han sido negadas, como a continuación se muestra:

PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*. Declaramos que no dejaremos de

pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.

INTEGRATE A LAS FUERZAS INSURGENTES
DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

Comandancia General del EZLN

Año de 1993

(EZLN, 1994, p. 35)

Ahora bien, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en las primeras horas del año de 1994 toma las cabeceras municipales de San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas y Chanal. La ocupación de la ciudad de San Cristóbal de las Casas estuvo a cargo del subcomandante Marcos junto con novecientos combatientes, quienes tomaron el palacio municipal así como las oficinas de la policía, donde pintaron consignas hacia el gobierno y vivas a su movimiento. En la plaza de Armas se había izado una bandera negra con una estrella roja de cinco picos en el centro y debajo de esta las siglas de la insurgencia: EZLN.

Por su parte el asalto rebelde al municipio de Chanal fue efectuado por un poco más de cien milicianos quienes momentos antes de la celebración del año nuevo produjeron la interrupción de luz eléctrica a dicho poblado. Al llegar al palacio municipal desarrollaron un enfrentamiento con policías quienes unos huyeron y otros se rindieron al ver a su comandante herido. En el caso de la ciudad de Altamirano las tropas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional sometieron a los agentes de seguridad pública en pocas horas de enfrentamiento armado. Al mismo tiempo quemaban tiendas de dependencia gubernamental, casas y vehículos propiedad de la clase dominante.

La toma del municipio de Las Margaritas fue dirigido por el subcomandante Pedro, quien al igual que Marcos y Daniel era ladinos, es decir, no indígenas que conformaban la columna vertebral castrense del EZLN. Así pues, junto con alrededor de seiscientos combatientes sostuvieron un enfrentamiento con las fuerzas del orden; en ambos lados se sufrieron bajas importantes. Sin embargo. De todas las cabeceras sitiadas la de Ocosingo fue la menos favorable para el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Con la suma de setecientos milicianos alrededor de las cinco de la mañana en el palacio municipal se carearon con policías quienes al poco tiempo se rindieron.

Posteriormente, los zapatistas tomaron las instalaciones de radio XEOCH desde donde transmitieron la Primera Declaración de la Selva Lacandona, así como destruyeron el palacio municipal, quemaron la comandancia de la policía judicial, saquearon el ministerio público y una sucursal del banco Banamex. Pero, para el día dos de enero el 17°, 73° y 74°

Batallón del ejército arribaron a dicho municipio cercando la presencia del EZLN en el mercado, donde alrededor de cincuenta insurgentes perdieron la vida. Las causas de mencionada masacre entre otras cosas fueron por la superioridad numérica de efectivos y de armamento bélico.

Dentro de este marco de enfrentamientos militares cabe la pena mencionar la captura en el rancho San Joaquín del exgobernador chiapaneco Absalón Castellanos Domínguez por parte de una tropa de cuarenta zapatista. Lo tuvieron en cautiverio cuarenta y cinco días para después someterlo a juicio, como lo hace notar a continuación Carlos Tello Díaz en su texto *La rebelión de las Cañadas*:

Ahora, seis años después, ese pueblo, en el juicio que le siguió, lo encontraron culpable de “robo, despojo, secuestro, corrupción y asesinato”. Los zapatistas lo condenaron a pasar el resto de su vida en cautiverio, aunque la sentencia más tarde fue conmutada por la de “vivir hasta el último de sus días con la pena y la vergüenza de haber recibido el perdón y la bondad de aquellos a quienes tanto tiempo humilló, secuestró, despojó, robó y asesinó”.

(Tello, 1995, p. 195).

Ahora bien, la conformación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que desarrolló y desplegó los enfrentamientos subversivos en las mencionadas tomas municipales están constituidos por las etnias indígenas de tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales, zoques y mames. Los cuales vestían de color verde y café o de gris y negro, además de que el rostro lo llevaban cubierto con un paliacate o pasamontañas y la minoría estaba muy mal armada. Sin embargo, es necesario hacer notar que dentro de las filas de la guerrilla se encontraban mujeres, quienes han efectuado un papel trascendental en el origen, desarrollo del EZLN, como bien lo ilustra Marta Durán de Huerta al entrevistar al subcomandante Marcos:

Cuando en marzo de 1993 se reunió el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, a la compañera Susana le tocó leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de indígenas. Empezó a leer y conforme avanzaba en la lectura, la asamblea del CCRI se notaba más y más inquieta. Dijo: “Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queramos y podamos cuidar. Queremos derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos derecho a decir nuestra palabra y que se respete. Queremos derecho a estudiar y hasta de ser choferes”. Al final dejó un silencio pesado. Las Leyes de Mujeres que acababa de leer Susana significaban, para las comunidades indígenas, una verdadera revolución. Esa es la verdad: el primer alzamiento del EZLN fue

en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas. No hubo bajas y ganaron. Cosas de estas tierras.

(Durán, 1994, p. 37-38).

Posteriormente, con la intervención masiva del ejército nacional a la zona del conflicto y por medio de la aplicación de un cerco militar en las cabeceras municipales sitiadas por el EZLN provocaron el repliegue de ésta hacia la Selva Lacandona. Lo que provocó una fricción dentro de los pobladores de las Cañadas de mencionada región, pues, los habitantes que integraban la organización campesina ARIC Unión de Uniones rechazaron integrarse a la lucha revolucionaria del EZLN, por lo que sufrieron el desplazamiento de sus poblaciones por los insurgentes. Al mismo tiempo en el resto del país la sociedad civil presionaba el cese al fuego y la búsqueda de una solución pacífica entre ambos bandos enfrentados.

Así pues, el día doce de enero el presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, declaró la suspensión al fuego y el otorgamiento de perdón a la insurrección zapatista. A lo que el subcomandante Marcos responde con un comunicado donde preguntaba de qué tenían que pedir perdón y quién lo podía otorgar. De ello resultan los llamados Diálogos de Catedral, celebrados en la catedral de San Cristóbal de las Casas donde participan por parte del gobierno federal el comisionado por la paz Manuel Camacho Solís, el obispo de la misma diócesis Samuel Ruiz García y 19 delegados zapatistas del Comité Clandestino Revolucionario Indígenas-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Pero, mientras se realizaban las asambleas para llegar a un acuerdo satisfactorio entre el gobierno y la guerrilla aconteció el asesinato del candidato presidencial Luis Donaldo Colosio Huerta por el Partido Revolucionario Institucional. Agravando aún más la coyuntura política del país, además del rechazo de las propuestas gubernamentales del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Por lo que la guerrilla emite la Segunda Declaración de la Selva Lacandona donde convoca a realizar una Convención Nacional Democrática el día 8 de agosto en el poblado de Guadalupe Tepeyac del municipio de Las Margaritas.

Por último, el hecho histórico que implica el levantamiento de armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional es la continuación de las guerrillas de los años sesenta y setenta en México, como bien lo hace notar Carlos Montemayor en su texto *Chiapas, la rebelión indígena de México*:

Pero entender la relevancia del EZLN implicaba –o mejor, implica– reconocer que la insurrección no se inició el 1º de enero de 1994, sino varias décadas antes. México ha vivido en estado de guerra de manera casi ininterrumpida al menos desde el amanecer del 23 de septiembre de 1965.

Cuando un grupo de jóvenes guerrilleros quiso tomar por asalto el cuartel militar de Ciudad Madera, población de la sierra de Chihuahua muy cercana a los límites del estado de Sonora.

(Montemayor, 2009, p. 76)

Conclusiones.

La influencia de la cuestión religiosa, específicamente la denominación católica en México es indiscutible, ya que su presencia desde hace más de quinientos años ha desempeñado una participación activa en cada uno de los períodos históricos que se han desarrollado en el país. Sin embargo, aunque una reestructuración religiosa se está constituyendo en la nación en la actualidad dicho sistema religioso sigue manteniendo una cierta preferencia dentro de la sociedad y por ende un fuerte componente fundamental de la misma.

Ahora bien, la Iglesia católica como institución social en México ha desempeñado un proceso ambivalente de complicidad y confrontación con la institución política del Estado. A veces la relación que entabla con el aparato político ha servido para legitimar y justificar el poder de éste en un contexto determinado, pues ambos comparten un beneficio; otras veces las fricciones que ha detentado con la esfera política es para recurrir a manifestar y denunciar situaciones concretas que perjudica sus intereses.

Asimismo, la religión católica como ideología puede promover la preservación o transformación de ciertas actitudes y conductas, así como de reformar o revolucionar situaciones, contextos y estructuras sociales. El papel que desempeña dentro de la sociedad puede ser tan influyente que puede tomar un comportamiento retrograda y conservador o progresista y liberal. Lo que provoca producción y reproducción de situaciones para prevalecer su presencia en un tiempo y espacio determinados.

Por último, a través de sus ministros de culto puede incitar a la feligresía a realizar o vincularse con un movimiento radical para transformar su escenario existencial o pueden ser mediadores en la conciliación de dicha agrupación con el aparato político-militar.

Bibliografía.

Capítulo I.

ALCANTARA Mercado, Angélica. *La relación de la iglesia católica y el gobierno Sandinista*, (tesis) UAM-I, 1988.

BERRYMAN, Phillip. (1989), *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo veintiuno editores.

CARDOSO, H. Fernando y FALLETO, Enzo. (1987), *Desarrollo y dependencia en América Latina*. México DF, México: Siglo veintiuno editores.

CONCHA MALO, Miguel, et al. (1986), *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*. México: Siglo XXI editores.

FERRARO, Joseph (coord.) (2003), *Debate actual sobre la Teología de la Liberación. Volumen I*. México: UAM.

FERRARO, Joseph (coord.) (2007), *Debate actual sobre la Teología de la Liberación. Volumen II*. México: UAM.

FERRARO, Joseph. (2002), *Teología de la Liberación ¿Revolucionaria o reformista?* México: Quinto sol.

FREIRE, Paulo. *Educación como práctica de la libertad*. México: siglo veintiuno, 1987.

FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo Veintiuno, 2011.

GALEANO, Eduardo. (1991), *La memoria del fuego*, vol. III. México: Siglo veintiuno editores.

GARCÍA Chiang, A. De la década de los ochentas al primer lustro del siglo XXI. Panorama de los estudios sobre lo religioso en México. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, vol. XII, nº 745, 30 de agosto de 2007. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-745.htm>>

GARCÍA Chiang, A. Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión. *Geo Crítica / Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de julio de 2004, vol. VIII, núm. 168. <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-168.htm>> [ISSN: 1138-9788]

HERNANDEZ, Milton. Rojo y negro. *Historia del ELN*. Colombia, Txalaparta Editorial. 2004.

INEGI. (2005) *La diversidad religiosa en México*. Recuperado de http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/socio-demografico/religion/div_rel.pdf.

INEGI. (2012) *Panorama de las religiones en México 2010*. Recuperado de http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf.

KAHL, A. Joseph. (1986), *Tres sociólogos latinoamericanos*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LOWY, Michael. (1982), *Marxismo en América Latina*, México DF, México: Ediciones Era.

LOWY, Michael. (1999), *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México DF, México: Siglo veintiuno editores.

MAURO, M. Ruy. (1973), *Dialéctica de la dependencia*. México DF, México: Siglo veintiuno editores.

PIERRE-CHARLES, Gérard. (1987), *Génesis de la revolución cubana*. México: siglo veintiuno editores.

TRINDADE, Hélió (coord.). (2007), *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*, México DF, México: Siglo veintiuno editores.

WALLERSTEIN, Immanuel. (2010), *El capitalismo histórico*, México, DF., México: siglo veintiuno editores.

Video.

Dussel, E. (2014, Mayo 25). La Teología de la Liberación, hoy. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=65F-kRrhZr4>

Capítulo II.

ALCIDES, Raúl. (1983). *El indio en los diccionarios. Exegesis léxica de un estereotipo*. México, DF. Instituto Nacional Indigenista.

BARTRA, Armando. (1982). *La explotación del trabajo campesino por el capital*. México, D.F. Editorial Macehual.

BARTRA, Armando. (1986), *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México. 1920-1980*. México, D.F. Editorial Macehual.

BARTRA, Armando. (1979), *Notas sobre la cuestión campesina (México 1970-1976)*. México, D.F. Editorial Macehual.

BONFIL, Guillermo. (1989). *México profundo. Una civilización negada*. México, DF. Editorial Grijalbo.

FAZIO, Carlos. (1994), *Samuel Ruiz. El caminante*. México, D.F. Editorial Espasa Calpe.

FRIEDE, Juan. (1974), *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*. México, D.F., Editorial Siglo veintiuno.

GALEANO, Eduardo. (2008). *Las venas abiertas de América Latina*. México, DF. Siglo veintiuno editores.

LEGORRETA, María del Carmen. (1998). *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. México, D.F. Editorial Cal y arena.

MEYER, Jean. (2000), *Samuel Ruiz en San Cristóbal*. México, D.F. Editorial Tusquets.

MONTEMAYOR, Carlos. (2010). *Los pueblos indios de México. Evolución Histórica de su concepto y realidad social*. México, DF. Editorial Debolsillo.

RUIZ, Samuel. (2003), *Cómo me convirtieron los indígenas*. México, D.F. Editorial Sal Terrae.

RUIZ, Samuel. (2000), *Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principios teológicos*. México, D.F. Editorial Paulinas.

Páginas electrónicas.

Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
www.diocesisdesancristobal.mx/

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)
www.inegi.org.mx/

Secretaría para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas ...
sedespi.chiapas.gob.mx/pueblos

Capítulo III.

ALONSO, Antonio. (1979), *El movimiento ferrocarrilero en México 1958-1959. De la conciliación a la lucha de clases*. México: Ediciones Era.

ÁLVAREZ, Raúl. (2002), *La estela de Tlatelolco. Una reconstrucción histórica del Movimiento estudiantil del 68*. México: Editorial Itaca.

CASTELLANOS, Laura. (2016), *México armado 1943-1981*. México, D.F. Editorial Era.

DURÁN, Marta. (Comp.). (1994). *Yo, Marcos*. México, DF. Ediciones del Milenio.

GLOCKNER, Fritz. (2008), *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943-1968)*. México, D.F. Ediciones B.

LOYO, Aurora. (1979), *El movimiento magisterial de 1958 en México*. México, D.F: Ediciones Era.

MONTEMAYOR, Carlos. (2010). *Chiapas. La rebelión indígena de México*. México, DF. Editorial Debolsillo

MONTEMAYOR, Carlos. (2015), *Guerra en el paraíso*. México, D.F: Editorial Debolsillo.

PONIATOWSKA, Elena. (2001), *La noche de Tlatelolco*. México, DF: Editorial Era

POZAS, Ricardo. (1993), *La democracia en blanco. El movimiento médico en México 1964-1965*. México, DF: Siglo veintiuno editores.

TELLO, Carlos. (1994). *La rebelión de las Cañadas*. México, DF. Editorial arena y cal.

Película.

Stavenhagen, Marina (productor) & Tort Gerardo (director). (2005). La guerrilla y la esperanza: Lucio Cabañas [Película]. México: La rabia films.

Bibliografía de las disciplinas de corte social.

ARRIAGADA Cuadriello, Mario y TAWIL Kuri, Martha (edit.). *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*. México, 2013.

BIENKO de Peralta Dorota y RUBIAL García, Antonio (coord.). *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, ENAH, 2011.

CAMPOS Goenaga, María y DE Giuseppe Massimo. La cruz del maíz. Política, religión e identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad. México, ENAH, 2011.

DE la Torre Castellanos, Renée. Religiosidades nómadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara. México. UNAM, 2012.

DÍAZ Brenis, Elizabeth y GARCÍA Hernández, Jesús (coord.). Patrimonio cultural, turismo y religión. México, ENAH, 2008.

ESTRADA Saavedra, Marco y BATAILLON Gilles (edit.). Cruzadas seculares: religión y luchas (anti)revolucionarias. México, COLMEX, 2012.

GARCÍA Fourier, Patricia y FOSTER Wieshe (comp.). Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones, vol. II. México, ENAH, 2007.

GIMENEZ Montiel, Gilberto. Cultura popular y religión en el Anáhuac. México. UNAM, 2013.

MASFERRER, Kan, Elio. Religión, poder y cultura: ensayos sobre la política y la diversidad de creencias. México. UNAM, 2009.

MASFERRER, Kan, Elio. Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos. México. UNAM, 2013.

ORNELAS Esquinca, Marco y MORANDÉ Court, Pedro. (comp. y trad.). Sociología de la religión de Niklas Luhmann. México. UNAM, 2009.

PÉREZ-Agote, Alfonso y SANTIAGO, José. Religión y política en la sociedad actual. México, UNAM, 2008.

PLASENCIA Pinet, Alejandro y ROGGERO Savarino, Franco (coord.). Movimientos sociales, Estado y religión en América Latina. Siglos XIX y XX. México, ENAH, 2009.

SAVARINO, Franco y PINET, Alejandro (coord.). Movimientos sociales, estado y religión en América Latina, siglos XIX y XX. México. UNAM. 2009.

Bibliografía de artículos publicados en revistas sociales.

BURTON, Mark. La psicología de la liberación: aprendiendo de América Latina. *POLIS* (1): 101-124, 2004

ESCALANTE, Fernando. La posible religión de la humanidad. *Revista de Estudios Sociológicos*, 23(67): 217-237, enero-abril, 2005.

FERRARO, Joseph. La religión como fuerza de cambio en América Latina. *POLIS*: 159-182, 1992.

GALINDO, Vania. La religión, ¿un objeto sociológico pertinente? *Revista de Estudios Sociológicos*, 27 (80): 655-669, mayo-agosto, 2009.

JAIMES, Ramiro. El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 76 (4): 649-678, octubre-diciembre, 2012.

MANUEL, Silvestre. La lucha de la iglesia contra el comunismo. *POLIS* (2): 225-235, 2010.

MARTÍNEZ, Carlos. Poder político y religioso. México siglo XIX. *Revista Mexicana de Sociología*, 74 (2): 341-350, abril-junio, 2012.

MIGUELEZ, Roberto. Usos ideológicos de la religión. *Revista de Estudios Sociológicos*, 23 (68): 441-463, mayo-agosto, 2005.

ROBLEDO, Gabriela y CRUZ, Jorge. Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género. *Revista de Estudios Sociológicos*, 23 (68): 515-534, mayo-agosto, 2005.

SALEJ, Silvio. La ética jesuita y el espíritu del desarrollo. *Revista Mexicana de Sociología*, 71 (4): 737-768, octubre-diciembre, 2009.

TAHAR, Malik. Apuntes sobre la democratización y cambio religioso en México, una correlación problemática. *Revista de Estudios Sociológicos*, 28 (84): 993-997, septiembre-diciembre, 2010.

TAHAR, Malik. La teología de la Liberación en América Latina: Una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, 69 (3): 427-456, julio-septiembre, 2007.