

RELIGIÓN E IDENTIDAD ÉTNICA EN LA LUCHA POR EL TERRITORIO

Religião e identidade étnica na luta pelo território

Eloy Mosqueda Tapia

Departamento de Gestión Pública y Desarrollo,
División de Ciencias Sociales y Humanidades,
Campus León.

Universidad de Guanajuato,
México.

Correo electrónico: e.mosquedat@ugto.mx

Informações do artigo

Recebido em 29/12/2016

Aceito em 19/04/2017

Resumen

El artículo aborda un ejemplo de la lucha por el territorio por parte de los pueblos indígenas de América Latina. Bajo el modelo neoextractivista capitalista, la lucha por los recursos naturales cobró importancia en la década de 1990. Se analizan los orígenes de la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México. La hipótesis de este trabajo es que el fundamento de la lucha neozapatista fue la reconstrucción de la identidad étnica. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas tuvo un papel fundamental en este proceso. La diócesis se caracterizó por trabajar desde la Teología de la Liberación, formando una iglesia autóctona. Por otra parte, se trasciende las explicaciones que buscan el origen de las luchas por el territorio en la idea del "buen vivir". A esta explicación se opone un modelo explicativo diferente. Donde la ruptura y construcción de la identidad étnica es fundamental para superar los mecanismos de dominación.

Palabras clave: Buen vivir. EZLN. Lucha agraria.

Tsotsiles. Tseltales. Iglesia Católica.

Introducción

El presente artículo tiene como finalidad analizar la movilización armada protagonizada por una parte de los pueblos tseltal, tsotsil y tojolabal, principalmente, a través de su articulación en un movimiento denominado como Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), emergiendo a la luz pública el 1 de enero de 1994. Movilización que por su trascendencia política, social, cultural y también mediática, constituye un caso significativo de la lucha por el territorio que desplegaron los pueblos indígenas en América Latina durante la última década del siglo XX y principios del XXI.

La Comandancia General del EZLN señaló, en su primer comunicado y declaración de guerra al gobierno mexicano, que su lucha es la continuidad de una librada desde hace 500 años contra la esclavitud y la explotación. Además la Comandancia General ordena al EZLN, en el avance hacia la capital del país venciendo al Ejército mexicano, "suspender el saqueo de nuestras riquezas naturales" (COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN, 1993). Este es un elemento significativo de la lucha del EZLN. Su lucha trascendía con mucho los intereses particulares de algunos pueblos originarios de México. En cambio, se inscribe como parte de

una lucha global y de largo aliento que los pueblos del planeta estaban librando ante la agudización del modelo capitalista extractivista, basado en la apropiación y saqueo de los bienes naturales de los pueblos, por parte de las empresas estatales y privadas transnacionales (COMPOSTO Y NAVARRO, 2014, p. 39).

En este tenor se analiza el proceso del surgimiento del EZLN entendiéndolo como un ejemplo destacado y aleccionador de las luchas étnicas en América Latina, por el derecho al territorio en la disputa contra los agentes del capitalismo neoextractivista. Composto y Navarro (2014) argumentan que este modelo económico neoextractivista es producto de la crisis del capitalismo. En esta lógica económica se recurre a la apropiación de los bienes naturales, como es el caso de la tierra, el agua, las materias primas, etc., para mantener el proceso de acumulación. Se implementa lo que Marx denominó como acumulación originaria, pero como un proceso permanente, que saca a flote al capitalismo durante sus recurrentes crisis (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 39). La más reciente y aguda se presentó con fuerza desde la década de los años setenta dando como resultado un nuevo ciclo de luchas étnicas por el territorio en América Latina durante los noventa.

La hipótesis a contrastar es que la oposición de los pueblos indígenas a la expropiación que sufren por parte de este nuevo modelo extractivista del capitalismo neoliberal, no se dio a partir de un supuesto rescate de la identidad étnica, que algunos autores señalan como una alternativa a la lógica de control y explotación capitalista, bajo el nombre de “el buen vivir” (COMPOSTO Y NAVARRO, 2014, p. 65). Sino que la lucha y su posibilidad pasa por la construcción de las identidades étnicas, en tanto posibilitan la constitución de actor colectivo, teniendo como supuesto no el retorno a un origen perdido, sino la ruptura. No es la continuidad, sino la diferencia expresada a través de la fractura con los estereotipos interiorizados por estos pueblos que se consigue avanzar. Son los estereotipos como representaciones sociales los que constituyen el fundamento de la dominación en todos los terrenos, representaciones raciales que inferiorizan a los miembros de los pueblos indígenas y en los cuales se les encasilla. Esta estrategia de inferiorización y racialización logró desmontarse a partir de la construcción de identidades étnicas nuevas, a través de la reinterpretación de las culturas indígenas en Chiapas, en su diálogo de los pueblos mencionados, en una relación asimétrica y no exenta de conflictos, con agentes pastorales de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Se rastrea el origen de esta

transformación cultural que desembocó en una de las luchas armadas étnicas más llamativas de fines del siglo XX en torno al territorio.

El documento se ordena en tres secciones, en la primera se discute el marco general de interpretación propuesto por Composto y Navarro (2014) sobre el origen de las luchas étnicas por el territorio en América Latina. Posteriormente se hace un breve recuento del origen del EZLN, destacando las explicaciones de su emergencia, fundamentando con ello la hipótesis que se sostiene en este escrito. En un tercer momento se aborda el papel que jugó la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la formación del EZLN, específicamente sobre la formación del capital organizativo y simbólico entre los pueblos indígenas. Finalmente se presenta una serie de reflexiones sobre el caso chiapaneco.

El buen vivir

En el trabajo titulado *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina* (2014), Claudia Composto y Mina Lorena Navarro realizan una excelente síntesis de la teoría que busca entender la emergencia de las luchas de comunidades y pueblos (en general) por el territorio en América Latina a partir de la década de los noventa. Allí sintetizan un conjunto de trabajos de autores denominados como exponentes del autonomismo¹.

Para las autoras la emergencia del ciclo de luchas por el territorio tiene que ver con la crisis del modelo de acumulación capitalista. Este modelo ya no puede resolver la realización de la plusvalía a partir de la reproducción ampliada a través de las relaciones puramente económicas (producción en la fábrica, en la agroindustria, etc.) entre el trabajador libre asalariado y el capitalista. El proceso de generación de la riqueza llega a su límite en los márgenes del intercambio de mercancías, es decir, del mercado y la producción. Por tanto se tiene que recurrir a otra forma de acumulación para mantener a flote el sistema capitalista, que recuerda a lo que Marx denominó como acumulación originaria. Es decir, la acumulación de capital basada no en la producción pacífica, en el intercambio asimétrico de mercancías

¹ Las autoras mencionan a Massimo De Angelis, Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa, Michael Perelman, George Caffentzis y Werner Bonefeld, todos ellos caracterizados por proceder de un marxismo heterodoxo (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 45).

en el mercado, sino en base a la violencia, la opresión y la rapiña. Siguiendo en esto a Rosa Luxemburgo (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 39).

Sin embargo, al contrario de considerar a la acumulación originaria como un aspecto del pasado, las autoras destacan este proceso de obtención de recursos a partir del despojo de los recursos de territorios periféricos. Proceso que se realiza a través de la política neocolonial, a favor de los intereses privados, de los préstamos y financiamientos internacionales onerosos, y en última instancia de la guerra. Este conjunto de prácticas no es más que parte de una estrategia recurrente dentro del capitalismo a lo largo de su historia. Para el marxista irlandés John Holloway la acumulación originaria es recurrente en el capitalismo. Esto debido a la necesidad que tiene este sistema no sólo de generar grandes ganancias a costa de las riquezas de los territorios de los pueblos y comunidades. Sino más bien, Holloway señala que el aspecto fundamental de la acumulación originaria es la separación de los pueblos y comunidades de su tierra (medios de producción), es decir, el proceso de generación de trabajadores con su mano de obra como su único patrimonio. Las autoras señalan que esta separación de los medios de producción y los trabajadores, más que una forma de acumulación de capital originaria es una estrategia permanente para la superación de las crisis del capitalismo (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 45).

Dentro de este esquema teórico, el Estado en sus múltiples versiones: colonial, nacional o neoliberal, tanto en América Latina como en otras latitudes, ha sido instrumentado por los intereses capitalistas. Sirve para implementar la paz de los mercados, es decir, como garantía de la seguridad jurídica sobre la propiedad en el momento de la reproducción ampliada del capital. Pero también, cuando la crisis del capitalismo lo impone, el Estado cumple la función contener o eliminar todas aquellas “formas de resistencias a la acumulación del capital” (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 50). El Estado desde hace algunas décadas, se ha constituido en un factor clave para “desmantelar las conquistas sociales históricas a fin de convertirlas en oportunidades de inversión” (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 52). Es pues un actor clave en este proceso, aunque no sólo porque impone una configuración de leyes favorable a las grandes inversiones transnacionales en América Latina. Sino también porque detenta en términos de Weber el monopolio de la violencia legítima, piedra de toque para el impulso en última instancia de múltiples proyectos productivos en la región.

Junto a la violencia estatal se desarrolla toda una serie de estrategias de inferiorización de los pobladores de los estados y regiones periféricos. Donde el cuerpo, la cultura, las cosmovisiones de los indígenas son interpretadas y despreciadas por la imposición de una visión estatal. Ya sea en la colonia, en los estados liberales o neoliberales, se ha promovido esa violencia simbólica a través de los aparatos del Estado. Especialmente por medio de la educación, y de la multiplicidad de instituciones que les hacen saber a los de abajo cuál es su lugar en la larga cadena de explotación capitalista. Un lugar destinado a resaltar por contraste las virtudes de la civilización, del progreso, de la modernidad y del desarrollo. Son pues los cuerpos subdesarrollados, son los ignorantes, los salvajes que carecen de toda importancia para la historia del desarrollo. Estas estrategias de inferiorización, no son cosa de la colonia, más bien el racismo, el clasismo, el sexismo, el centralismo, entre otras, son parte de estas estrategias que cierran la pinza de un sistema de dominación material y político.

En algunos casos el Estado se convierte en un “agente dinamizador del sector extractivo-exportador”, realizando grandes inversiones en sectores clave para el modelo de desarrollo capitalista neoextractivista, asociándose con los capitales nacionales y extranjeros. Este fenómeno se da lo mismo en gobiernos de izquierda, como el caso de Bolivia con la explotación de los recursos petrolíferos, como en el derechista gobierno de México, en el mismo sector.

Ante la política económica sustentada en la división internacional del trabajo, donde a la periferia le toca aportar la mano de obra barata para las manufacturas, recursos no renovables para la instalación de las maquiladoras y la exportación de materias primas. Este modelo neoextractivista como lo nombran las autoras, choca plenamente con los intereses de pueblos y comunidades, que ven afectados directa e indirectamente (por la contaminación generada y la destrucción de los ecosistemas) su calidad de vida, a partir de la apropiación privada (o estatal-privada) de sus medios de reproducción material y simbólica, especialmente de la tierra.

En este escenario, las luchas por el territorio se convierten en una respuesta de los pueblos y comunidades ya no por mejorar sus precarias condiciones de vida, sino más bien por sobrevivir. Es una lucha por la diversidad de formas de vida, aunque paralelas al capitalismo, siempre se han mantenido en una constante relación subordinada, pero con la capacidad para adaptarse y sobrevivir. Es pues una confrontación en múltiples escenarios,

dependiendo de las correlaciones de fuerzas locales, regionales, nacionales e internacionales, dando diversos resultados. En su mayoría adversos para los grupos indígenas en la región latinoamericana. El EZLN, con la capacidad de instaurar una resistencia armada altamente organizada y permanente, es una muestra clara que permite vislumbrar las escasas oportunidades de resistencia que pueden ofrecer en otros casos los pueblos y comunidades indígenas, frente a la maquinaria estatal y el poder económico de las transnacionales.

La propuesta teórica presentada por Composto y Navarro se desarrolla con el supuesto de que más allá de una lucha por los recursos y la rearticulación de las relaciones de producción, de lo que se trata es de una crisis civilizatoria. La cual amenaza la diversidad en todas sus expresiones. Hacen efectiva la lectura de Herbert Marcuse (1993) sobre la instauración de un mundo unidimensional, que amenaza, en su locura cosificadora, la supervivencia de la especie y de la naturaleza tal como la conocemos.

En esta lectura la amenaza civilizatoria puede ser contestada por los pueblos y comunidades indígenas enarbolando propuestas de desarrollo multidimensionales y de respeto a la naturaleza. Propias de las cosmovisiones indígenas del “buen vivir”, como algunos autores lo han nombrado (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 56). El “buen vivir” consiste en una cultura no predatoria (en palabras de Ana Esther Ceceña) la cual establece vínculos armónicos con la naturaleza, otorgando al ser humano un papel modesto en la compleja urdimbre de las relaciones entre éstos y la naturaleza, complementándose y resolviendo sus necesidades bajo la regla de la reciprocidad. En contraste con las culturas predatorias que instrumentalizan a la naturaleza en función de las necesidades del ser humano, único ser activo frente a una naturaleza pasiva y cosificada (COMPOSTO y NAVARRO, 2014, p. 65).

A pesar de lo esperanzadora y atractiva que puede ser esta lectura sobre las culturas indígenas del continente, las culturas indígenas por sí solas no pueden romper con la hegemonía cultural de occidente. Las estrategias de inferiorización poseen una gran fortaleza. La cultura no predatoria por sí misma no se impondrá a la lógica instrumental del capitalismo. Hace falta revertir esta posición subalterna de las culturas indígenas a través de la reconstrucción de la identidad étnica.

Contra la esencialización de las culturas y pueblos indígenas, este trabajo sostiene que la activa participación de los indígenas con otros actores colectivos puede revertir esta situación de inferiorización. Dan como resultado la emergencia de una lucha efectiva por el

derecho al territorio de los pueblos. Por tanto, el análisis de casos como el neozapatismo en México puede mostrar la insuficiencia del maniqueísmo implícito en el modelo teórico expuesto por los autores que sintetizan Composto y Navarro. Lo que puede constituirse en un obstáculo para dar cuenta de las verdaderas condiciones de posibilidad que tienen los pueblos y comunidades indígenas de América Latina para responder ante la acumulación capitalista neoextractivista.

Se necesita poner en duda estas virtudes esenciales de la cultura, pues se corre el riesgo de dar por hecho algo que se debe construir. El ejemplo de los indígenas chiapanecos neozapatistas es un caso que enseña que el camino de la liberación pasa por un diálogo y confrontación con una diversidad de actores y perspectivas. No se trata de esperar a que la verdad ancestral benefactora de la cultura indígena aflore cuando más se le necesita. Permite reconocer que los esencialismos mesiánicos encubren el verdadero rostro del desafío, y avanzar en la construcción de caminos alternos al mundo unidimensional previsto por la teoría crítica marcusiana. Por tal motivo es importante realizar un serio análisis de dichas condiciones de posibilidad a partir de un caso como el del EZLN en México.

El origen del EZLN

En su momento las explicaciones sobre las causas del surgimiento del EZLN se centraron en un determinismo mecánico, estableciendo una relación entre la pobreza de los pueblos indígenas con la rebelión armada. La hipótesis que se impuso en los medios fue retomada del discurso elaborado tanto por el EZLN como por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas sobre el fenómeno: los indígenas desesperados por las condiciones de vida miserables no tenían otra vía más que tomar las armas en una acción por transformar su situación (VIQUEIRA, 2002, p. 36). Fueron varios los intelectuales que rechazaron este mecanicismo simplista, como Pazos (1994), Warman (1994), Tello (1995), Leyva (2002), Harvey (2000), Legorreta (1998, 2007) y Estrada (2007).

Los primeros tres autores destacaron como principal elemento la intervención de agentes políticos externos a los pueblos indígenas, como el Frente de Liberación Nacional (FLN), una agrupación guerrillera surgida en los años sesenta en el norte del país. Otro actor relevante para estos intelectuales fue la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, dado que impulsó a los indígenas para conformar el movimiento neozapatista a partir de los intereses

personales del obispo y de los sacerdotes (PAZOS, 1994, 37-45). Sin embargo, Carlos Tello da un pequeño giro a esta línea argumentativa sosteniendo que el neozapatismo representaba en realidad la continuidad con las luchas políticas que libraron los campesinos indígenas y mestizos en el estado de Chiapas desde 1970, en torno a la tierra. La escasez de la tierra se había convertido en un problema importante, debido a la explosión demográfica de las comunidades indígenas. Por tanto, el gobierno federal impulsó un programa de colonización de la Selva Lacandona desde mediados del siglo XX para bajar la presión de la demanda de tierras (HARVEY, 2000, p. 81; LEYVA, 2002, p.376-377). Sin embargo el proceso de legalización de las mismas no se cumplió, lo que movilizó a los campesinos indígenas y mestizos en la zona de la Selva Lacandona. El gobierno estatal respondió en los años setenta con la represión sistemática a las organizaciones campesinas, éstas fueron orilladas a hacerse de las armas como un medio de defensa (TELLO, 1995, p.115-120). Este escenario de una larga lucha agraria fue capitalizado por el FLN en la década de los años ochenta, para reclutar a los campesinos indígenas en su lucha armada. A pesar de los matices de la lectura de Tello, de fondo sigue presente la figura de un indígena pasivo, reactivo ante la situación aguda de represión estatal, que busca mejorar su situación a través de la subordinación a un agente externo.

Una segunda vertiente explicativa retoma en gran medida varios de los supuestos brindados por el primer grupo de intelectuales: condiciones económicas adversas que presentó el campo chiapaneco en los años setenta y ochenta; el debilitamiento del movimiento campesino, agrupado en organizaciones como la Unión de Uniones; el cierre del sistema político local a las demandas de estas organizaciones campesinas por la legalización de los ejidos; el acuerdo de un sector de la Diócesis sobre la viabilidad de la lucha armada; además de contar con recursos y la presencia de oportunidades políticas para la rebelión. Sin embargo, este segundo grupo de intelectuales: Leyva (2002), Harvey (2000), Legorreta (1998, 2007) y Estrada (2007), concuerdan en señalar en términos generales que todo ello no permite entender de manera integral el surgimiento de la lucha armada en Chiapas. Estos autores sustentan en el fondo de su explicación un elemento que es de importancia central para entender no sólo la lucha del neozapatismo sino gran parte de las luchas étnicas en otra partes de América Latina. Dirigen su mirada hacia las bases indígenas del movimiento armado, trascendiendo la pasividad con la cual se les suele caracterizar y destacando su papel como agentes con capacidad de acción propia. Sin embargo, esta autonomía no se consiguió

aludiendo a una esencia cultural. La capacidad de agencia no descansa sobre la innata tendencia de los pueblos indígenas hacia la armonía con la naturaleza y con los otros, sino a partir de una transformación de las relaciones de poder y de las representaciones sociales asociadas a éstas.

Por ejemplo, en la línea argumentativa señalada, Estrada (2007) considera, a partir del caso concreto del neozapatismo entre los tojolabales, algo que podría extenderse sin problema al resto del movimiento. Los tojolabales han reconstruido su identidad social a partir de la memoria y las experiencias colectivas de luchas pasadas. De esta manera se promovió la reactivación de la solidaridad social y de las redes sociales de pertenencia, contribuyendo con ello a la construcción de un actor colectivo. A partir de estas reconstrucciones identitarias pudieron articular procesos organizativos en torno a la definición de necesidades sociales (destacando la tierra), definir estrategias de acción colectiva e identificar al oponente del conflicto en la búsqueda de su satisfacción (2007, p.577-578). En pocas palabras, se redefinieron las relaciones de poder al interior y al exterior de las comunidades indígenas, de la mano con la reconfiguración de la identidad étnica.

Cabe destacar que las relaciones de los pueblos indígenas con el exterior habían estado marcadas por la servidumbre, herencia de las relaciones señoriales provenientes de las haciendas chiapanecas, donde gran parte de los campesinos colonizadores de la Selva Lacandona provenían. En lo interno, las relaciones de poder habían estado basadas por el clientelismo, en aquellas localidades donde se sentaron mayoritariamente algunos grupos indígenas (piénsese en San Juan Chamula, San Andrés Larraizar o Bachajón). El clientelismo se caracteriza por establecer relaciones de dependencia paternalista ante un cacique (indígena o mestizo), quien funge como mediador en los intercambios comunitarios con el exterior (gobiernos, empresas, actores políticos), decidiendo sobre la distribución de bienes y servicios en las comunidades indígenas. Ambas relaciones de poder contribuyeron al mantenimiento de una relación profundamente asimétrica que sostiene y reproduce la desigualdad social, económica y política, por la que gran parte de los pueblos originarios mexicanos continúan experimentado situaciones de pobreza y extrema pobreza.

En este contexto, Estrada (2007), Leyva (2002), Harvey (2000) y Legorreta (1998, 2007), subrayan el papel central desempeñado por una parte del equipo de pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la transformación de estos mecanismos de dominación. Es decir, guiados por la Teología de la liberación y a través de la resignificación

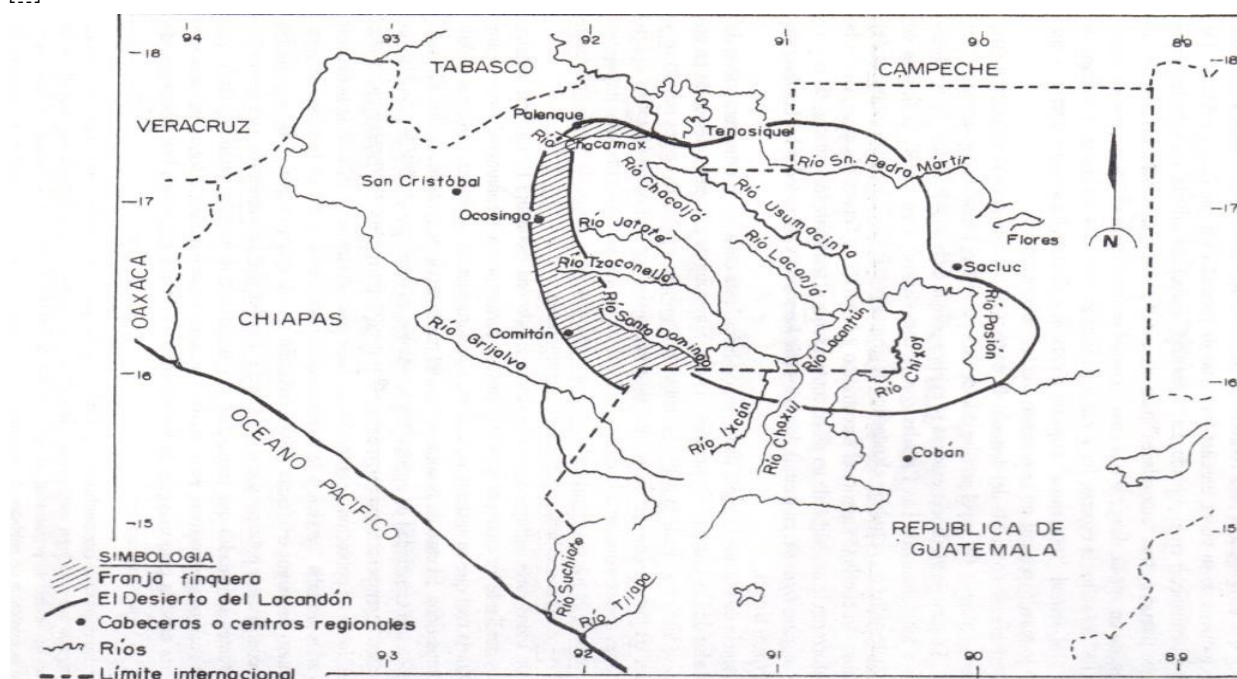
de las representaciones sociales que las sustentan, la Iglesia católica diocesana, intervino en la reconfiguración de las relaciones de poder.

El trabajo pastoral diocesano y la emergencia de la identidad étnica

Si bien es cierto que el trabajo de la Diócesis encabezada por el obispo Samuel Ruiz García, quien la dirigió durante el periodo 1959-2000, no produjo directamente el levantamiento armado. En cambio sentó las bases organizacionales, los canales de información y la revalorización de los cuerpos y la cultura indígena. Elementos necesarios para romper con la hegemonía cultural, base del sistema de dominación impuesta en la región por las élites coletas o mestizas, habitantes de ciudades como San Cristóbal. En otras palabras, la búsqueda de la liberación de los pobres desde el mundo de los pobres, perspectiva pastoral apegada a la Teología de la liberación que se fue distinguiendo de las demás diócesis mexicanas, a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX; el trabajo con los indígenas chiapanecos y la formación de diáconos indígenas, en un contexto social marcado por el particular proceso que implicó de la Reforma agraria implementada tardíamente en la región chapaneque y la incursión de grupos guerrilleros en la región, tuvo como consecuencia no esperada el surgimiento de la insurrección indígena en el sureste mexicano a finales del siglo XX.

Para comprender esta relación es necesario revisar los antecedentes históricos del movimiento agrario. Como una forma de resolver la demanda de tierras, desde mediados del siglo pasado, el gobierno federal promovió la colonización de la Selva Lacandona por parte de campesinos indígenas y mestizos. A través de la figura del ejido buscó resolver la creciente presión social, dando continuidad a la Reforma agraria surgida de la Revolución mexicana. La presión por la tierra creció por la explosión demográfica de las comunidades indígenas de los Altos en los años sesenta y setenta. Sin embargo, la tierra era demandada en mayor medida por los peones expulsados de las ex haciendas de la zona finquera del estado. Ésta estaba conformada por la media luna que abarca las localidades de Palenque, Ocosingo y Comitán, de norte a sur, colindante con la Selva Lacandona (HARVEY, 2000, p. 81).

[OBJ]



Cabe recordar que desde los años treinta y cuarenta del siglo XX las haciendas del estado de Chiapas comenzaron a ser afectadas por la Reforma agraria. Sin embargo, las élites terratenientes chiapanecas desafiaron exitosamente en el terreno militar a las fuerzas revolucionarias del centro. Con ello lograron conservar el gobierno del estado por mucho tiempo. En el poder, retrasaron por todos los medios la aplicación de la Reforma agraria en Chiapas. Optaron por reconvertir y fragmentar sus extensas propiedades. Se dedicaron a la ganadería ampliando con ello el territorio al que tenían derecho a poseer, o decidieron fragmentar sus propiedades entre sus parientes (LEGORRETA, 2007, p. 122). Esta estrategia expulsó a una gran cantidad de peones indígenas acasillados² que vivían en sus haciendas desde mediados del siglo XX. Esta medida prevenía que éstos pidieran la afectación de la propiedad para la formación ejidos. Para tener una idea de la magnitud de la población que vivía como peones acasillados en las haciendas Legorreta estimó el 75% de la población total del municipio de Ocosingo para 1930 vivía bajo estas condiciones (2007, p. 115).

² Los peones acasillados son los trabajadores permanentes alojados en las haciendas, quienes reciben jornal, ración de alimentos y otras prestaciones. La situación de estos trabajadores varió enormemente dependiendo de la región, de la época y de la hacienda, en algunos casos del norte y centro del país, éste evolucionó hacia el trabajador asalariado. En otras, como es el caso de Chiapas, casi lleva a la esclavitud (MEYER, 1986, 484-485).

Durante el periodo de 1971 a 1994 prácticamente no se repartieron tierras de las haciendas por el gobierno federal³ (LEGORRETA, 2007, p. 127). En la región de la Selva no se llevó a cabo el reconocimiento de varios ejidos, a pesar de que llevaban años los trámites de peticiones de reconocimiento. Esto desataría la decidida lucha de los asentamientos indígenas y mestizos por el reconocimiento de la tierra durante ese periodo, en un estado como Chiapas cuya economía era profundamente agrícola⁴.

Impulsados por la escasez de la tierra ante un gran crecimiento demográfico⁵ y el avance de la frontera agrícola hacia la Selva, miles de indígenas migrantes de las zonas de Los Altos y de las antiguas zonas latifundistas en los lindes de la Selva, conformaron nuevos asentamientos en la Selva Lacandona.

En este contexto, la Iglesia católica a través de los dominicos en la región de Ocosingo-Altamirano y en los Altos, las religiosas a lo largo y ancho de toda la diócesis, los jesuitas asentados principalmente en Bachajón, y los maristas en Comitán y San Cristóbal, inician una gran labor pastoral, que paulatinamente pasó a ser de concientización política. Este trabajo pastoral dio como resultado que la Iglesia católica contara, por primera vez en la historia de la región, con presencia significativa en las comunidades más apartadas de la geografía de los Altos y de la Selva Lacandona.

Por ejemplo, el trabajo pastoral de los jesuitas de la misión de Bachajón⁶ jugó un papel importante en la promoción de la organización agraria de las comunidades indígenas, recién asentadas en la zona de influencia de la misión en la Selva Lacandona. Esto como estrategia

³ Esto a pesar de que en el periodo de 1954 a 1970 se habían entregado más de 96 mil hectáreas a 3 mil campesinos, agrupados a través de 72 solicitudes (LEGORRETA, 2007, p. 121).

⁴ Para el año 1950 el 78.5% de la población económicamente activa (PEA) del estado se desempeñaba en el sector primario. Para el año 1970 esto apenas bajó a un 72.8% de la PEA, para el año 1990 se registra todavía un 58.3% de la PEA en el sector primario en Chiapas (VILLAFUERTE, 2002, p. 123).

⁵ Esta situación se presentó en la zona de los Altos de Chiapas, principalmente poblada por tsotsiles, donde se habían entregado ejidos a las comunidades indígenas desde la década de los cuarenta. Las dotaciones de tierra fueron insuficientes dada la explosión demográfica que se presentó una generación después, incrementándose la población dos veces y media para los años sesenta. Dos casos son significativos, los municipios de Zinacantán y San Juan Chamula. En Zinacantán durante la década del cuarenta el 50% de las familias tenían más de 2 hectáreas de tierra, en contraste en la década del setenta donde tan sólo 10% de las familias tenían esa cantidad de tierra. Chamula presentó un panorama más difícil, casi no habían recibido tierras ejidales durante el cardenismo lo que provocó que poca gente tuviera acceso a ésta. En 1980 tan sólo el 10% de las familias poseían más de 2 hectáreas de tierra, y poco más de la mitad de las familias chamulas tenían menos de una hectárea. En esa misma fecha el 40% de los hombres chamulas no tenían ninguna oportunidad de heredar tierra (COLLIER Y RUS, 2000, p.165-166).

⁶ Pueblo ubicado en el municipio de Chilón en territorio de la Selva Lacandona, habitado principalmente por indígenas tseltales.

de acción para presionar a los gobiernos federales en turno a hacer efectivas sus promesas de titular las tierras bajo la forma de ejidal, a favor de los indígenas tseltales y ch'oles.

A través de talleres sobre la legislación agraria, en español y en lengua indígena, la misión de Bachajón⁷ potenció a las de organizaciones indígenas y campesinas. Esto contribuyó con elementos de información y organización a las comunidades indígenas en su lucha por la tierra contra las élites mestizas. Quienes pretendían monopolizar, una vez más, la tierra con todos sus recursos naturales, como los recursos forestales de valor comercial significativo, existentes en la nueva zona de colonización⁸.

La misión de Bachajón inició los procesos de alfabetización de la población indígena en las que se formaron los primeros maestros de la región; además elaboró, en conjunto con catequistas y diáconos, la gramática del tseltal otorgándole la importancia que le corresponde al idioma. También realizó una de las primeras traducciones de la Biblia a este idioma e introdujo oficialmente el tseltal en los rituales católicos. Por otra parte, construyó un sistema de atención médica y realizaron campañas de vacunación en la región en colaboración con las religiosas. Promovió la formación de cooperativas de consumo para el abasto de los bienes básicos a las comunidades más remotas, entre otras acciones (Entrevista a sacerdote de la misión jesuita de Bachajón, 19 de julio de 2009).

Sin embargo, lo más importante que realizó la misión fue la formación de un capital humano invaluable para la Iglesia católica. Ante el crecimiento de otras ofertas religiosas pentecostales y protestantes en la región de la diócesis la Iglesia católica reconoció en los indígenas el potencial para conformar el contingente necesario para el proceso que denominaron como una segunda evangelización de la diócesis. Así, parte del equipo pastoral

⁷ La misión de Bachajón tiene sus antecedentes en la fundación de la parroquia el 3 de diciembre de 1958, cuando llegan los jesuitas a la región (Entrevista realizada por Demetrio Fera Arroyo a jesuita de la misión de Bachajón, el 20 de febrero de 2009). La zona pastoral CHAB, cuyo epicentro es la misión de Bachajón se funda en 1985 cuando ésta se separa de la zona pastoral Tseltal, tras un diferendo sobre el diaconado indígena entre los jesuitas y la orden de los dominicos asentados en Ocosingo. La zona pastoral se funda oficialmente un año después por el obispo Samuel Ruiz, tras un año de prueba (ZATYRKA, 2003, p. 188).

⁸ La lucha campesina se intensificó ante el intento de expropiación de las tierras ejidales de cuatro mil familias con el Decreto de la Comunidad Lacandona que emitió el gobierno federal en 1972, a través del cual se otorgó 614 mil hectáreas de la selva Lacandona a 66 familias lacandonas considerándolos los dueños legítimos. Con este acto se desconoció el derecho a la tierra de las familias ch'oles y tseltales que ya vivían en la zona. En realidad este decreto buscó beneficiar a empresas madereras, las cuales celebraron contratos con los lacandones para la extracción desmedida de las maderas preciosas de la selva. Este decreto provocó una gran incertidumbre de los colonos, hecho que los impulsó a mantenerse o afiliarse a alguna organización campesina como medida de protección de sus hogares. Esto explica la fortaleza que alcanzaron las uniones de ejidos en la selva (TELLO, 1995, p.59-60; HARVEY, 2000, p. 98).

de la diócesis comenzó la formación de catequistas, ministros de la comunión y diáconos entre los pueblos indígenas. Esto con la finalidad de que atendieran en su propio idioma a las comunidades donde habitaban y a las comunidades vecinas, generalmente apartadas geográficamente de las parroquias ubicadas en las poblaciones de mayor tamaño. Esto sin que significara un costo elevado para la Iglesia católica, involucrando a la población local con un seguimiento cercano de los sacerdotes y religiosas de las zonas pastorales.

La formación de catequistas inició en la diócesis a mediados del siglo XX con el obispo Torreblanca. Sin embargo, desde los años setenta la diócesis se da cuenta de lo insuficiente que resultaban los catequistas ante las necesidades religiosas de sus feligreses en las regiones más apartadas de la accidentada geografía chiapaneca. La escasez de sacerdotes para cubrir una diócesis tan grande y la pérdida de feligreses llevó a la decisión de la necesidad de la formación de diáconos.

Para dimensionar los alcances del trabajo, se estima que para el año 2000 la diócesis contaba con 8 mil catequistas atendiendo directamente a las comunidades indígenas (Entrevista con el obispo Felipe Arizmendi, 22 de octubre de 2008). Se habló entonces de la emergencia de una Iglesia autóctona por la dimensión y la calidad del proceso de formación de nuevos agentes de pastoral.

Los diáconos formados a partir de los catequistas masculinos más preparados y comprometidos, tuvieron la potestad de ofrecer servicios religiosos amplios, casi a la par de un sacerdote. A partir de ello, se incorporó a indígenas a la jerarquía religiosa diocesana, principalmente de origen campesino. Compartieron con ellos no sólo el conocimiento y las habilidades de organización, sino el poder religioso. En la diócesis se ordenaron 339 diáconos durante el periodo de 1981 a 2000. De los cuales 336 eran indígenas y el resto mestizos (ARIZMENDI, 2006).

En términos cualitativos, la emergencia de esta élite indígena también representó la emergencia de una transformación profunda en cuanto a la valoración de sus culturas y de sus cuerpos. La diócesis bajo la guía del Concilio Vaticano Segundo, se lanzó a la búsqueda de las "semillas de la palabra de Dios" en las distintas culturas. Proceso conocido como inculturación del evangelio. El papel de los misioneros era revelar esta verdad a las comunidades, en un diálogo intenso con los pueblos, guiarlos para descubrir que en el corazón de sus culturas yacía el mensaje cristiano. La liberación del pobre pasaba por el reconocimiento de su cultura, como una forma de la palabra de Dios. Este fenómeno tuvo un

papel central en el cambio de las representaciones sobre el ser indígena en Chiapas. Se era tan digno como cualquiera, porque en sus creencias y prácticas se encontraba el Dios cristiano⁹. Proceso que no estuvo exento de conflictos al interior de la diócesis entre las órdenes religiosas y en las comunidades entre el catolicismo tradicionalista y el catolicismo liberacionista promovido por ésta (RUIZ, 2009). Sin duda, este proceso religioso contribuyó a la reconstrucción de una identidad étnica que posibilitó el cuestionamiento de las miserables condiciones de vida de gran parte de los pueblos indígenas en la diócesis, cuestionando la naturalización de su inferioridad, a partir de la idea de que todos eran hijos de Dios.

En suma, este proceso religioso tuvo especial influencia en posibilitar la emergencia del EZLN. Gracias a la formación de esta élite indígena, de las redes de comunicación y de solidaridad en el ámbito religioso los indígenas tojolabales, tsotsiles y tzeltales, empezaron a articular un cuestionamiento a la desigualdad estructural y comprender lo injustificado del desprecio por lo indígena expresado por una parte importante de los coletos chiapanecos. A través de la construcción de nuevas representaciones simbólicas religiosas que reivindican la figura del indígena como actor de su propia historia, se estableció la ruptura de la dominación patrimonialista y paternalista que legitimaba la desigualdad social, económica, política y racial. Hubo entonces la conformación de un actor colectivo que a nivel político pudo confluir sus intereses y proyectos de acción colectiva con los de los guerrilleros provenientes del norte

De aquí viene la formación de un capital organizativo y simbólico indígena en Chiapas, que fue la base de la emergencia del EZLN. Este movimiento tuvo su origen con la llegada del Frente de Liberación Nacional (FLN) a principios de los años ochenta. Quienes reclutaron precisamente entre catequistas, diáconos y líderes agrarios, a sus nuevos miembros del movimiento armado. Tarea generalmente realizada en la clandestinidad, contactando de

⁹ Al respecto Samuel Ruiz señaló lo siguiente: "...se decía que el objetivo principal de la misión era que surgieran iglesias autóctonas, es decir iglesias en donde el evangelio la palabra de Dios se encarnara en los valores de la cultura. Y entonces esta iluminación propensa, ilumino, guió el camino y así fue como tratamos de que a través de la orden catequista surgieran posteriormente el diaconado permanente siendo uno de los caminos marcados en el Concilio..." Y más adelante señala: "Y lo que esto pues oportunamente fue iluminado por el Concilio Vaticano Segundo y el seguido por la reflexión diocesana que se hizo de los documentos del Concilio de verdad que pronto se encontró un equipo donde había la convicción de que esa era la orientación de que debería de tener nuestro trabajo. Así que hubo una unidad de manera que en una Asamblea Diocesana escuchando los informes que dieron los distintos equipos, dije una cosa: 'estando escuchando a todos ustedes, veo que donde quiera hay una opción por el pobre, de manera que podemos decir no con un decreto sino con una lectura de lo que está pasando aquí nuestra diócesis tiene que caminar por una opción por el pobre. Aquí no se va a obligar a nadie, pero aquí el que esté sentado y no trabaje tiene la puerta libre para salir'" (RUIZ, 2009).

manera individual a miembros importantes de las comunidades. Entonces se les explicaba la naturaleza del movimiento armado, los objetivos y los justificantes para tomar las armas. Si el líder indígena estaba interesado se le pedía que planteara el tema a la comunidad completa. Si ésta estaba de acuerdo en aceptar la llegada de los miembros del FLN para que hablaran directamente con ellos, entonces se acordaba una reunión colectiva. En el caso de cualquier negativa, simplemente no se volvía a molestar a los miembros de la comunidad (Entrevista con agente de pastoral del equipo Tsotsil, San Andrés Larráinzar, 25 de octubre de 2008).

Esto sólo fue posible gracias al visto bueno de algunos sectores de la diócesis. Quienes consideraron necesaria la avanzar en la organización política de los indígenas entre los campesinos de diferentes etnias del estado. Sin embargo, este apoyo rápidamente se desgastó. La diócesis inició una fuerte campaña en contra de la intervención mestiza (FLN) en los asuntos de las comunidades indígenas, deslegitimando con ello la opción armada (LEGORRETA, 1998, p.183-185; TELLO, 1995, p. 83).

Consideraciones finales

Más allá del desacuerdo con la lucha de los neozapatistas por parte de la diócesis, ésta tuvo eco en las comunidades indígenas porque respondía al derecho al territorio, colocando en el centro de la lucha uno de los recursos más importantes: la tierra. Pero complementando este esquema explicativo, esta lucha sólo fue posible porque se dio una transformación cultural profunda, donde la emergencia de diferentes organizaciones (civiles, religiosas y bélicas, el mismo EZLN) fueron producto de un trabajo colectivo previo de más de tres décadas, en las cuales la Iglesia Católica y su interpretación de su credo religioso jugó un papel fundamental para romper con la hegemonía cultural, principal dique de contención para la movilización étnica. En otras palabras, la lucha por la tierra no es algo que los indígenas traigan en la sangre, sino más bien es producto de una serie de condiciones económicas (escasez de tierra ante el crecimiento demográfico en los antiguos asentamientos) y políticas (decisión del gobierno federal de colonizar la Selva Lacandona, sin otorgar títulos de propiedad ejidal a los colonos, ni recursos crediticios o técnicos), pero particularmente culturales.

En esto último hay que enfatizar. La lucha por el territorio supuso una transformación de los referentes culturales, de la representación del indígena para sí mismo, de su relación con su cuerpo, de la estética. Supuso entonces que éste se viera como un agente de su propia historia y no como un sujeto pasivo, que se deja llevar por un destino al que lo condena el sistema capitalista.

Este modelo de interpretación, se puede esquematizar enumerando sus componentes: transformación cultural - organización - movimiento indígena armado. Cabe destacar el supuesto de que es la cultura indígena la base y sustento fundamental de la lucha armada. Sin embargo, la cultura indígena por sí sola no representó un insumo suficiente para la movilización altamente organizada y disciplinada que supone un ejército. Es pues, la reinterpretación hecha en conjunto con los agentes de pastoral diocesanos, la que provocó la ruptura de la dominación cultural. Esta reinterpretación es la que posibilitó la emergencia de una nueva identidad étnica, que legitimó la acción colectiva en la búsqueda de la construcción de nuevas condiciones materiales. La lucha armada sólo fue uno de los caminos seguidos por este actor colectivo, pero fue significativo que miles de indígenas empeñaran su vida a cambio de la promesa de conquistar, por la vía de las armas, el respeto de los derechos de las comunidades indígenas a una vida digna.

Referencias

ARIZMENDI, Felipe. **El caminar de una Iglesia. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas**. México: San Pablo, 2006.

COLLIER, George y RUS, Jan. Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000. En MATTIEACE, Shannan L., HERNÁNDEZ, Rosalva Aida y RUS, Jan (eds.). **Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas, México**. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, International Work Group for Indigenous Affairs, 2002.

COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN. **Declaración de la Selva Lacandona**. 1993. Disponible en <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>, último acceso: 28.12.2016.

COMPOSTO, Claudia y NAVARRO, Mina Lorena. **Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina**. México, D. F.: Bajo Tierra Ediciones, 2014.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco. **La comunidad armada rebelde y el EZLN**. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005). México, D. F.: El Colegio de México, 2007.

HARVEY, Neil. **La rebelión de Chiapas**. La lucha por la tierra y la democracia. México, D. F.: Ediciones Era, 2000.

LEGORRETA DÍAZ, María del Carmen. **Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona**. México, D. F.: Cal y Arena, 1998.

_____. "Organización y cambio en las haciendas y comunidades agrarias de los valles y cañadas de Ocosingo, Chiapas, de 1930 a 1994". **Sociológica**. México, D. F., n. 63, año 22, enero-abril, p. 111-145, 2007.

LEYVA SOLANO, Xóchitl. Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas. En VIQUEIRA, Juan Pedro y RUZ, Mario Humberto (eds.). **Chiapas, los rumbos de otra historia**. México D. F.: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002.

MARCUSE, Herbert. **El hombre unidimensional**. Barcelona: Editorial Planeta Mexicana, 1993.

MEYER, Jean. "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato. Algunas estadísticas". **Historia de México**. México, D. F., vol. XXXV, n. 3, p. 477-509, 1986.

MOSQUEDA TAPIA, Eloy. La iglesia autóctona y las desigualdades sociales en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1975-2007. En JUDD, Elizabeth y MALLIMACI, Fortunato (coords.). **Cristianismos en América Latina, tiempo presente, historias y memorias**. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

PAZOS, Luis. **¿Por qué Chiapas?** México, D. F.: Editorial Diana, 1994.

RUIZ, Samuel. **Cómo me convirtieron los indígenas**. Santander, España: Sal Terrae, 2003.

TELLO DÍAZ, Carlos. **La rebelión de las Cañadas**. México, D. F.: Cal y Arena, 1995.

VILLAFUERTE, Daniel, et. al. **La tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos**. México, FCE, 2002.

VIQUEIRA, Juan Pedro. **Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades**. México, D. F.: El Colegio de México, Tusquets, 2002.

WARMAN, Arturo. "Chiapas hoy". En TREJO, Raúl (comp.). **La guerra de las ideas**. México, D. F.: Editorial Diana, p. 151-163, 1994.

ZATYRKA, Alexander. **The formation of the autochthonous church and the inculturation of christian ministries in the indian cultures of America**. A case study: the Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de Las Casas, México. Innsbruck, Austria: Leopold Franzens Universität Innsbruck, tesis de doctorado, 2003.

Religião e identidade étnica na luta pelo território

Resumo

O artigo discute um exemplo da luta para o território em que os povos indígenas da América Latina. Sob o modelo neoextractivista capitalista, a luta por recursos naturais ganhou importância na década de noventa. Analisadas as origens da luta do Ejército Zapatista de Liberación Nacional no México. A hipótese deste trabalho é que a fundação do neo-Zapatista de luta era a reconstrução da identidade

étnica. A Diocese de San Cristóbal de Las Casas desempenhou um papel fundamental neste processo. A diocese foi caracterizada por trabalhar a partir da teologia da libertação, formando uma igreja indígena. Por outro lado, ele transcende as explicações que estão procurando a origem das lutas para o território na ideia de "boa vida". Para esta explicação é contra um modelo explicativo diferente. Quando a ruptura e a construção da identidade étnica é vital para superar os mecanismos de dominação.

Palavras-chave: Bom viver. EZLN. Luta agrária. Tsotsiles. Tseltales. A Igreja católica.

Religion and ethnic identity in the fight for territory

Abstract

The article discusses an example of the struggle for the territory by the indigenous peoples of Latin America. Under the capitalist neoextractivista model, the struggle for natural resources gained importance in the 1990s. Analyzed the origins of the struggle of the Zapatista Army of National Liberation in Mexico. The hypothesis of this work is that the foundation of the neo-Zapatista struggle was the reconstruction of the ethnic identity. The Diocese of San Cristobal de Las Casas played a fundamental role in this process. The diocese was characterized by work from the theology of liberation, forming an indigenous church. On the other hand, it transcends the explanations that are looking for the origin of the struggles for the territory in the idea of "good living". To this explanation is opposed an explanatory model different. Where the rupture and construction of ethnic identity is vital to overcome the mechanisms of domination.

Keyword: Good living. EZLN. Agrarian struggle. Tsotsiles. Tseltales. Catholic Church.