



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**PASTORAL Y POLÍTICA. LA DIÓCESIS DE SAN
CRISTÓBAL DE LAS CASAS Y EL EJÉRCITO
ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL:
UN ANÁLISIS DESDE LA COMUNICACIÓN.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

PRESENTA:

CECILIA ORTEGA IBARRA



ASESOR: DR. MANUEL DE JESÚS CORRAL CORRAL.

CIUDAD UNIVERSITARIA

ABRIL DE 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi papá, mamá y hermanos, por todo el amor, la comprensión y el apoyo; por haberme enseñado a tratar de luchar y vivir en el camino de la comunicación auténtica; por estar sin pedir nada a cambio.

A tí, Luis, por existir y mostrarme día con día el poder de la esperanza y los sueños ante la imposibilidad de la vida; por permitirme palpar tu corazón con el mío.

Al padre Chucho, Enri y a la comunidad parroquial de San Pedro Mártir, por permitirme experimentar, personal y comunitariamente, la presencia y acción de una fe liberadora.

Al Movimiento Popular, por ser parte de mi historia y presente.

A los zapatistas, por su utopía compartida, y por su valor dignificante.

A la Universidad, por el conocimiento hecho práctica consciente, responsable, comprometida y solidaria.

A mis familiares, amigos y compañeros, por estar ahí y dejarnos ser nosotros mismos.

A la vida...

Agradecimientos especiales,

al Dr. Manuel Corral, por sus orientaciones, consejos y conocimientos vívidos, así como por su paciencia, amistad y confianza hacia mi persona. Gracias por decidir recorrer libremente esta significativa parte de mi historia.

A mis sinodales, por sus recomendaciones certeras y por todo el tiempo dedicado a mi trabajo.

A todas aquellas personas que me apoyaron de una u otra manera para la realización de mi tesis, antes, durante y después de ella.

A los profesores y profesoras de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, por contribuir desinteresadamente a mi formación personal, profesional y humana.

Al Centro de Formación de Agentes Laicos para Acciones Específicas, por el conocimiento teológico, fruto de la *praxis* liberadora, y por las inquietudes depositadas, generadoras de acción.

ÍNDICE.

	Página
INTRODUCCIÓN.	8
1. CAPÍTULO UNO.	
Comunicación, sociedad y movimientos sociales. Comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa.	21
1. 1. <i>Comunicación, sociedad y movimientos sociales.</i>	22
1. 1. 1. Comunicación.	22
1. 1. 2. Comunicación y sociedad.	30
1. 1. 3. Comunicación y movimientos sociales libertarios.	35
1. 2. <i>Comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa.</i>	40
1. 2. 1. Comunicación interpersonal.	40
1. 2. 2. Comunicación intercultural.	47
1. 2. 3. Comunicación popular-alternativa.	61
2. CAPÍTULO DOS.	
La Diócesis de San Cristóbal de las Casas y las comunidades indígenas: un análisis desde la comunicación.	78
2. 1. <i>La Diócesis de San Cristóbal de las Casas y el obispo Samuel Ruiz García.</i>	78
2. 1. 1. <i>Conversión</i> de una Diócesis y un obispo: 1960-1968.	78
2. 1. 2. El caminar de una Diócesis: 1968-1993.	89
2. 2. <i>Comunicación y trabajo pastoral en las comunidades indígenas de la Diócesis.</i>	97
2. 2. 1. Incorporación, acompañamiento y compromiso encarnado.	100

2. 2. 2. Preparación y labor de catequistas, diáconos y de laicos indígenas en general para otros ministerios.	122
a) Catequistas.	123
b) Prediáconos y diáconos.	131
c) Otros ministerios.	138
2. 2. 3. Concientización y organización sociopolítica y religiosa para obtener bienes o servicios comunitarios.	140
3. CAPÍTULO TRES.	
Pastoral y Política. La Diócesis de San Cristóbal de las Casas, las comunidades indígenas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional: un análisis desde la comunicación.	166
3. 1. <i>La Diócesis de San Cristóbal de las Casas, las comunidades indígenas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.</i>	166
3. 1. 1. Confluencias.	166
3. 1. 2. La ruptura.	189
3. 2. <i>El EZLN y las comunidades indígenas: un proceso de comunicación.</i>	192
3. 2. 1. 1983-1984: la llegada, el reconocimiento y la adaptación.	193
3. 2. 2. 1985-1986: los primeros acercamientos.	194
3. 2. 3. 1986-1988: el periodo de aprendizaje.	194
3. 2. 4. 1988-1992: el apropiamiento.	196
3. 2. 5. 1992-1993: la organización y preparación para la guerra.	198
3. 3. <i>De movimiento indígena a nuevas identidades sociales.</i>	203
3. 3. 1. La globalización y los altermundistas.	205
3. 3. 2. Comunicación y uso alternativo de los medios.	206
CONCLUSIONES.	211

ANEXO.	217
OBRAS CONSULTADAS.	222



Raúl Ortega, *Proceso*, 13 de enero de 2004, p. 49.

INTRODUCCIÓN.

Además de realizar un análisis comunicativo de la confluencia entre el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas –durante el obispado de Samuel Ruiz García- y el surgimiento y consolidación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), las inquietudes centrales que se encuentran presentes en todo el trabajo de tesis, son el rescate de la comunicación desde la *vida cotidiana* y el sentido un tanto utópico de ésta dadas las actuales circunstancias de incomunicación, y a pesar de la cual la comunicación dialógica, simétrica y libre persiste.

La comunicación es un proceso humano presente en la *vida cotidiana*. A través de ésta se le recrea y vive hasta convertirla en un proceso social de grandes dimensiones, conformando la esencia de las estructuras sociales, la historia y sus revoluciones. La comunicación, además de ser una ciencia social, es una herramienta vital para el establecimiento de las relaciones sociales. Se encuentra inmersa en los ámbitos de la vida política, económica, cultural y social de una comunidad. Esta característica la hace especial en cuanto a su capacidad para integrarse en el desarrollo de la sociedad, a partir de la *vida cotidiana* y de los acontecimientos histórico-sociales.

Sin embargo, cuando se le separa de los medios de comunicación, suele pasar desapercibida por el investigador social, en cuanto a tema de análisis. No se toma en cuenta precisamente la riqueza inherente a la comunicación, la cual se presenta ahí donde el ser humano existe, desea expresar sus pensamientos, emociones, sentimientos, y materializa su necesidad de vivir en comunidad. Muchos de los análisis de comunicación centran su estudio en los medios y su influencia en la sociedad, dejando de lado (lo cual no es necesariamente malo) a la comunicación misma, aquella que se genera en la *vida cotidiana* y que repercute en las transformaciones y los movimientos

sociales, en menor o mayor medida.

Por eso, uno de los planteamientos trascendentes en el contenido de este trabajo, es el de la importancia de la comunicación desde la *vida cotidiana* y su relación con los movimientos sociales. La comunicación es parte de aquélla, de sus estructuras sociales, en ellas se genera e incide, hasta interaccionar con los movimientos sociales, sobre todo cuando éstos buscan el establecimiento de relaciones dialógicas, simétricas y libres, tendientes a la liberación humana y a la comunicación auténtica.

La inquietud por analizar a la comunicación desde un ángulo interpersonal, intercultural y popular-alternativo (en el cual también se incluyen los medios, pero no son su principal esencia), fue uno de los elementos que me llevaron al estudio del trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, las comunidades indígenas pertenecientes a ésta y el propio EZLN. Durante el tiempo de estudio de la carrera de Ciencias de la Comunicación, gran parte de las materias y los temas iban enfocados a los medios de comunicación. Por eso, al generarse la inquietud de analizar un objeto de tesis como el presente, obviamente se produjo incertidumbre y desconfianza acerca de las capacidades propias, pero al adentrarse en el tema, descubrí el cúmulo de posibilidades que esta carrera le otorga al futuro profesionalista, al tiempo que encontré la infinita coincidencia de ésta con las otras Ciencias Sociales, en las cuales se sostiene y a las cuales nutre, precisamente porque la comunicación es un proceso esencial a la humanidad.

En todo el trabajo de tesis, paralelamente a la tarea de analizar y explicar la confluencia de la pastoral de la Diócesis y el EZLN, se habla y rescata a la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, mismas que se integran en el proceso de vida de un pueblo y le hacen constructor de su propia historia, sobre todo en las comunidades indígenas, donde son notorios estos tres niveles de comunicación y el

sentido de comunitariedad.

De hecho, la práctica consciente y dinámica de estos tres ámbitos de la comunicación, además del intrapersonal que no es parte del objeto de estudio, es elemento inherente para la existencia, nunca plena ni totalizante, de una comunicación dialógica, simétrica y libre, en aquellos contextos, como el de la diócesis sancristobalense, que permiten el desarrollo de un encuentro directo entre personas, entre seres humanos con diferentes culturas, desde el *pueblo* y fuera de la incomunicación imperante. Así se verificará en el transcurso de cada capítulo.

Por otro lado, el enfoque analítico desde la comunicación dialógica, simétrica y libre, no parte del objetivo de añorar lo que fue o puede ser la comunicación, sino de la necesidad de recalcar la existencia de momentos o situaciones en donde a ésta se le hace presente, más que como símbolo de su permanencia, como prueba y caminar constante hacia su realización. Negar la existencia de estos momentos es no asumir el cúmulo de transformaciones sociales, presentes en la historia, tendientes a la liberación, dejar de creer en las utopías y conformarse a vivir en la incomunicación social.

Con todo, tal vez el lector se pregunte acerca del origen o la experiencia fundante de tales inquietudes. En la Semana Santa del año de 1995, acudí, junto con otros compañeros de la llamada *sociedad civil*, a una comunidad chiapaneca cerca de los límites con Guatemala, en el municipio de Las Margaritas. Al compartir con sus habitantes, tzotziles y tzeltales, su vida en comunidad, pude percatarme de la profunda relación en la *vida cotidiana* de la *Pastoral* y la *Política*, de sus creencias religiosas y su forma sociopolítica de pensar y actuar en el mundo; del trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y su opción por el EZLN, como simpatizantes, bases de apoyo o insurgentes. Esta experiencia generó inquietud en mí, y al ingresar a la carrera de Ciencias de la Comunicación fue acrecentándose y encontrando su confluencia con la

comunicación, hasta llegar a este momento.

El interés por la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, surgió, además de esta experiencia, del descubrimiento, en mis años de estudio, de una ciencia que va más allá de su cientificidad y se introduce en todos los ámbitos de la vida humana, en cuyo caminar es elemento transformador y dador de vida; además de la inquietud y la experiencia personal, que me han llevado por la exigencia de no sólo estudiar teóricamente la comunicación o incomunicación presente, sino sobre todo de realizar una *praxis* generadora de comunicación dialógica, simétrica y libre, desde mi persona e historia particular y con la comunidad.

Aún así, para la realización del presente trabajo de tesis surgieron algunas limitaciones. Por un lado, la necesidad apremiante de entender el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal, no sólo desde la comunicación, pues se carecen de análisis específicos al respecto, sino también desde la base teológica y religiosa de éste, para comprenderlo íntegramente.

La carencia de análisis comunicativos del trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas o de temáticas comunes ligadas a éste, fue un elemento que implicó una investigación y reflexión más profundas, con la ayuda de textos de comunicación, teología, antropología y sociología. De esta forma, lo que comenzó siendo una limitante, se convirtió finalmente en un análisis comunicativo muy significativo para mi formación personal y profesional, y para el ámbito de las Ciencias de la Comunicación, desde la perspectiva interpersonal, intercultural y popular-alternativa.

Desde el punto de vista teológico y religioso, al carecer de un conocimiento real previo, fue necesario un acercamiento a diferentes escritos y publicaciones relacionadas con la Teología de la Liberación y la Teología India, como bases teórico-prácticas del trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas en las comunidades

indígenas. Sin este conocimiento previo, poco se habría entendido acerca del proceso sociopolítico en la Diócesis que llevó, confluente con otros factores, al surgimiento y consolidación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Así, fue necesario entender, antes de adentrarse en el tema propio de la tesis, que en ambas teologías se parte de un actuar a favor del *pobre* -y del indígena- y de su liberación, como consecuencia del compromiso cristiano y del seguimiento del Jesús encarnado y hecho *Hombre*, en un proceso humano de salvación que inicia en la historia, es concreto, y finaliza con la llegada del Reino de Dios. Aunque la Teología India, como historia de vida, es más antigua que la Teología de la Liberación, pues parte de la cultura y la *sabiduría india* milenaria, ambas encuentran sus coincidencias en la perspectiva de la liberación y en el (re)conocimiento de la cultura propia y ajena, como paso previo para la búsqueda de la emancipación humana, desde la justicia y la igualdad.

El acercamiento a la Teología India, contribuyó también al conocimiento y la cultura de la *sabiduría india*, bajo la cual, y con sus diferencias, se constituyen las formas de pensar, sentir y actuar en el mundo propias de las comunidades indígenas.

Por supuesto, los tropiezos y las dificultades en la metodología no se hicieron esperar. Algunas veces, ante la necesidad imperiosa de conocimiento y la de expresar las ideas en torno a él, solía perder el camino y ampliar más allá de los límites pertinentes el objeto de estudio. Otras veces, ante el deseo de finalizar el trabajo en el menor tiempo posible, reducía los pasos metodológicos por seguir, lo cual implicaba un doble esfuerzo ante los resultados fallidos. Pero, aunque es muy difícil perderse y volver a encontrar el camino, cuando se está en él son mayores las enseñanzas y logros.

De un estudio e investigación acerca de la Teología de la Liberación y la Teología India, que llevó cerca de un año, se procedió a la investigación y el análisis de la comunicación en general, y de la interpersonal, intercultural y popular-alternativa, para

después hacer lo propio con el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Mientras se investigaba y leía acerca de estos dos últimos puntos, y a pesar de las dificultades, se fueron encontrando los puntos confluentes con la comunicación, hasta convertirse en una relación entre *Pastoral y Política* desde el análisis de la comunicación.

En el caso del EZLN, aunque se investigaron de manera general todos sus componentes, incluyendo los demás factores involucrados con su surgimiento y consolidación, debido a la temática de la tesis no todos fueron incluidos. Simplemente sirvieron para entender la historia y las características de este ejército, ligadas en todo momento al EZLN desde las comunidades indígenas y la comunicación.

En todos los temas se realizaron fichas de trabajo a partir de los diferentes capítulos, para un mejor entendimiento y orden metodológico. Finalmente se dio paso a la redacción del capítulo pertinente, bajo el método deductivo. De un estudio general, previo en el caso de la Teología de la Liberación y la Teología India, se fue descubriendo la confluencia, al lado de otros factores, entre el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y el surgimiento y consolidación del EZLN.

Aunque posteriormente se hará una profundización exhaustiva del tema, es indispensable mencionar desde ahora que precisamente esta confluencia entre el trabajo pastoral de la diócesis sancristobalense y el surgimiento y consolidación del Ejército Zapatista, es el planteamiento central -y esencial- por el cual convergen todos los capítulos. El trabajo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas en y desde las comunidades indígenas, en un proceso de *conversión* constante bajo el obispado de Samuel Ruiz García, se manejó a través de ejes teológico-pastorales, impulsados por el ejercicio de una comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa dialógica, simétrica y libre, que impulsaron no sólo la incorporación, acompañamiento y compromiso

encarnado de los clérigos o la preparación y labor de laicos indígenas para diversos ministerios, sino también, por medio de éstos, un proceso de concientización y organización sociopolítica y religiosa para obtener bienes o servicios comunitarios. Creando, al interior de las comunidades indígenas y con su participación activa, nuevos métodos de concientización, innovadoras formas de organización y lucha social, y nuevas redes de comunicación e interacción humana, mismas que serían terreno fértil para el desarrollo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

La carencia de estos tres niveles comunicativos, basados en la construcción constante del diálogo, la igualdad y la libertad, habría significado el fracaso de la pastoral diocesana, y de la incorporación óptima del EZLN en las comunidades autóctonas, hasta su apropiación popular e indígena. Esto sin negar la presencia y significado de otros factores económicos, políticos, sociales y culturales de gran envergadura, que relacionados con el elemento socioreligioso, confluyeron con el desarrollo del zapatismo en Chiapas. Y en su interacción con los indígenas, el EZLN generó, a su vez, nuevas identidades colectivas, reconocimiento de las anteriores, diferentes métodos de lucha social, mayor libertad, así como nuevas formas de comunicación, que trascendieron el ámbito indígena y local, llegando incluso a otras latitudes.

Cabe agregar, por otra parte, que la delimitación del campo de estudio se encuentra enfocada al trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas (con todos sus componentes) y a las comunidades indígenas zapatistas pertenecientes a ésta, de 1960, año de inicio del obispado de Samuel Ruiz García, hasta 1993, año previo al levantamiento del EZLN, sobre todo entre los católicos, aunque no haya sido un fenómeno exclusivo a ellos. Sólo en la última parte de la tesis se hace referencia a elementos posteriores a 1994, por estar relacionados profundamente con la temática.

Antes de comenzar a hablar acerca de cada capítulo, es indispensable dedicar un espacio pertinente a la conceptualización de dos palabras teórico-prácticas sobresalientes en el título de la presente investigación, no tanto por ser parte de un encabezado, sino porque de manera directa o indirecta su presencia en el contenido es evidente y medular para la total comprensión del tema: *Pastoral* y *Política*, pero desde una óptica conjunta, necesaria por las características propias del encuentro Diócesis-EZLN.

Bajo esta perspectiva, y después de consultar diversas fuentes¹, es posible acercarse a una significación de *Pastoral*, acorde al objeto de estudio, como aquella acción organizada de los cristianos, producto de la fe traducida en obras, que ayuda a la edificación de la comunidad eclesial y del Reino de Dios, desde una *praxis* histórica y una interpretación crítica eclesiológica y social, a través de la jerarquización, integración y coordinación de las diferentes funciones, carismas y recursos sobrenaturales y humanos, articulados al cuerpo eclesial dentro de la acción evangelizadora, y de acuerdo a una metodología, objetivos y medios específicos.

Es así, que el término de *Política* más acorde a lo anteriormente planteado, es aquél que se distingue por ser una experiencia analítica y práctica del ser humano enfocada “a la búsqueda común del bien común, la promoción de la justicia y de los derechos, la denuncia de la corrupción y de la violación de la dignidad humana”². Dentro de este tipo de *Política* se encuentran las diferentes ideologías, corrientes y posturas, “que proyectan una imagen y una utopía del hombre y de la sociedad”³, y que se concretizan en el pensamiento y actuar de personas, grupos y movimientos sociales específicos.

¹ Como el *Documento de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Puebla, 1979), sobre todo en su cuarta y quinta parte; y la información (oral y escrita) obtenida durante el curso de “Introducción a la Pastoral” del Centro de Formación de Agentes Laicos para Acciones Específicas, tercer nivel, parroquia de San Pedro Mártir, Tlalpan, 2003-2004. Ver obras consultadas.

² Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, España, 1986, p. 55. A este tipo de *Política*, el autor la llama *Política con mayúsculas*, distinguiéndola de la *política con minúsculas*, “que es toda aquella actividad dirigida a la administración de la sociedad mediante la conquista y el ejercicio del poder del Estado” (*política partidista*) (IBID, p. 57). Aunque la fuente parte de un contexto teológico, en todos sentidos es también sociológica y antropológica. Por eso mi acercamiento y preferencia.

³ IBID, p. 55.

Ahora bien. En la primera parte del Capítulo Uno, se hace un análisis de la comunicación, la sociedad y los movimientos sociales, desde el estudio latinoamericano de la comunicación dialógica, simétrica y libre, distinguiendo las diferencias entre ésta, la información y la incomunicación, por las cuales el *statu quo* pretende sustituir a la comunicación.

Asimismo, se distinguen los tres componentes de la comunicación, el diálogo, la simetría y la libertad, sin los cuales no existe comunicación auténtica, ni un sentido integral de liberación. Después, se rescata la relación intrínseca entre comunicación y sociedad, y especialmente entre comunicación y comunidad, como elementos interdependientes uno de otro, para posteriormente hablar de la analogía de la comunicación dialógica, simétrica y libre con los movimientos sociales, pero desde el ángulo de la búsqueda de liberación.

En la segunda parte del Capítulo Uno, se examinan ya de manera específica los tres niveles de la comunicación, objetos de estudio, la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, pormenorizando en cada una de sus características, pero siguiendo el hilo conductor de la comunicación dialógica, simétrica y libre, además de ofrecer algunos parámetros introductorios de la importancia de estos tres niveles de la comunicación en el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

En ese mismo apartado, se analiza el valor de la comunicación, como un proceso generador de liberación, a través de la empatía, el reconocimiento al valor de la dignidad propia y del otro, de la igualdad, la reciprocidad y la libertad entre emisor y receptor. Respecto a la comunicación interpersonal, se rescata el valor de ella desde su ejercitación en los procesos comunicativos de la *vida cotidiana*, precisamente por ser la forma más elemental de comunicación humana. Siempre desde una perspectiva analítica de ser un diálogo retroalimentador entre iguales con reciprocidad y respeto.

En la comunicación intercultural, por su parte, se efectúa un estudio acerca de la interacción entre culturas, partiendo de la definición de cultura y de su relación con la comunicación, para posteriormente hablar de la importancia de la comunicación intercultural, cuyo principal eje es el diálogo y el encuentro enriquecedor, libre, igualitario y simétrico entre dos o más culturas, generador de un espacio nuevo y propio (*entre o esfera común*) de comunicación y encuentro.

Ya en el análisis de la comunicación popular-alternativa, se realiza un intento por definir qué es lo popular y lo alternativo, al tiempo que se habla también de los medios de comunicación en este sentido. En algunas partes de todo este capítulo, se menciona a la Teología de la Liberación y la Teología India, por su importancia en el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y su proceso de comunicación.

En el Capítulo Dos, se desarrolla una exposición pormenorizada del trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y de las comunidades indígenas pertenecientes a ésta, antes del levantamiento armado del EZLN en 1994, por ser el límite temporal del objeto de estudio y porque después de esta fecha la vida en las comunidades indígenas chiapanecas se modificó considerablemente, incluyendo su relación con la Diócesis.

En la primera parte, se explican por separado los dos momentos o periodos que llevaron a la *conversión* y el caminar de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y de su obispo Samuel Ruiz García, de una postura conservadora y tradicionalista a un enfoque liberador e indígena. De esta forma, se destacan los principales acontecimientos históricos que intervinieron en este proceso, a nivel local, nacional e internacional, como parte y eco de un movimiento socioreligioso de mayores magnitudes, en el cual se incluye.

La segunda parte de este capítulo, enfocada a la comunicación y el trabajo pastoral en la comunidades indígenas de la Diócesis, se encuentra seccionada en tres grandes rubros que fueron los principales elementos del trabajo de la diócesis sancristobalense: la incorporación, acompañamiento y compromiso encarnado, la preparación y labor de catequistas, diáconos y de laicos indígenas en general para otros ministerios, y la concientización y organización sociopolítica y religiosa para obtener bienes o servicios comunitarios. Todas son analizadas desde el enfoque de la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, pues éstas fungieron a modo de condiciones indispensables y elementos esenciales en su actuar, constituyéndose además como vertientes pedagógicas en el trabajo pastoral de la Diócesis y en las comunidades indígenas.

Respecto a la incorporación, acompañamiento y compromiso encarnado, en este apartado se examina la importancia de la labor pastoral de sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas en el trabajo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, como factor indispensable en el proceso de inculturación de la Diócesis en las comunidades indígenas, para la posterior construcción de la iglesia autóctona y el trabajo sociopolítico y religioso de la región. Por consiguiente, se mencionan cada una de sus contribuciones y características, desde la perspectiva de la comunicación, sobre todo ante el encuentro de diferentes culturas, que esto significó.

En la preparación y labor de catequistas, diáconos y laicos indígenas en general para otros ministerios, se desarrollan los elementos propios de cada uno, principalmente de los dos primeros, la importancia en ellos de la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, sus particularidades al entrar en contacto con la cultura indígena, así como su incidencia en el proceso sociopolítico y religioso de las comunidades, al constituirse muchas veces en los principales pilares políticos de la región.

Por eso, en el subtema de la concientización y organización sociopolítica y religiosa para obtener bienes o servicios comunitarios, con base en la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, se habla de los principales factores que intervinieron en el proceso de concientización y organización sociopolítica impulsado por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y las comunidades indígenas, destacando la relevancia en éste del Congreso Indígena de 1974 y la posterior creación de la *Quiptic Ta Lecubtesel*, organización indígena y campesina a partir de la cual se inició un periodo de organización social, en el cual se incluye la creación del EZLN. En este sentido resalta sobre todo la presencia de catequistas y diáconos, así como de otros ministerios ordenados o laicales.

Finalmente, en el Capítulo Tres, de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, las comunidades indígenas y el EZLN, la temática se divide en tres grupos. En el primero, se realiza un análisis de la relación entre la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, tomando como eje a las comunidades indígenas, y como resultado del trabajo pastoral y comunicativo de la diócesis sancristobalense, ya que por medio de la utilización de sus canales y métodos comunicativos, el EZLN se incorporó en las comunidades indígenas. De esta manera, se destacan así las principales confluencias entre ambos, su proceso de interacción y su posterior ruptura, aunque no en todos los casos.

En el segundo apartado, se expone el proceso de comunicación entre el EZLN y las comunidades indígenas, paralelo al trabajo de la Diócesis, distinguiendo en esta historia cinco periodos: de 1983 a 1984, la llegada, el reconocimiento y la adaptación; de 1985 a 1986, los primeros acercamientos; de 1986 a 1988, el periodo de aprendizaje; de 1988 a 1992, el apropiamiento; y de 1992 a 1993, la organización y preparación para la guerra. De ser un ejército aislado y enmarcado en la búsqueda del poder, pasa a ser un ejército de las comunidades indígenas con amplio *sentido comunitario* y con demandas de

democracia, justicia y libertad, mediante la ejercitación de la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa.

En el tercer apartado, se analizan las características comunicativas propias del EZLN, presentes después de 1994, pero producto y reflejo de la interacción previa entre éste y las comunidades indígenas, que se constituyeron como su principal estrategia y arma política, aportando elementos comunicativos y alternativos al mundo entero, como el del movimiento altermundista.

Para reafirmar el análisis, por último, en las conclusiones, se subraya la importancia de la comunicación y los movimientos sociales libertarios desde la *vida cotidiana*, a través de la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, y su presencia en el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, para su confluencia con el surgimiento y consolidación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en las comunidades indígenas chiapanecas.

Al resaltar la importancia de todos estos elementos, se espera generar en el lector un cúmulo de interrogantes tendientes a motivar la necesidad por realizar más estudios acerca de la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, desde la *vida cotidiana* y en su relación con los movimientos sociales libertarios; así como motivarlo, en su exigencia personal y colectiva, a la búsqueda por establecer, en calidad de emisores y perceptores de un mismo proceso comunicativo, relaciones dialógicas, simétricas y libres, que posibiliten la liberación humana.

CAPÍTULO UNO. COMUNICACIÓN, SOCIEDAD Y MOVIMIENTOS SOCIALES.

COMUNICACIÓN INTERPERSONAL, INTERCULTURAL Y POPULAR-ALTERNATIVA.

En el presente capítulo se analizará la relación entre comunicación, sociedad y movimientos sociales, así como las principales características de la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, ya que todos estos elementos fueron el sustento comunicativo del trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. De no ser así, poco podría entenderse acerca de las bases teológicas –Teología de la Liberación y Teología India¹– que guiaron su práctica cristiana y social en las comunidades indígenas, sobre las cuales fundó y guió su actuar, y de su incidencia en el proceso socio-político de la región.

En la interrelación entre las comunidades indígenas (zapatistas) y el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal, se manifestó la presencia de estas formas o niveles comunicativos, para producir un fenómeno de concientización y organización sociopolítica en las primeras que, unido a otros factores económicos, políticos, sociales y culturales, dieron pie al surgimiento y consolidación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas.

Al hablar de comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, necesariamente se expresa la existencia de formas comunicativas presentes en la sociedad, pero no establecidas de manera integral. Su presencia en la realidad no son

¹ En algunas partes de este capítulo, se hablará de la Teología de la Liberación y la Teología India, por su importancia como movimientos sociales (teológicos) que buscan la utopía de la liberación humana, y por haber sido el sustento teológico del trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, en el cual se manifestaron la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa. Lo que sí cabe mencionar es que tanto la Teología de la Liberación como la Teología India, son corrientes teológicas desarrolladas principalmente en América Latina entre los sectores católicos (pero no son exclusivas de ellos), impulsadas desde la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965) y las posteriores Conferencias del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968, Puebla 1979 y Santo Domingo en 1992). Son dos corrientes distintas que confluyen en el aspecto de la liberación histórica desde la perspectiva de salvación del Reino de Dios. Los principales postulados de la Teología de la Liberación son la opción preferencial por el pobre, la inculturación, la liberación a través de los cambios sociales e históricos, la evangelización por el método del ver, juzgar y actuar, y la creación de la *Iglesia Pueblo de Dios* (una desde las bases populares). Por su parte, la Teología India, rescata el valor de la inculturación, del indígena y su *sabiduría india*, la liberación social e histórica, el método teológico del ver, juzgar, actuar, evaluar y celebrar, y la construcción de la iglesia autóctona.

sinónimo de realización plena, al contrario, como producto de las relaciones humanas, son fenómenos en proceso continuo. Por lo tanto, todas ellas también son modelos utópicos de sociedad².

1.1 Comunicación, sociedad y movimientos sociales³.

1.1.1 Comunicación.

El análisis de la comunicación suele enfocarse al estudio de los medios (prensa, radio, televisión, etc.), sin duda muy importantes para su entendimiento en la actualidad. Sin embargo, la comunicación es un proceso cotidiano que se genera en toda relación humana; es parte de ella y la constituye. Por lo tanto, es un proceso interpersonal y social presente ahí donde el hombre existe y donde se generan conjuntos y sistemas sociales, característica que ofrece al investigador múltiples campos de estudio.

El término comunicación, aún cuando varía de acuerdo con las diferentes corrientes teóricas, en su concepción más simple es *“el proceso que consiste en transmitir y hacer circular informaciones; o sea, un conjunto de datos, todos o en parte reconocidos por el receptor antes del acto de comunicación”*⁴. De esta forma, los componentes mínimos de la comunicación son:

*“el **emisor**, es decir, quien produce el mensaje; (el) **código**, que es el sistema de referencia con base en el cual se produce el mensaje; el **mensaje**, que es la información transmitida y producida según las reglas del código; el **contexto**, donde el emisor se inserta y al que se refiere; (el) **canal**, es decir (el) medio físico ambiental que hace posible la transmisión del mensaje; (el) **receptor** (u oyente), que es quien recibe e interpreta el mensaje”*⁵.

De hecho, esta idea de comunicación es la más frecuente para la enseñanza

² La importancia de la utopía no radica en la posibilidad de su realización plena, sino en los logros que se obtienen en el camino hacia ella. Por eso es posible hablar de la existencia de estos tres tipos de relaciones comunicativas humanas y de la comunicación en general, aún cuando en las circunstancias actuales sean utópicas y casi imperceptibles.

³ En este apartado se hablará de la comunicación, la sociedad y los movimientos sociales en un sentido más apegado a su ser utópico, con el simple propósito de ofrecer una introducción al capítulo posterior, en el que sin duda se observará una empatía entre éstos, el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y las comunidades indígenas pertenecientes a ésta. Nuevamente se indica que su existencia no significa su realización plena ni generalizada.

⁴ Pio Ricci y Bruna Zani, *La comunicación como proceso social*, México, 1990, p. 25. Aunque existen diferentes corrientes respecto al estudio de la comunicación, en la mayoría de ellas es posible encontrar semejanzas básicas, pero no así en sus análisis más profundos, en los cuales se distancian considerablemente.

⁵ *IBID*, p. 25.

básica de la misma. Así, la comunicación se reduce al proceso de transmisión y recepción de ideas, información y mensajes, entre depositador y receptáculo.

Sin embargo, la comunicación, al ser un acto humano, implica no sólo la transmisión y circulación de mensajes, sino también la interacción entre sujetos⁶ pertenecientes o incorporados a un mismo contexto socio-cultural. Acto que se inicia con la relación entre dos sujetos, y se patentiza con la interacción de los diferentes grupos humanos hasta convertirse también en un proceso social.

La comunicación como proceso individual o colectivo es dinámica. Se inicia en un punto a veces imperceptible y va hacia adelante. Como todo proceso, no es estática, no descansa y se halla en movimiento continuo, de tal forma que sus elementos se complementan e interactúan, es decir, cada uno de ellos influye sobre los demás. Esto porque la persona no sólo se comunica a través del habla, sino también por medio de otros lenguajes: visual, gestual, sonoro, etc.; y porque además de comunicar ideas, comunica sentimientos y estados de ánimo.

Por eso la comunicación trasciende el acto mismo de informar. En cualquier diccionario básico general, es posible comenzar a distinguir la diferencia entre ambos conceptos. En éste, informar se define como el acto de “*dar a alguien noticia de alguna cosa*”, mientras comunicar es “*hacer partícipe a otra persona o cosa de algo*”⁷. El primer concepto entonces se relaciona con el depósito unidireccional del mensaje del emisor hacia el receptor. El segundo, implica una acción de compartir, de hacer común el mensaje, lo cual le otorga al emisor y receptor el carácter de interlocutores en reciprocidad.

Los teóricos de la comunicación, por su parte, evidencian la diferencia entre ambos

⁶ En todo este capítulo no se establece diferencia alguna al utilizar los conceptos de persona, sujeto, ser humano e individuo (aunque este último sea sólo utilizado por los autores de referencia). Aunque sí es importante establecer su igualdad como entes activos en la construcción de sí mismos y de la sociedad.

⁷ *El Pequeño Larousse Ilustrado*, Colombia, 1999, pp. 556 y 270 respectivamente.

elementos. Antonio Pasquali, uno de los más calificados especialistas latinoamericanos en el campo de la Teoría de la comunicación, comenta al respecto: *“Por información debe entenderse todo proceso de envío unidireccional o bidireccional de información-orden a receptores predispuestos para una descodificación-interpretación excluyente, y para desencadenar respuestas preprogramadas”*⁸. Lo cual dista de ser comunicación, pues ésta –dice– *“es la relación comunitaria humana consistente en la emisión-recepción de mensajes entre interlocutores en estado total de reciprocidad, siendo por ello un factor esencial de convivencia y un elemento determinante de las formas que asume la sociabilidad del hombre”*⁹.

De ahí que aunque toda comunicación implica la existencia de información, no toda ella genera y produce comunicación, ni de hecho es sinónimo de la misma. En la mayoría de los casos, y ante una sociedad deshumanizada, lo que la información genera en realidad es incomunicación, pues no se logra una libre interacción de sujetos en condiciones de igualdad y reciprocidad, sino más bien una relación degradada, *“convirtiendo el mensaje en información-orden y al perceptor en un ente causado o condicionado a la respuesta estandarizada”*¹⁰. No existe el diálogo que retroalimenta al hacer común el mensaje, sino el monólogo impuesto de la verticalidad, la asimetría y la dominación.

De hecho, la sociedad actual se distingue por el establecimiento de relaciones sociales basadas en la información, de tal forma que la comunicación es fácilmente confundida y sustituida por ésta. Incluso se ha convertido en pieza clave para la consolidación y desarrollo de sistemas económicos, políticos, culturales y sociales basados en el individualismo, la imposición, el abuso del poder, la competencia, la enajenación y la apatía, como el neoliberalismo.

⁸ Antonio Pasquali, *Comprender la comunicación*, Venezuela, 1990, p. 50. Las cursivas son del autor.

⁹ *IBID*, p. 51. Las cursivas son del autor.

¹⁰ *IBID*, p. 53.

A pesar de ello, también existen espacios físicos y temporales, casi todos cotidianos o concretos¹¹, que han logrado mantenerse, en mayor o menor grado, sobre el principio de la comunicación, obteniendo el fortalecimiento de la persona, la familia y la comunidad. Siempre y cuando esto se refleje en las bases éticas y sociales del diálogo, la simetría y la libertad, necesarias para la comunicación.

El diálogo define a la acción comunicativa debido a su capacidad de relacionar, mediante la comprensión y la apertura, a dos o más sujetos o posturas distintas. Es decir, en el diálogo, emisor y receptor tienen un objetivo común capaz de relacionar incluso ideas antagónicas: el conocimiento y enriquecimiento mutuo. Por este objetivo común, relacionado a su vez por la empatía¹², emisor y receptor, al compartir, se comunican.

Incluso la apertura trasladada al receptor al ámbito de escucha y no sólo de oyente¹³, ya que permite una identificación y apropiación del mensaje. Si mediara la enajenación, emisor y receptor se limitarían nuevamente a la simple transmisión y recepción de mensajes: “<<El diálogo es una relación horizontal de A con B. Nace de una matriz crítica y genera criticidad. Cuando los dos polos del diálogo se ligan así, con amor, con esperanza, con fe el uno en el otro, se hacen críticos en la búsqueda común de algo. Sólo ahí hay comunicación. Sólo el diálogo comunica>>”¹⁴.

¹¹ No toda relación humana actual está totalmente invadida por la incomunicación. Debido a la esencia contradictoria de la naturaleza humana (un camino constante entre el “bien” y el “mal”), así como a las contradicciones propias de los sistemas sociales, económicos y políticos, la existencia de relaciones basadas en la comunicación es posible, aunque no sea total ni generalizada. Estos momentos se generan en la vida cotidiana y suelen repercutir en un contexto más amplio (comunidad, estado, país, etc.), tal como sucede en algunas comunidades indígenas chiapanecas, en las CEB (Comunidades Eclesiales de Base) de la Teología de la Liberación o en una gran cantidad de núcleos familiares a lo largo de todo el mundo.

¹² Por empatía se entiende la capacidad que tiene el sujeto para identificarse y compartir las emociones o sentimientos ajenos. La percepción del estado de ánimo de otra persona o grupo tiene lugar por analogía con las emociones o sentimientos, por haber experimentado esa misma situación o tener conocimiento del mismo. Es decir, para lograr la empatía no se requiere una igualdad de sujetos sino la identificación por causa o conocimiento. Asimismo, la empatía se diferencia de la simpatía en que aquella sitúa la fusión afectiva a un nivel más intenso. Etimológicamente, la palabra empatía viene de las palabras “en”: dentro y “patos”: sentimiento (información obtenida de diferentes fuentes acerca de comunicación interpersonal e intercultural, como los textos de John Powell, Manuel Marroquín y Miquel Rodrigo. Ver obras consultadas). Más adelante se proporcionarán otros detalles al respecto.

¹³ En el estudio de la comunicación y la psicología así como de otras ciencias sociales, se ha diferenciado el significado entre escuchar y oír, sobre todo en su aplicación en la práctica. Para escuchar se requiere no sólo la integración de un sentido físico (el auditivo), sino también de la empatía y de la entrega total de la persona misma. Oír, por su parte, se limita y reduce a lo físico. Por eso es más fácil oír que establecer una verdadera escucha, pues esto último lleva al compromiso

¹⁴ Palabras de Paulo Freire, citadas en Mario Kaplún, *Una pedagogía de la comunicación*, España, 1998, p. 60.

De hecho, la aptitud de hablar y escuchar al otro no conlleva la renuncia a las propias ideas, creencias o sentimientos, sino a su interrelación y enriquecimiento, aún ante la necesidad irrestricta de la argumentación, la crítica y el debate. El diálogo es, entonces, un factor de entendimiento de lo que es el otro, y de autoconocimiento de nosotros mismos en comunidad.

Por eso todo diálogo constructivo se basa en la simetría o la igualdad, misma que va más allá de lo homogéneo, de lo exacto o idéntico. En el acto comunicativo la igualdad se inicia al tener las mismas posibilidades de comunicar; es decir, de ser emisor y receptor a la vez, y se desarrolla cuando ambos, a partir de un código y canal adecuados a sus necesidades y características propias, se establecen sobre un contexto que permite su desarrollo pleno en libertad.

En la situación actual la incomunicación está relacionada con la desigualdad en las condiciones materiales, pues éstas han logrado consolidarse como un elemento que imposibilita las relaciones comunicativas dialógicas y libres:

“El cumplimiento de la ley de bivalencia (...) en la comunicación, esto es, que todo emisor pueda convertirse en receptor y todo receptor en emisor, sólo es posible cuando el proceso comunicativo, de carácter dialógico, <<se asienta en un esquema de relaciones simétricas, en una paridad de condiciones>> que respete la existencia de sujetos pares. Un contexto histórico social que no ofrezca esa ‘paridad de condiciones’ conduce a una comunicación distorsionada debido a relaciones de dominio o a comportamientos estratégicos que dicho contexto favorece”¹⁵.

La igualdad en el acto comunicativo, por consecuencia, no implica la uniformidad de los sujetos, sino el respeto a la diferencia sobre la base de la universalidad de la condición humana y del valor irrestricto de ésta. Es posible la coexistencia de sujetos diferentes en credo, lengua o cultura, mientras en ambos exista la disponibilidad de aprender y reconocerse en el otro.

¹⁵ Manuel Corral, *Comunicación y ejercicio utópico en América Latina*, México, 1999, p. 45.

Concebida así la comunicación, emisor y perceptor¹⁶ se convierten en sujetos activos constructores de éste proceso. El emisor ya no es el poseedor absoluto del mensaje, sino el sujeto que inicia el acto de comunicación a partir de un contexto socio-cultural donde él y el perceptor se relacionan en un ámbito de igualdad. Esto implica un mayor acercamiento y comprensión de la realidad del sujeto perceptor al que se le envía y comparte (no deposita) el mensaje, con el fin de lograr una interacción entre ambos a partir de la empatía, y un enriquecimiento no sólo del mensaje, sino también de su ser mismo.

Por su parte, el perceptor pierde su carácter de depositario y se convierte también en sujeto activo enriquecedor de la relación comunicativa, y con ello del mensaje. Al partir de una relación igualitaria, ahora el perceptor puede ser emisor, y viceversa. Se establece así una auténtica acción recíproca. *“en que cada interlocutor habla y es escuchado, recibe y emite en condiciones de igualdad”*¹⁷.

En este sentido emisor y perceptor amplían el contexto, y lo desligan de ser un lugar físico. Se le sitúa como un espacio humano, igualitario y recíproco, necesario para el establecimiento de relaciones comunicativas dialógicas, simétricas y libres. A nivel socio-histórico, sin embargo, requiere una igualdad materializada en mejores condiciones de vida: *“Un contexto de **simetría social** en el que los individuos involucrados tengan las mismas oportunidades para interactuar o coparticipar **libremente**”*¹⁸.

Por eso en toda relación comunicativa, emisor y perceptor son interdependientes¹⁹; es decir, uno afecta al otro. Si ambos son sujetos activos y se encuentran presentes en un mismo contexto, quiere decir que su interdependencia remite, además de un código y

¹⁶ Aunque algunos de los autores citados utilizan el término de receptor para referirse también al perceptor, en el presente trabajo de tesis sí se conciben diferencias, ya que el término perceptor está relacionado al sujeto activo, que no sólo recibe el mensaje (como el receptor), sino que además se lo apropia y enriquece, hasta convertirse en un ser dinámico y creativo.

¹⁷ Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p. 47. Las cursivas son del autor.

¹⁸ *IBID*, 46.

¹⁹ La interdependencia puede ser definida como dependencia recíproca o mutua (David Berlo, *El proceso de la comunicación*, México, 1992).

canal comunes y adecuados, del mensaje, objeto del intercambio y la reciprocidad. Al compartir el mensaje, emisor y receptor se afectan mutuamente. En la relación comunicativa, a diferencia del acto informativo, la finalidad de esta afectación es ser productiva, aportar y enriquecer al emisor-receptor del mensaje. Por eso la comunicación es un proceso, que por asumir esta característica, implica un desarrollo y evolución constantes de los sujetos, así como de la relación misma.

Sin embargo, la interdependencia entre ambos, establecida sobre la base de la reciprocidad humana, se instaura sólo a través del respeto al otro. La interdependencia, entonces, es posible siempre y cuando se dé el respeto a la alteridad²⁰, y mientras se propicie la libertad de todos los implicados en el proceso.

Todo acto comunicativo basado en el diálogo y la igualdad, y por medio de éstas en el respeto a la alteridad del otro, rompe con las limitantes que inhiben la libertad de los sujetos para actuar y compartirse, aunque dadas las condiciones sociales, sea tan sólo relativa y no se realice plenamente. La relación misma genera libertad en su seno; *“permite a todos el intercambio, la reciprocidad, la coparticipación para pensar, hablar y actuar con **libertad**”*²¹, al ser expresión concreta de sujetos autónomos:

*“Toda relación dialógica y simétrica comporta, por ello, una actitud ética: el reconocimiento del otro como ente autónomo y, por tanto, no subsumible ni aniquilable, portador de una carga de dignidad, saberes, sentimientos, habilidades, expectativas y aspiraciones que juegan el papel de mediaciones vinculantes en la medida en que a partir de ellas busca construir conjuntamente, con el otro, algo nuevo, diferente”*²².

Con todo, la libertad no sólo se reduce a este momento, también busca ser una relación que lleve a la liberación de la persona y la sociedad. Este es el segundo sentido que adquiere la libertad en el acto comunicativo, y ha sido su principal reto. No es posible

²⁰ Por alteridad se entiende la cualidad o características de lo que es otro. Aquello que diferencia a un ser humano de los demás (más allá de su condición física), así como aquellos rasgos que hacen que las personas pertenecientes a un grupo humano se sientan iguales culturalmente; su identidad personal y cultural (Información obtenida de diferentes fuentes acerca de la comunicación en general, como los textos de Manuel Corral y Antonio Pasquali. Ver obras consultadas).

²¹ Manuel Corral, *Op Cit.*, p. 43.

²² IBID, p. 45.

la libertad sin liberación, ni la liberación sin libertad.

El diálogo, la simetría y la libertad, repercuten y dignifican el valor de los elementos comunicativos y de las relaciones humanas, ejes esenciales del desarrollo óptimo de la sociedad. Por eso es que inciden directamente en ella.

Para las comunidades indígenas, el establecimiento de una comunicación basada en el diálogo, la simetría y la igualdad, confluye y se potencia, al menos en principio, con sus concepciones milenarias *indias* acerca de la libertad, la democracia y la justicia, que rigen su vida y pensar. En ellas, la libertad está relacionada con la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas y de los propios individuos al interior de la comunidad. Es la capacidad de decidirse, de trazar su propio camino con responsabilidad. En nada afecta a la comunión y a la unidad, ya que esa manera de conducirse sólo es entendida a partir de la relación con el otro, del respeto a la dignidad de la persona y a su ser social. No son un grupo de individuos asociados, sino un cuerpo común con diferentes funciones.

La democracia indígena, por su parte, es una forma de gobierno y un modo de vida que rige las relaciones sociales bajo el *sentido de comunitariedad*²³. Apegado a los conceptos de justicia y libertad, porque la incluyen y se incluyen en ella, la democracia “*es el respeto a la persona en comunidad, (...) en su libertad y en el marco de la cosmovisión común que exige lo cabal, lo justo, para todos y para cada uno*”²⁴. Es el espacio donde las diferencias se unen para decidir la vida comunitaria y personal. Es el respeto a la soberanía de la persona y de la comunidad, a su capacidad para trazar su destino. La democracia es el *nosotros* como sujeto del *consenso orgánico*²⁵.

²³ Más adelante se hablará de este sentido.

²⁴ Ricardo Robles O. (misionero de la Tarahumara), “El Óbolo de los Pueblos Indios para el tercer milenio”, publicado en <http://www.sjsocial.org/crt/christus.html>, México, 1999, p. 9.

²⁵ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, 2002, p. 77.

Finalmente, el concepto de justicia entre los indígenas, en la práctica está apegado al de la verdad y la igualdad. La luz de la verdad marca los lineamientos a través de los cuales la comunidad y el individuo deben actuar, y la igualdad, establece un parámetro para la impartición de justicia y equilibra las relaciones y servicios dentro de la comunidad. En los pueblos indígenas, *“la concepción misma de justicia es muy otra, se apega más a la etimología de la palabra, lo que es justo, lo que ajusta, lo cabal. Desde ahí que vivan en un sistema para la igualdad, para que a todos se mida con la misma medida, para ser hermanos. Por eso la (...) finalidad fundamental de toda justicia es la reconciliación, la reintegración del trasgresor a la vida comunitaria en alegría”*²⁶.

En todos estas concepciones se manifiesta la comunicación dialógica, simétrica y libre, en la vivencia de la comunidad.

1. 1. 2 Comunicación y sociedad.

La comunicación es un factor esencial e inherente a la convivencia humana; condición indispensable para la formación y desarrollo de toda estructura social. El término comunicación hace referencia a un intercambio y participación entre sujetos que al comunicarse inciden en el conjunto de relaciones sociales y en su contexto particular. En este sentido, toda relación humana se desarrolla paralelamente al acto de comunicar, generándose una relación igualitaria de interdependencia.

Resulta vano intentar distinguir la fuente de una relación con tales características, sobre todo tomando en cuenta que el ser humano, desde sus orígenes, se ha desarrollado a partir de la conformación de grupos, y pese a la carencia del habla, ha buscado y encontrado formas de comunicarse, por medio de otros lenguajes no verbales.

Lo que sí es un hecho es que ahí donde hay comunicación, existe estructura social y viceversa²⁷. Ésta *“aparece en el instante mismo en que la estructura social comienza a*

²⁶ Ricardo Robles O., *Op. Cit.*, p. 3.

²⁷ Esta relación es interdependiente, aún en los casos donde la comunicación ha sido degradada.

configurarse, justo como su esencial ingrediente estructural²⁸. La comunicación, entonces, se engloba en la totalidad de los planos que configuran la vida humana a nivel personal y colectivo: *“Para que el hombre alcance su condición de ‘animal político’ (esto es, de ser conviviente en una ‘polis’ o ciudad), el requisito es que ponga en acto o en práctica su virtualidad comunicativa, o posibilidad de saber-del-otro y de hacer saber de él”*²⁹.

En este sentido, la estructura social descansa en los modos de comunicación, pero a su vez se hace patente en ellos. La comunicación y la estructura social se determinan mutuamente. Los sistemas sociales se producen a través de la comunicación, pero *“una vez que se ha desarrollado un sistema social, éste determina la comunicación de sus miembros. Los sistemas sociales afectan el cómo, el por qué, para quién y de quién, y con qué efectos se produce la comunicación”*³⁰. Es decir, paralelamente a la producción de los sistemas sociales, se produce el tipo de “comunicación” (o incomunicación) acordes a ellos, y es por medio de ésta que se logra la existencia de la sociedad.

Ahora bien. Si entre sociedad y comunicación se establece una relación inherente en sí misma, mayor es el grado de interdependencia entre comunicación y comunidad, entendida ésta como una forma específica de vivir en sociedad que amplía la capacidad comunicativa de sus miembros.

La sociedad es una entidad general que abarca a aquellos sistemas o conjuntos de relaciones establecidos entre los sujetos y grupos con intereses asociados, con la finalidad de constituir cierto tipo de colectividad estructurada en campos definidos de actuación, logrando establecerse en grupos permanentes de personas, pueblos o naciones, relacionados bajo leyes comunes que mantienen al todo en cierto grado de armonía colectiva.

²⁸ Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p. 43.

²⁹ *IBID*, p. 44.

³⁰ David K. Berlo, *Op. Cit.*, p. 112. Se cita a David Berlo únicamente por su coincidencia con los otros autores en este punto.

La comunidad, por su parte, se constituye como un tipo de organización social cuyos miembros se unen para participar en objetivos comunes, mismos que trascienden e integran a los particulares al identificar los intereses de la persona con los de conjunto. Al establecer objetivos comunes, la relación entre sus miembros tiende a impulsar la acción comunicativa, siempre y cuando se fortalezca el diálogo, la igualdad y la libertad. *“Sus miembros están ligados entre sí como personas totales antes que como individuos fragmentarios”*³¹.

La estrecha inherencia entre comunicación y comunidad, se descubre incluso a nivel etimológico:

*“El vocablo comunicación procede directamente del latín **communis** = común (del prefijo **cum** = con y del verbo **munio** = construir): el verbo latino correspondiente es **comunicare** = hacer común, juntar, compartir, comulgar. Un significado más explícito tiene el verbo griego **koinooneo** = tener en común, formar comunidad, participar, asociarse, estar en relación íntima con, comunicar. **Comunicare** y **koinooneo** hacen referencia, respectivamente, a la *comunitas* y a la **koinon**α = comunidad, fuera de la cual no podía realizarse la acción implicada en el verbo”*³².

Incluso en castellano el radical “comun” es compartido por los dos términos. Si se está en comunidad es porque se pone algo en común a través de la comunicación: *“<<poner en común>> derechos y deberes, bienes y servicios, creencias y formas de vida (todo lo que constituye la esencia de la convivencia, de la comunidad y la sociabilidad humanas), pasa por la capacidad previa de comunicarse y depende del modo, forma y condiciones de dicha comunicación”*³³.

De esta forma, la comunicación aparece en el instante mismo ahí donde se genera comunidad. No puede haber comunidad sin el proceso de la comunicación, *“pero tampoco puede haber comunicación plena sin un lugar social que permita a los individuos el despliegue de sus potencialidades comunicativas. Comunidad y comunicación, pero*

³¹ Fritz Pappenheim, *La enajenación del hombre moderno*, México, 1965, p. 82. En este libro el autor ofrece un análisis del libro de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. De este texto se toman las ideas de la diferencia entre sociedad y comunidad.

³² Manuel Corral, *Comunicación popular y necesidades radicales*, México, 1988, p. 29.

³³ Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p. 44.

*también a la inversa, se exigen mutuamente*³⁴.

Al igual que la comunicación, la comunidad, al velar por los intereses de conjunto, debe propiciar relaciones dialógicas, simétricas y libres. Sin estos valores éticos puestos en práctica, la comunidad pierde objetivo y razón de ser; y sin ellos, la comunicación no es posible en sus exigencias más profundas:

*“Sólo hay verdadera ‘comunidad’ (ni copresencia de individuos incomunicados ni dependencia inducida de unos respecto a otros) en plena relación abierta, bilateral, de equilibrada y recíproca influencia, formando un compuesto así mantenido por la concomitante voluntad de todos sus miembros. Sólo hay genuina ‘comunicación’ (ni coexistencia de mensajes sin réplica, ni información unilateral), en pleno ejercicio del diálogo, del libre intercambio de mensajes, de un libre acceso y participación, en un estado de absoluta reciprocidad e intercambiabilidad entre emisor y receptor*³⁵.

Al trascender los límites de la dependencia, transformándola en interdependencia en la que simultáneamente todo emisor es receptor a la vez, comunidad y comunicación potencian las relaciones humanas dialógicas, simétricas y libres, sobre la base de la reciprocidad y el respeto, y ante el descubrimiento de sí mismos y el reconocimiento del otro.

Los términos comunicación y comunidad se refieren, por lo tanto, a un intercambio y participación vinculantes que hacen del hombre un conjunto de relaciones sociales dialógicas, simétricas y libres.

*“La verdadera comunicación (...) no está dada por un emisor que habla y un receptor que escucha, sino por dos o más seres o comunidades humanas que intercambian y comparten experiencias, conocimientos, sentimientos (...) Es a través de ese proceso de intercambio como los seres humanos establecen relaciones entre sí y pasan de la existencia individual aislada a la existencia social comunitaria*³⁶.

En la actualidad, la relación entre comunicación y sociedad-comunidad, aún cuando es visible, tiende a ser poco considerada por el investigador o estudioso social, e

³⁴ Manuel Corral, *Comunicación y ejercicio utópico en América Latina*, p. 47.

³⁵ Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p. 89.

³⁶ Mario Kaplún, *Op. Cit.*, p. 64.

inclusive por el ser humano mismo. Se le ha dejado de entender como un factor de cambio social y un elemento presente y actuante en el desarrollo de la historia.

Esta patología, que impide detener la mirada en una relación tan nítida, se encuentra ligada a la degradación misma de la sociedad. La conformación de sistemas económicos, políticos, sociales y culturales que propugnan y exaltan el valor del individualismo y el rompimiento de la necesidad humana de *sentido comunitario*, sobre las bases de la desigualdad, la injusticia y la opresión, permite una especie de enajenación social incapaz de relacionar el conocimiento de uno mismo con el reconocimiento a través de un otro.

El intercambio en las relaciones humanas, y por ende comunicativas, como aquí se ha venido diciendo, requiere de cambios radicales en la sociedad. Y sin la mejora en las relaciones comunicativas a nivel individual y colectivo, que implican relaciones entre diferentes formas de pensar, vivir, sentir y concebir el mundo, la sociedad estará destinada a un rompimiento con su ser mismo, con su ser comunidad.

En las comunidades indígenas, y en ello insiste -y rescata- la Teología India, se encuentra muy presente la relación vida-comunidad, por una profunda experiencia cotidiana del *sentido comunitario (de comunitariedad)* o *nosótrico*³⁷, como norma de vida y principio organizador del pensar y actuar personal y colectivo. No es punto de partida, sino algo que lo trasciende y está en todo.

³⁷ También suele llamarse *sentido nosótrico* para dar a entender que entre los indígenas el eje paradigmático que rige su actuar y filosofía es el *nosotros*, el cual representa un principio organizativo de la lengua y de la realidad extralingüística: organización política, educación, justicia, etc. (Carlos Lenkersdorf, *Op. Cit.*). Con todo, al hablar de *comunitariedad*, no se pretende afirmar ni sugerir que este elemento por sí mismo se esté realizando en su totalidad o en la totalidad de las comunidades indígenas. Sin embargo, no deja de estar presente en ellas, aún con sus limitantes. El *sentido comunitario*, al menos en las comunidades indígenas, tiene como sus principales elementos la pluralidad, el antimonismo, la diversidad y la complementariedad. En la pluralidad, el indígena se sabe y se vive en calidad de elemento integral de un conjunto orgánico múltiple. Esta característica hace que el indígena nunca se conciba como un ente enajenado e individualista, sino como parte de un conjunto social bajo el cual construye su pensamiento y forma de vida. No en un todo homogéneo, sino más bien en la formación de sujetos distintos forjados en la igualdad. Esta convivencia en la pluralidad y diversidad los hace ser más flexibles en las relaciones personales de dar y recibir. Por eso su ser es complementario; vive para él y su comunidad, quien lo forja en la solidaridad con el otro como parte de una actitud hacia uno mismo. Desde que nace tiene una responsabilidad social (Carlos Lenkersdorf, *Op. Cit.*).

Concebir la vida en comunidad, de acuerdo a las cosmovisiones milenarias, es forjarla en solidaridad, justicia, igualdad, democracia, fraternidad y libertad, como proyecto de vida integral. Por lo tanto, también es en la comunidad indígena donde se rescata el valor de la comunicación dialógica, simétrica y libre, aún en el silencio: *“La comunicación es el fundamento de la comunidad (...) Sólo hay verdadera comunicación en caso de auténtica acción recíproca entre agente y paciente, en que cada interlocutor habla y es escuchado, recibe y emite en condiciones de igualdad”*³⁸. Estar en comunidad para el indígena es hacer común, en condiciones de igualdad, la vida con sus diarias esperanzas, luchas y anhelos: en las comunidades indígenas *“las relaciones sociales son horizontales y no verticales, no son autoritarias ni impositivas, sino complementarias entre iguales que se respetan mutuamente”*³⁹.

El *sentido comunitario* potencia el vivir de una forma de comunicación, que permite una mayor integración de sus componentes al tejido social y fortalece el crecimiento del sujeto a partir de su libertad y de la igualdad en sus respectivas funciones⁴⁰. A esto se debe también mucho del éxito en el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

1. 1. 3 *Comunicación y movimientos sociales libertarios*⁴¹.

³⁸ Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p. 47.

³⁹ Carlos Lenkersdorf, *Op. Cit.*, p. 129. Se vuelve a insistir, estas afirmaciones no implican una generalización o desarrollo pleno.

⁴⁰ Aunque algunos usos y costumbres indígenas van en contra de este *sentido comunitario* dirigido a la libertad, la justicia, la igualdad y la democracia (como el trato hacia las mujeres), en muchos otros –los más-, se le respeta. Incluso con el transcurrir de los años se han modificado usos y costumbres que afectan la dignidad humana, como es el caso de la libre elección de cónyuge por parte de la mujer.

⁴¹ De acuerdo al tema de tesis, se entiende por movimiento social, como su nombre lo indica, a aquel conjunto de acontecimientos y acciones sociales (e históricas) de un grupo o sector de la sociedad (amplio o reducido), tendientes a la transformación de ésta, y que incide en sus sistemas económicos, políticos y culturales. Es decir, que no sólo se caracteriza por su inconformidad hacia una determinada situación o persona(s), sino que también lo es por manifestar su búsqueda de cambio, desde sus diferentes instrumentos y objetivos de lucha. De manera particular, dicha transformación está relacionada con la búsqueda de una sociedad justa, libre e igualitaria que permita el desarrollo integral de la humanidad, en su identidad. Esto define al movimiento social como un proceso dirigido hacia una utopía u objetivo final, aunque de hecho algunas de sus premisas más concretas ya se realicen, pues su presencia misma genera situaciones de cambio (Jean Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*. Ver obras consultadas). Ello no implica que todo movimiento social busque y esté basado en relaciones dialógicas, simétricas y libres; no así en nuestro objeto de estudio. Para el caso particular de comunicación y movimientos sociales libertarios relacionados con el objeto de estudio de la tesis, hubo un acercamiento a la corriente latinoamericanista, como Antonio Pasquali y Manuel Corral (ver obras consultadas), quienes han dedicado una parte muy considerable de sus análisis a este punto.

La historia de la humanidad se ha definido por la existencia de movimientos sociales libertarios que inciden en la estructura de la sociedad, y por ende en sus relaciones comunicativas. La correspondencia entre comunicación y movimientos sociales libertarios se da en el momento en que estos últimos generan e impulsan relaciones simétricas, dialógicas y libres, afectando con ello al conjunto social.

En la mayoría de los casos, dicha afectación se inicia en la *vida cotidiana* o en contextos muy particulares, que sin embargo, afectan en mayor o menor grado el tejido social. Es decir, no todo movimiento social libertario se caracteriza a partir de su magnitud, sino por su aportación e incidencia en la transformación de la sociedad, por muy pequeña que ésta sea. Los movimientos sociales libertarios acontecidos en los diferentes países de América Latina desde la década de los cincuenta, incluido México, aún cuando se desarrollaron en lugares geográficos específicos, influyeron directa o indirectamente en otras culturas y países, precisamente por su interrelación con el conjunto social.

En el caso del EZLN, éste es parte de un movimiento histórico-social más extenso, en el que se incluye. Sus orígenes, en este sentido, no datan sólo de la aparición de las Fuerzas de Liberación Nacional en el norte de la República Mexicana (Monterrey) en 1969, sino que se inscribe en un proceso histórico nacional y mundial, iniciado principalmente durante la década de los cincuenta con el triunfo aparente del “socialismo”, y fortalecido en México en los sesenta con la aparición de organizaciones sociales de izquierda y organizaciones armadas como el Movimiento Revolucionario del Pueblo, el Partido de los Pobres, la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria, el Frente Urbano Zapatista, el Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo, el Movimiento y la Liga Comunista 23 de Septiembre, el Frente Revolucionario del Pueblo y las Fuerzas Armadas de Liberación, entre otros; además de aquellos movimientos sociales como el

estudiantil en 1968 y el de los médicos en 1964. Lo mismo sucedió en el aspecto local en Chiapas y muy particularmente en las comunidades indígenas pertenecientes a la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

De hecho, el trabajo pastoral de ésta no fue un caso único o una “anomalía” dentro del conjunto social, sino parte de un proceso, de un movimiento socioreligioso a su vez más amplio, cuyos ejes principales fueron la Teología de la Liberación y la Teología India, corrientes teológicas impulsadas desde finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, que propugnaban –y propugnan- por la liberación humana e histórica para la salvación y el advenimiento del Reino de Dios, desde el rescate y reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas, en el caso de la segunda. Sin ambos elementos teológicos es imposible entender o concebir el trabajo pastoral de toda esta Diócesis y su impacto social.

Incluso, el influjo de los movimientos sociales va más allá de un espacio físico o temporal, al incorporarse en el interior mismo de las estructuras sociales; alcanza a toda una cultura, no sólo en sus sistemas económicos y políticos, sino además en sus formas de entender y concebir al mundo y la naturaleza en él. En todos estos momentos se ejerce acción comunicativa.

En las comunidades indígenas chiapanecas, y especialmente aquellas integradas a la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, el trabajo pastoral iniciado en la década de los sesenta, aunado a las crisis económicas, políticas y sociales, al proceso de formación y organización sociopolítica indígena y a la *sabiduría india*⁴² hecha práctica desde hacía ya muchos siglos, contribuyó al surgimiento y consolidación de un movimiento social que,

⁴² Con el apoyo de la Teología India, por *sabiduría india* se entiende el conjunto de las formas o maneras de concebir, pensar y actuar en el mundo de los pueblos autóctonos, para expresar sus valores éticos y morales en todos los aspectos de su vida, principalmente a través de su fe. La cosmovisión y cultura de los pueblos indios y los conceptos –éticos y morales- claves para el desarrollo de su vida personal y colectiva como el *sentido de comunitariedad*, la justicia, la libertad, la democracia y la religiosidad popular, que dieron un gran aporte al trabajo pastoral de la Diócesis y al propio EZLN (Información obtenida de diversas fuentes, como los textos de Bartolomé Carrasco y Manuel Arias Montes, Manuel Marzal, Mardonio Morales, Eleazar López y Ricardo Robles. Ver obras consultadas).

generado en y desde la *vida cotidiana*, repercutió en su cultura y dio por consecuencia la creación del EZLN, el cual es producto de este proceso más amplio que lo trasciende, por ser tan sólo una parte de él. Nunca debe menospreciarse el impacto provocado por los movimientos sociales, aún por menores que parezcan.

En América Latina, los movimientos sociales libertarios se han caracterizado por tener como causa sistemas económicos y políticos injustos, productores de sufrimiento, pobreza y muerte para la gran mayoría de sus habitantes. Esta situación, presente hoy día, se basa en la promoción de la desigualdad, la apatía y la opresión entre los hombres, favoreciendo así la incomunicación, propia de sus intereses. Así como la comunicación influye positivamente en la sociedad, de la misma manera la incomunicación la degrada, al introyectarse no sólo en las colectividades y sus diferentes culturas, sino en el pensamiento y actuar de cada persona. Toda sociedad autoritaria e injusta se comunica a sí misma, y con ello se reduce y empobrece.

Dada la situación actual, la relación intrínseca entre comunicación y movimientos sociales libertarios parte del modo a través del cual éstos influyen en los grupos humanos. El movimiento social es el medio posible para la construcción de relaciones sociales y comunicativas dialógicas, simétricas y libres. Sólo con la transformación de la sociedad hacia la liberación, es posible generar paralelamente una revolución comunicativa:

“La reivindicación de una comunicación auténtica, es decir, dialógica, simétrica, igualitaria y libre constituye un desafío tan grande que requiere necesariamente la transformación total de la sociedad en la que se desenvuelve (...) Para pensar en una auténtica comunicación hay que pensar necesariamente en una revolución de carácter radical, que no sólo presuponga la necesidad de una revolución política, sino que la entienda como un momento dentro de una revolución total, integral que revolucione las formas de vida de los hombres”⁴³.

Los movimientos sociales libertarios han significado una búsqueda constante de nuevos modos de asociación, convivencia y relaciones humanas, contribuyendo con ello a la construcción de una comunicación auténtica, a la par de representarse como ejes de

⁴³ Manuel Corral, *Comunicación popular y necesidades radicales*, p. 10. Las cursivas son del autor.

resistencia ante todo aquello que se le opone. Desde siempre van aprendiendo a construir y vivir la democracia en sus propias prácticas participativas, en pleno reconocimiento y ejercicio de la autonomía. Acciones que se generan e impactan en la *vida cotidiana* y personal hasta trascenderlas, porque cuando

“esas prácticas, que forman a fin de cuentas la experiencia concreta del hombre de la calle, de la plaza, del hogar, van haciéndose conscientes; cuando su significado empieza a compartirse en la relación interindividual o grupal y a verbalizarse en las palabras propias de sus autores, se visualiza entonces que no son necesariamente alienadas ni alienantes; encierran todo un modo de ser, una cultura que no aflora porque no tiene los espacios requeridos para hacerlo. Pero cuando esos espacios aparecen y son aprovechados la situación se invierte”⁴⁴.

La transformación de la sociedad se inscribe, entonces, en la utopía por alcanzar una auténtica revolución integral que afecte pero que a su vez se alimente de las relaciones comunicativas dialógicas, simétricas y libres, impulsando en los grupos y sistemas sociales la vida en comunidad, a través de la reciprocidad y el respeto hacia uno mismo y el otro: *“<<En lo comunicable residen las posibilidades reales de una sociedad de reconocer sus propias necesidades, potencialidades y expectativas, esto es, de comprenderse a si misma>>”⁴⁵.*

Sin la comunicación, elemento inherente a la sociedad, los movimientos sociales libertarios carecerían de todo objetivo y razón de ser. No sólo deben fomentarla, sino además iniciarse con ella. Dejarla ser para ser ellos mismos, pues sin comunicación no hay sociedad ni vida comunitaria.

Aunque más tarde se hablará al respecto, es preciso indicar la importancia de la comunicación en el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas⁴⁶. Mediante la práctica de una evangelización inculturada y liberadora desde las culturas indígenas, y por el carácter comunitario propio de éstas, la comunicación dialógica,

⁴⁴ Manuel Corral, *Comunicación y ejercicio utópico en América Latina*, p.111.

⁴⁵ *IBID*, p. 53.

⁴⁶ Hasta 1993, pues el 1 de enero del siguiente año se da la aparición pública del EZLN (delimitación para el objeto de estudio de la presente tesis). Pero continuada durante los años posteriores, con todo y sus cambios, al menos hasta el retiro del obispo Samuel Ruíz García en el año 2000.

simétrica y libre fue factor importante en la transformación de la Iglesia y de la comunidad. La auténtica comunicación genera conciencia y actuar, ahí donde se producen estructuras opuestas a la dignidad del hombre.

Tanto en la Teología de la Liberación como en la Teología India, sustento teológico de la pastoral sancristobalense, el objetivo de la evangelización es la liberación y salvación de la humanidad, en *opción preferente por los pobres* e indígenas, y desde ellos. Sin comunicación es imposible la liberación. Y sólo a través de ésta, que es cambio en las relaciones y estructuras sociales, es posible hacer de la comunicación un valor universal que repercuta en la *vida cotidiana* y la trasciende.

1.2 Comunicación interpersonal, intercultural y popular -alternativa.

*1.2.1 Comunicación interpersonal*⁴⁷.

A lo largo de la vida el ser humano se constituye a partir de su relación con otros. Desde el vientre materno comienza a relacionarse con sus semejantes, y sobre todo con su madre. En ese momento inicia la configuración de su personalidad, y más adelante, ya en relación directa con su entorno, la estructuración de su “yo mismo”⁴⁸.

La idea del “yo mismo” no se pelea con la existencia misma de la sociedad, ni con las maneras comunicativas propias de las relaciones sociales. Todo lo contrario, el “yo mismo” se constituye en parte no sólo por las experiencias individuales, la genética y la esencia⁴⁹ que toda persona trae consigo, sino también por las relaciones establecidas con

⁴⁷ Como ya se indicó en el apartado anterior, hablar de la existencia de una comunicación interpersonal, que dada la situación actual está empobrecida o domesticada, no significa plantear su realización plena. La necesidad de hablar de utopías en esta tesis, tiene por objeto plantear la posibilidad de momentos históricos en donde se ha luchado por ellas, y en cierto sentido se les ha hecho presentes. Al hablar de utopías (no de utopismos) se asume la realidad conflictiva en ella, pero con toda potencialidad. Además, esta comunicación interpersonal, como se demostrará más adelante, aún con sus limitantes y fallas, estuvo presente en el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y las comunidades indígenas. Lo mismo basta aclarar para los dos temas posteriores: comunicación intercultural y popular-alternativa.

⁴⁸ “El ‘yo mismo’ incluiría un conjunto de características inherentes a la propia personalidad, que permanecen constantes a lo largo de nuestra vida, y que pueden ser consideradas parte de nosotros mismos, tanto en la actualidad como hace diez o veinte años. Es, por tanto, un núcleo o ‘constructo’, ciertamente, estable, pero rodeado de múltiples circunstancias cambiantes, que han constituido su ropaje y entorno a la largo de la propia historia” (Manuel Marroquín Pérez y Aurelio Villa Sánchez, *La comunicación interpersonal. Medición y estrategias para su desarrollo*, España, 1995, p. 91).

⁴⁹ La esencia se refiere a su ser mismo: a sus características propias físicas, emocionales y espirituales, que lo distinguen y diferencian de los otros seres humanos, de la naturaleza y su entorno (*IBID*).

otros seres humanos. El “yo mismo” tiene como su principal causal al “otro generalizado”, que le permite reconocerse como ser especial y único a partir de las semejanzas y diferencias. Este concepto logra incluso que se hagan inferencias y juicios sobre los demás o sobre determinadas situaciones, así como que se formen expectativas individuales y sociales, a través de la propia persona.

El elemento impulsor del “yo mismo” es la comunicación; por medio de la cual se va configurando hasta madurar relativamente algún día. Ésta le permite al sujeto conocerse y saber del otro para reconocerse a sí mismo; de ahí la necesidad de establecer relaciones comunicativas. El “yo mismo” sólo es en razón del “otro generalizado”, y ambos dependen de la acción comunicativa, factor esencial de la existencia humana y vehículo supremo de las estructuras sociales. La comunicación con nuestros semejantes es vital para constituirnos como seres humanos en proceso dinámico hacia la autorrealización de la persona y de la sociedad.

Por eso la comunicación interpersonal se establece como la fuente de todas las comunicaciones, pues *“no solamente [es] una de las dimensiones de la vida humana, sino la dimensión a través de la cual nos realizamos como seres humanos (...): <<la calidad de nuestras relaciones interpersonales determina quiénes hemos de llegar a ser como personas>>”*⁵⁰.

Las relaciones interpersonales comunicativas marcan el desarrollo del hombre, y lo definen para el resto de su vida. De ahí que emisor y receptor, en toda acción comunicativa, expresen algo de sí mismos: sentimientos, emociones, estados de ánimo, ideas, e incluso normas y valores sociales, aún inconscientemente. Todo con el objetivo de influir en el otro para, en el mejor de los casos, enriquecerse mutuamente.

Incluso suelen hacerlo a través de lenguajes no verbales, como los gestos y ademanes, en donde manifiestan pensamientos y formas de ser difíciles de traducir por el

⁵⁰ Manuel Marroquín Pérez y Aurelio Villa Sánchez, *Op. Cit.*, p. 21.

lenguaje hablado, o contrarias a éste. Es frecuente saber las verdaderas intenciones de una persona más por el lenguaje no verbal en ella presente, que por sus mensajes hablados.

Sin embargo, emisor y perceptor poseen cada uno ciertas habilidades, actitudes y conocimientos propios, originados por el sistema social y entorno cultural donde se desenvuelven. Éstos definirán sus reacciones e inquietudes al momento de relacionarse. La comunicación, en este sentido, *“representa un intento de reunir estos dos individuos, estos dos sistemas psicológicos”* por medio del mensaje basado en el diálogo; ambos son *“utilizados para llevar a cabo esta unión de los organismos”*⁵¹. Ningún ser humano sobre la faz de la tierra posee la verdad completa, pero la comunicación con sus semejantes lo acerca a una realidad mucho mayor de la verdad total.

Con todo, dos son las actitudes necesarias para el desarrollo pleno del diálogo: la apertura y receptividad:

*“La apertura hace referencia a la capacidad y actitud de la persona a comunicar sus propios pensamientos, emociones, sentimientos, ideas, etc., y manifestarlos expresamente a los demás. La receptividad [por su parte] hace referencia a la capacidad y actitud de la persona a recibir y atender expresamente la comunicación que los otros nos hacen de los sentimientos, ideas y opiniones que tienen hacia uno”*⁵².

Además, para lograr tal unión el diálogo debe ser dinámico y dinamizante, como ya se veía en párrafos anteriores. Dinámico porque al permitir el intercambio y la reciprocidad entre los sujetos, se vuelve un diálogo interactivo; dinamizante porque penetra en la interioridad y va hasta el centro del otro, al establecer relaciones libres y respetuosas de la alteridad de los hombres: *“El diálogo conduce a la visión de toda la persona, sin mutilaciones. El valor de la persona se aprecia en su totalidad. El dialogante sabe que la parte vale por el todo y no fragmenta la unidad del conjunto humano”*. *“En el diálogo está la perfecta compañía, el desarrollo de las personalidades y la eliminación completa de la*

⁵¹ David K. Berlo, *Op. Cit.*, 91. Se cita a David Berlo únicamente por su coincidencia con los otros autores en este punto.

⁵² *IBID*, p. 101.

soledad de los hombres”⁵³.

De hecho, en el diálogo emisor y perceptor entregan el don de sí mismos. Ambos, más allá de ser iniciadores o destinatarios activos de la comunicación, otorgan algo de sí en el mensaje. Emisor y perceptor son seres vivientes en la acción comunicativa, quienes con la entrega buscan complementarse. Cuando nos comunicamos, “*la posesión común que obtenemos es **nosotros mismos**. Mediante los actos con que compartimos nuestros sentimientos o nos comunicamos, conocemos y somos conocidos. El otro nos entrega el don de sí mismo, y nosotros le correspondemos con el don de nosotros mismos*”⁵⁴.

Al descubrir y entregar el don de uno mismo, emisor y perceptor están permitiendo el desarrollo pleno de su autorrealización:

*“Es importante que nos demos cuenta de que en nuestro interior hay un don y de que nosotros mismos somos dones. Si ofrecemos ese don como un acto de amor a través de nuestra autorrevelación sincera, no constituirá un lastre, sino que será el don incondicional de la **comunicación** (...) Al entregar ese don, estamos verdaderamente entregándonos a nosotros mismos. Es nuestro más valioso, y quizá nuestro único, don verdadero”*⁵⁵.

La verdadera comunicación es un libre intercambio de dones, motivados a su vez por el don esencial del amor⁵⁶. Y la presencia de este don sólo es real cuando, a pesar de ser distintos, los seres humanos trascienden su persona y van a la búsqueda no sólo de sí mismos, sino que también descubren en ello la figura de la persona amada, sus tendencias, deseos y gozos. El amor no prescinde de las propias satisfacciones, más bien las aumenta al encontrarse con otro. El amor cabal y maduro representa

*“la forma excelsa del **respeto por la alteridad** dentro de la interdependencia, pues en él se funden la reciprocidad simultánea del amplexo erótico y la generación dialogal y continua de ‘lo común’, la cura, la vecindad, el mirar considerado; en fin, el respeto por un otro al que se ama como un no alejarlo*

⁵³ Juan José Coronado, *La comunicación interpersonal más allá de la apariencia*, México, 1992, pp. 312 y 314 respectivamente.

⁵⁴ John Powell y Loretta Brady, *El verdadero yo: ¡en piel!*, España, 1996, p. 7.

⁵⁵ *IBID*, p. 29.

⁵⁶ Es conveniente señalar que el hablar en comunicación de sentimientos tales como el amor, no está reñido con su cientificidad, precisamente por ser una ciencia social y humana.

*en la indiferencia ni guardarle distancias de superioridad o de odio, ni cuidarlo morbosamente plagiando su personalidad. Así descansa el amor humano en la Comunicación óptima, en el verbo y el mensaje justos, en la equidistancia entre la Comunicación y la Información autoritaria*⁵⁷.

La degradación o fortalecimiento del amor, inhibe o expande la realización plena de la comunicación interpersonal. Por eso el amor es un sentimiento marcado por la práctica de la decisión y el compromiso, de otra forma sería sojuzgamiento y vacío: *“El empeño fundamental del amor es la comunicación, porque no cabe duda de que el amor es comunicación, pues ambos nos piden que compartamos con los demás generosamente la bondad singular y los dones únicos que poseemos; ambos nos piden que recibamos con agradecimiento la bondad que los demás comparten con nosotros*⁵⁸.

Sin embargo, el amor a los demás requiere de una dosis de amor hacia uno mismo. Porque la comunicación interpersonal nada es si no se incide y apoya en las relaciones intrapersonales, es decir, en el diálogo cognoscitivo que el ser humano sostiene consigo mismo. Para poder dar algo de sí, la persona necesita conocerse; si no sabe quién es, difícilmente podrá relacionarse en profundidad con otros: *“En la medida en que soy sensible y percibo mis propios sentimientos, en esa medida seré sensible a los sentimientos del otro. La percepción de mis propias experiencias y sensaciones, me capacitará para comprender las ajenas*⁵⁹.

Y aún más allá. La intracomunicación no sólo deberá estar basada en el autoconocimiento, sino sobre todo en la aceptación real de uno mismo, para dar fuerza a la identidad personal y colectiva. La comunicación interpersonal requiere de hombres y mujeres libres externa, pero también internamente.

Así, la conciencia de uno mismo facilita la apertura al otro mediante un proceso paralelo y admite la existencia de una relación interpersonal satisfactoria. *“Una*

⁵⁷ Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p.118.

⁵⁸ John Powell y Loretta Badry, *Op. Cit.*, p. 216.

⁵⁹ Manuel Marroquín Pérez y Aurelio Villa Sánchez, *Op. Cit.*, p. 57.

*comunicación interpersonal de tal altura tiene que comenzar por profundizar y asomarse al abismo de la propia interioridad, para desde ahí descubrir al otro y confirmarlo en su dignidad de ser humano*⁶⁰.

Con la empatía⁶¹ es posible tal interrelación. Sólo cuando ambos (emisor y perceptor) asumen el rol del otro al tiempo que asumen los propios, obtienen la integración de sí mismos. La empatía, por lo tanto, presupone una actitud de sensibilidad, entrega y compromiso, para ponerse en el lugar de la otra persona; ser capaz de entrar en su mundo perceptual, captando y viviendo la situación tal como él o ella la vive; significa dejar de lado temporalmente los puntos de vista y valores propios, para entrar en su mundo sin ideas preconcebidas.

Esta actitud no supone, evidentemente, la pérdida o carencia de opiniones, formas de ser o valores propios. Todo lo contrario, ambos pueden coexistir, si se desea comprender a la otra persona, mediante el conocimiento de uno mismo y la seguridad de no perderse al penetrar en un otro. Esta postura amplía la perspectiva del sujeto, y lo libera de prejuicios al admitir la posibilidad de otras alternativas y escenarios reales, de los cuales puede aprender. La empatía es una experiencia liberadora.

Por eso la empatía sólo se logra a través del respeto a la alteridad del otro. Para ser capaces de asumir otros marcos de referencia, es necesario primero reconocer la existencia de un ente distinto al propio, con misma libertad, dignidad y autonomía. De otra forma, se establecerían relaciones egocéntricas, autoritarias y dominadoras. Es decir, la empatía es un puente de unión entre dos realidades distintas, capaces de reconocerse una en la otra para transformarse y crecer mutuamente:

“Se dice que cuando salimos de casa nunca regresamos a ella siendo la misma persona, porque nuestras experiencias nos han cambiado. Estoy seguro de que también nunca salimos de nosotros mismos, para vivir brevemente en la persona y el mundo de otro, y regresamos a nuestras propias vidas siendo iguales. La

⁶⁰ *IBID*, p. 93.

⁶¹ Para el significado de este término, remitirse a la cita número 15.

*curación y la transformación de la empatía son siempre recíprocas: sana y transforma tanto al receptor como al donante*⁶².

Por lo tanto, la comunicación interpersonal también es un encuentro; *“indica el movimiento de ir el uno hacia el otro hasta juntarse. Sucede a todas horas y durante la existencia. La vida humana se considera un continuo encuentro y es sinónimo de comunicación*⁶³. *“El encuentro es, pues, una convergencia de dos líneas que confluyen y significa que los individuos entran dentro del mismo círculo de influencia, en un mismo espacio y en mismo tiempo. Aquí y ahora”*⁶⁴. La comunicación es un encuentro dinámico y complementario, que a través del intercambio y la interacción de los sujetos, hace y transforma a los seres humanos.

Este es el fin al que tiende toda comunicación interpersonal. Una interacción que se refleja en la reciprocidad, la igualdad y la libertad de sus partícipes, lleva a la liberación integral. La comunicación interpersonal no sólo hace seres humanos, sino además los hace libres para buscar su realización plena: *“Por la comunicación interpersonal aprende la verdad del hombre y la verdad lo hace libre (...) El hombre es libre para procrear, libre para encontrar dónde y cómo ser humano con otros; libre para que los demás sean libres en hallar su identidad y libres para que él y los demás sean hombres libres dentro de este mundo”*⁶⁵. Porque la libertad propia no puede existir si el otro tampoco es libre.

Debido a las circunstancias actuales, la carencia de relaciones humanas libres ha repercutido en la degradación de la comunicación misma. Hoy día, el mundo interpersonal es sinónimo de competencia, desigualdad, autoritarismo, desamor, falta de conocimiento hacia uno y apertura a la existencia de otro. La posibilidad de recuperar la dignidad de la comunicación entre los hombres, depende de cambios estructurales en la sociedad y de una revolución intrapersonal capaz de reivindicar el valor de la persona. Es decir, esta

⁶² John Powell y Loretta Brady, *Op. Cit.*, p. 128.

⁶³ Juan José Coronado, *Op. Cit.*, p. 36.

⁶⁴ *IBID*, p. 39.

⁶⁵ *IBID*, p. 352.

posibilidad sólo depende del ser humano mismo, ahí donde quiera que se encuentre.

La historia y la *vida cotidiana* han permitido al ser humano conocer momentos o espacios reales, donde ha sido posible vislumbrar las ramas de ese frondoso árbol llamado comunicación dialógica, simétrica y libre. Son esos pequeños pasos que se transitan para la realización de la utopía, y cuyas huellas y camino recorrido son presencia ya de ésta. Las comunidades indígenas, aún con sus defectos y limitaciones, son un paradigma en el rescate y valor de la comunicación entre los hombres.

Paradigma porque a través de la comunidad, elemento básico constitutivo de la persona y de su acción comunicativa, inciden en las relaciones interpersonales. La comunidad forja al sujeto y le enseña a vivir relaciones basadas en la interacción por medio del diálogo, la igualdad y la libertad, propias para el desarrollo integral del ser y de su entorno⁶⁶. A través de la comunidad se fortalece la comunicación interpersonal, y por medio del desarrollo pleno de ambas puede lograrse la liberación.

La comunicación interpersonal invade todo lo humano; es un asunto iniciado desde la concepción hasta la muerte; un mecanismo influyente y básico en el origen y la evolución misma del hombre. La acción comunicativa no es para él tarea opcional, su naturaleza personal y colectiva lo impulsa necesariamente a ella. El ser humano es por lo tanto comunicación. Ninguno de los elementos puede separarse ni omitirse.

En el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, así como al interior de las comunidades indígenas, la comunicación interpersonal fue lazo de unión y fuente de vida; sin su ejercitación y fortalecimiento, nada podría haberse logrado.

1.2.2 Comunicación intercultural.

Con base en los estudios del profesor Miquel Rodrigo Alsina⁶⁷, especialista del tema, se distinguen dos tipos de comunicación intercultural: la comunicación intercultural

⁶⁶ Ya se tendrá la oportunidad para ampliar más al respecto.

⁶⁷ Ver obras consultadas.

interpersonal y la comunicación intercultural mediada, es decir, la que se establece a través de los medios de comunicación entre diferentes culturas. De acuerdo al objeto de estudio de la presente investigación, sólo se hablará de la primera. Valga la aclaración.

Es obvio que el ser humano es un compuesto conformado por su “yo mismo” y su “otro generalizado”, por el simple hecho de pertenecer a un conjunto social. Esta característica parte de su necesidad natural por vivir con el otro, y se hace más latente y necesaria mientras aumenta su relación –y dependencia- con los hombres. La sociedad moldea a cada miembro, otorgándole características especiales propias para el desarrollo armónico del conjunto social.

Sin embargo, tal necesidad de agrupación de los seres humanos, dadas ciertas características geográficas, climáticas, biológicas e históricas en la evolución y desarrollo del hombre, los ha llevado a conformarse a partir de grupos sociales con una cultura e identidad propias, que les permiten establecer semejanzas y diferencias respecto a otros grupos humanos, y así configurar su personalidad social.

La universalidad de la especie humana no está peleada con la existencia de varias culturas. De hecho, pueden hallarse similitudes que las hermanen ya sea por su cercanía geográfica, histórica o humana. Las particularidades no destruyen la universalidad; todo lo contrario, la enriquecen hasta convertirla en un proceso vivo y dinámico. De hecho, la diversidad debe entenderse como la característica principal de la universalidad, y no pretender imponer un modelo sobre otro. La diversidad cultural puede llevar no sólo a un conocimiento de otras prácticas culturales, sino también al reconocimiento y autocrítica de las propias. El diálogo intercultural busca establecer los puntos de confluencia entre los seres humanos y sus diferentes culturas, sin pretender opacar aquellos rasgos particulares que distinguen a una de la otra.

Esto sucede hasta dentro de una misma sociedad, ya que la persona puede ser

socializada en una comunidad de vida distinta a la de otra, aunque ambas coexistan y tengan los mismos referentes histórico-sociales. La cultura es una matriz creadora de sentido de las relaciones del ser humano, por eso trasciende los elementos físicos y materiales.

Incluso la presencia de otras culturas es importante para el desarrollo humano. De ahí el multiculturalismo⁶⁸. Así como en la comunicación interpersonal el yo es por su relación con el otro, así también un grupo humano se define por su relación con otras culturas. Es decir, por medio de la existencia de éstas, y de su interrelación con la propia, una cultura puede conocerse y reconocerse a sí misma, sin desequilibrar su entorno ni perjudicar la unidad social, siempre y cuando prevalezca la igualdad en sus relaciones y la necesidad de aprender y complementarse con este encuentro.

Esta es la esencia de la comunicación intercultural, la interacción entre personas y grupos pertenecientes a diferentes culturas. No obstante, para hablar de comunicación intercultural es obligatorio primero hablar del concepto de cultura, aún cuando se tenga por limitante la diversidad en su entendimiento.

La verdad es que a la fecha no se ha podido determinar de manera consensuada el significado de cultura. Existen concepciones distintas del término en relación al campo de estudio a partir del cual son proyectadas. A pesar de que no se puede tener una visión estática de la cultura –y de su influencia-, pues ésta va cambiando a lo largo del tiempo, sí existen características generales que determinan su permanencia.

Empero, por su relación con la temática de la investigación, desde dos ángulos se estudiará a la cultura: el antropológico y el de la comunicación. Aún cuando dentro de estos dos campos existen divergencias respecto al significado del término, se intenta rescatar las semejanzas –que son mayoría-, siempre y cuando sirvan al objeto de estudio.

⁶⁸ Se entiende por multiculturalismo la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual. Marca un estado, la situación de una social plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas (Miquel Rodrigo Alsina. Ver obras consultadas).

Asimismo, es necesario señalar que aunque se defina teóricamente el concepto, no deja de ser un término vivo.

En el sentido antropológico, cultura se refiere al conjunto de experiencias, significados, creencias, valores, nociones del ser, costumbres, normas, estilos de vida, organización social, formas o implementos materiales, etc., presentes en una forma particular de vida de un grupo humano y adquiridos a lo largo de generaciones, con el fin de permitirle manejar su medio ambiente físico, psicológico y social. Tal es el caso de los sistemas económicos, políticos y religiosos, y de sus formas muy particulares de concebirse por cada grupo humano, aún cuando se hayan definido por su rasgo global.

La cultura está representada no sólo por las características físicas, geográficas y materiales de un grupo humano, sino también por sus formas de ver, entender y relacionarse con el mundo, sea este espiritual, natural, humano, o simplemente incógnito. Estas particularidades vivenciales, conceptuales y perceptuales se manifiestan tanto en patrones de lenguaje, como en formas de actividad, pensamiento y comportamiento.

La importancia de la concepción del mundo en la comunicación intercultural, dentro de la cual se incluyen los propósitos de la vida, la naturaleza de ésta y la relación del hombre con el cosmos, radica en su funcionalidad como pantalla perceptiva para los mensajes recibidos y como base para interpretar los hechos y las actividades observadas. Por su parte, el patrón de pensamiento, es decir, el análisis de la información proveniente de las impresiones y experiencias de la vida diaria, tiene la tarea de reconciliar el mundo percibido con el empírico, a partir de la organización de ideas y de las fuentes de conocimiento ya establecidas.

Cuando se estudia o convive con una cultura, la posibilidad de tener una relación empática con sus miembros comúnmente se ve limitada por la falta de entendimiento y apertura a su percepción y concepto del mundo, en el cual se incluye. Sus características

superficiales, como su forma de vestir, costumbres, organización social, gastronomía o su relación con la naturaleza, están ligadas a procesos cognitivos más profundos incorporados en la representación de la concepción interna de cada miembro y del conjunto.

En el caso del lenguaje, éste asume singularidades específicas que influyen en el pensamiento y comportamiento del grupo, y viceversa. Las maneras de expresarse de una cultura incluyen ya sus formas de pensar y actuar en el mundo. Un ejemplo de ello bien podrían ser las comunidades indígenas tojolabales, en las que su lenguaje hablado manifiesta su *sentido comunitario* o *nosótrica*, o bien, en el caso contrario, en las grandes urbes, la enseñanza del individualismo y la competencia en los métodos y modelos educativos escolares, familiares y sociales, que posteriormente se manifiestan en expresiones verbales y no verbales en cada individuo a lo largo de toda su vida.

Particularmente, la lengua es uno de los elementos distintivos de una cultura y un instrumento de expresión de la misma. Su función instrumental tiene por eje la comunicación, pues a través de ésta se logra la interrelación entre los sujetos de una cultura, y a la par la interrelación entre culturas distintas. Esto contribuye a la constitución de la identidad grupal, por instituirse como un medio de expresión y conocimiento.

Al ser sujetos de la influencia cultural, el código verbal y no lingüístico manifiestan elementos propios de la cultura a la que pertenecen. Las conductas específicas verbales y no verbales de una cultura pueden carecer de significado para otra o incluso ser agresivas u ofensivas, obteniéndose reacciones diferentes.

Las diferencias entre formas culturales se originan en el contexto cultural. En este sentido, contexto se *“refiere al entramado o tejido de significados provenientes del medio ambiente o entorno, que impresionan el intelecto o campo de conocimientos”* y que resultan significativos *“en la formación y desarrollo de la cultura de un grupo humano*

*específico*⁶⁹.

Por sus características, el contexto cultural está constantemente influyendo en la formación de sentido y significados, reflejados posteriormente en una forma de vivir, pensar y comportarse específicamente. *“Si la cultura es la red de significados (...) este entramado humano de sentidos tiene existencia en el contexto de una geografía, un clima, la historia y el conjunto de procesos productivos en que se da la existencia de esa cultura”*⁷⁰. Por eso el contexto cultural, en el que se incluyen los antecedentes históricos, determina el contenido básico de la cultura, e incluso las formas comunicativas a través de las cuales se expresa, relaciona y transforma.

El contexto cultural que sirve como marco de referencia cognitivo general a sus miembros para la comprensión del mundo y su funcionamiento en él, genera y fortalece la presencia de la identidad cultural, a partir de la cual se producen acciones, expectativas y predicciones, sobre todo al incluir la interacción entre diversas personas y grupos culturales.

La identidad se encuentra muy ligada a la cultura, ya que se convierte en fuente de sentido para los actores al ser todo un conjunto de *“características que una persona o un colectivo se atribuye para sentirse partícipe de una cultura determinada”*⁷¹. Es decir, se fundamenta en el sentido de pertenencia a una comunidad con determinados rasgos culturales, por lo que no es estática.

Sin embargo, para su desarrollo pleno la identidad cultural necesita no sólo la pertenencia a un grupo, sino también de la diferenciación con otro. La identidad cultural es esencialmente plural. Este segundo elemento sirve para reafirmar los valores y componentes de una cultura y establecer las semejanzas y diferencias respecto a otros.

⁶⁹ Tomás R. Austin Millán, “Comunicación intercultural. Fundamentos y sugerencias”, publicado en <http://tomasAustin.tripod.cl/intercult/comintres.htm>, México, 2000, p. 3.

⁷⁰ *IBID*, p. 4.

⁷¹ Miquel Rodrigo Alsina, *La comunicación intercultural*, España, 1999, p. 53.

Gracias a la interrelación entre culturas diferentes es posible construir una identidad cultural.

Por eso la identidad –y la cultura- no debe concebirse como algo uniforme, unitario y homogéneo, pues está supeditada a una serie de cambios o variaciones producidas a lo largo del tiempo. Aunque en la actualidad los sistemas económicos y políticos persigan la homogeneización de la raza humana con el fin de ampliar su mercado y extinguir la conciencia social, la cultura siempre se encuentra en movimiento y cambio constante, a la par que genera mecanismos de defensa en contra de todo aquello que denigra y oprime el desarrollo libre y pleno de su identidad cultural. De otra forma ya habría muerto.

Por otra parte, la comunicación es un concepto clave en la formación de la identidad cultural, y viceversa. Si de manera personal la identidad es la imagen que tenemos de nosotros mismos a partir de nuestras identidades sociales y propias, lo mismo sucede en la identidad cultural. La comunicación es el puente para la construcción de las identidades culturales, pero sin éstas la interacción entre personas y grupos pertenecientes a diferentes culturas pierde el sentido de alteridad propio del acto comunicativo. No existiría el diálogo recíproco, ni por ende la necesidad de establecer relaciones igualitarias y libres.

Más obvia aún es la correspondencia entre cultura y comunicación. La cultura proporciona el contexto adecuado para que surja la comunicación, y al mismo tiempo la influye al afectar todo el proceso comunicativo (cómo se envía el mensaje, cómo se recibe, la forma de interpretarlo, etc.). La cultura es la sustancia de la comunicación. Cuando dos personas con diferentes antecedentes culturales interactúan, pueden responder de manera distinta ante un mismo mensaje debido al efecto de filtración de su propia cultura.

Ahora bien, en sentido contrario la cultura también depende de la comunicación, a

ella le debe su existencia y mantenimiento. Sólo por la comunicación es posible el nacimiento de la cultura, su desarrollo, cambio, transmisión y conservación. Es creadora al generar la interacción entre seres humanos, sin la cual no existirían los conjuntos sociales. Ocasiona desarrollo y cambio porque la comunicación y la cultura son procesos sociales, y como tales se encuentran en constante movimiento hacia adelante; ni la comunicación ni la cultura son procesos estáticos y homogéneos. Finalmente es un medio de transmisión y conservación, porque a partir de ella se expresa una cultura de generación a generación, no sólo a sus integrantes, sino también al universo entero.

Este acontecimiento hace de la cultura un sistema de comunicación por sí misma, debido a las complejas interconexiones entre sus miembros. Mediante los hechos, valores, pensamientos, normas, etc., transmite información a sus participantes quienes la comparten y socializan. Sin embargo, este obrar comunicativo trasciende las particularidades integrándose en la universalidad de la existencia humana, al permitir la interacción de las diferentes culturas.

Tal proceso de trascendencia es el de la comunicación intercultural, pues ésta se sitúa en el *"delicado equilibrio entre lo universal y lo particular, entre lo común y lo diferente. De hecho, la comunicación intercultural nos impele a aprender a convivir con la paradoja de que todos somos iguales y todos somos distintos"*⁷². La interculturalidad hace referencia a la dinámica que se da entre estos dos elementos, al establecer una interacción entre comunidades culturales, que en principio, se perciben diferentes.

Hablar de la comunicación intercultural, entonces, es hablar de la relación entre diferentes culturas, incluso de las pertenecientes a una misma nación y/o lugar geográfico. Es un proceso de interacción real y simbólica entre sujetos y grupos culturales distintos, donde el encuentro los afecta simultáneamente.

La motivación de las culturas por establecer una comunicación intercultural nace de

⁷² *IBID*, p. 66.

sus propias necesidades. Los seres humanos manifiestan una necesidad natural y social de relacionarse con otras personas desde su nacimiento e incorporación a un grupo. Ya como cultura, se tiene el deseo de conocer otras culturas con formas de actuar y pensar semejantes o distintas, y el de aprender y obtener un mayor conocimiento y sabiduría. A estas inquietudes, para establecer una comunicación intercultural, se agrega además el deseo de expandirse o romper las barreras culturales a través del cambio, así como el deseo de reconocerse (conocerse de nuevo) a través del otro, lo que los lleva a la reestructuración de su identidad. No es casual, entonces, la existencia de la comunicación intercultural. Empero, estas motivaciones sólo se reivindican en aquellos casos donde se busca una interacción dialógica, simétrica y libre.

Para su comprensión y realización, la comunicación intercultural supone la apertura ante la presencia de otras culturas y el reconocimiento de la propia diversidad cultural interna. Esto conlleva a la posibilidad de aprender de las semejanzas y diferencias, a partir del encuentro y la interacción respetuosa y consciente.

El reconocimiento de la diversidad cultural interna está relacionado con el conocimiento de la propia cultura. El saber a través de un otro tiene por antecedente el conocer hacia uno mismo, sea persona o grupo social. *“La comunicación intercultural no sólo supone comunicarse con otras culturas sino también hacer el esfuerzo de repensar la propia”*⁷³. El hecho de asumir una autoconciencia cultural permite entender la existencia de otra, y la posibilidad de interaccionar con ella. En caso contrario la cultura se ve reducida a ser un ente homogéneo e inerte.

En principio, este autoconocimiento genera ya una comunicación libre, pues elimina al interior las barreras del engaño y la mentira, frecuentemente originadas por el desconocimiento de la cultura propia. El mayor acercamiento posible a la identidad

⁷³ *IBID*, p. 78.

cultural repercute en la comunicación intercultural y le permite expandirse, siendo para ello también necesario el conocimiento y el respeto a la alteridad del otro.

Sin estas dos últimas premisas, se imposibilita la presencia de relaciones dialógicas y simétricas entre las culturas. Reconocer la existencia de otra cultura diferente a la propia y tener conocimiento de sus características no es suficiente, es indispensable paralelamente reconocer el valor y la dignidad esenciales a ella. Sólo así se posibilita la efectividad del diálogo recíproco y la igualdad aún en la diferencia.

Por eso sin la superación de uno mismo la interculturalidad no tiene sentido. La comunicación intercultural parte del establecimiento de las diferencias entre culturas, pero busca trascenderlas. No se trata de lograr una fusión entre los sujetos o de aniquilar una cultura por otra, sino más bien, a partir del reconocimiento a la diferencia, buscar espacios comunes de creación y enriquecimiento. La comunicación intercultural es búsqueda inagotable de nuevos encuentros y transformaciones.

De hecho, desde el inicio la interacción es complementaria y simétrica, porque se basa en la diferencia de las culturas, pero también supone la igualdad de sus miembros. Cuando se comunican ninguna cultura es ajena a la otra; ambas comparten aspectos que las hacen comunes. Al interactuar, se reactivan estas características y se crea un *entre* o *esfera común* donde se sobrepasa el campo propio de cada cultura. En ese instante comparten sensaciones, intereses, valores, pensamientos, etc., que les permiten el crecimiento propio, el de la otra cultura, y el de la relación misma. Incluso llegan a compartir con el otro el sentido de las nuevas situaciones creadas:

“Necesitamos hacer un enfoque hacia las semejanzas o lugares comunes que existen entre individuos, aún cuando estos pertenezcan a culturas distintas. Sería más fácil vernos no como extraños, sino como personas que comparten, en su fundamentación como seres humanos, constantes comunes que en cierta forma nos acercan (aproximan) y que demuestran las barreras comunicativas interpuestas por las famosas diferencias”⁷⁴.

⁷⁴ Cynthia Leppäniemi Becerra, “La comunicación intercultural”, publicado en <http://profesor.sis.uia.mx/intercultural/anexo.htm>, México, 2003, p. 2.

Finalmente en la comunicación intercultural se debe llegar a un punto en el que se perciban más semejanzas que diferencias. La identificación de similitudes entre los participantes es un aspecto importante de la comunicación, sin la cual no podría darse, aún con la existencia de la diferencia.

Este logro, pocas veces alcanzado, tiene su origen en la empatía. Cuando se habla de comunicación intercultural, no se pretende hacer de ella un concepto vacío y abstracto, carente de su sentido humano y practicidad. Es en la relación cotidiana entre personas pertenecientes a diferentes culturas donde se genera comunicación intercultural. Y esta relación, a su vez también interpersonal, sólo es posible si se manifiesta una habilidad empática que repercuta en cada cultura. La empatía supone, como ya se mencionó anteriormente, la capacidad de identificarse, comprender y experimentar los sentimientos ajenos, pero a partir de los referentes culturales del otro. Proyectarse en una cultura diferente permite conocer algo más de la propia y dignificar el valor de la igualdad.

El resultado de la comunicación intercultural no es, por lo tanto, la fusión o el aniquilamiento, sino la comprensión desde el espacio del otro: *“compartir esa misma esfera que los hace comunes, donde existe la comprensión, el entendimiento, la compenetración entre hombres para entenderse del todo”*⁷⁵. Supone un esfuerzo de incorporarse real y objetivamente en el mundo del otro y en sus intereses concretos asumiéndolos como propios. Tal incorporación implica que la “externalidad” se desvanezca y se produzca un verdadero proceso de comunicación.

La empatía se encuentra relacionada a su vez con el diálogo. Sólo por medio de éste se logra la inculturación. En este sentido,

*“el diálogo no es, en efecto, el predominio del ‘discurso más fuerte’ sobre su contrario, la simple aplicación del principio de no contradicción a una verdad y a una falsedad copresentes, ni la yuxtaposición de dos verdades. El es la genuina **síntesis dialéctica** de sucesivas confrontaciones entre ideas y criterios, cada una de ellas sintetizadora a su vez de las anteriores, con un saldo*

⁷⁵ *IBID*, p. 3.

*'no dado' anteriormente, impredecible, inédito y ahora común*⁷⁶.

El diálogo intercultural no confronta dos posturas distintas para lograr el triunfo o predominio de una sobre otra, sino que instaura un espacio común de síntesis y nuevas creaciones, basado en la reciprocidad y la igualdad en el acto comunicativo⁷⁷. Esto no significa ignorar la existencia de posiciones de poder distintas entre los interlocutores. Se trata de reconocerlas e intentar reequilibrarlas en lo posible.

Realmente, la comunicación intercultural es diálogo. Diálogo crítico hacia las diferentes culturas y la propia, para tener una mayor comprensión y aceptación de otros valores alternativos y de aquellos generados al interior de la cultura. Diálogo sinónimo de negociación, producto de la interacción misma, tendiente a ser un espacio de cooperación y de humanización de las culturas.

Otro factor importante dentro de la comunicación intercultural, dadas las características anteriores, es la ejercitación de la creatividad. Es necesario ser creativo y experimental para llegar a tener una destreza intercultural. Se necesitan respuestas rápidas, adaptación constante y ajustes espontáneos a las necesidades del acto comunicativo, así como la habilidad para crear situaciones o significados nuevos a pesar de las diferencias y limitaciones lingüísticas, económicas, sociales, etc.

Sin embargo, en la comunicación intercultural hay que asumir la posibilidad de la incompreensión o el malentendido antes y durante el acto comunicativo. Por ello es preciso desarrollar la capacidad de *metacomunicarse*. No se puede presuponer la reacción o interpretación del emisor ante el mensaje, sobre todo cuando éste no se realiza de manera explícita, como una acción automática y anticipada. Es necesaria la capacidad de explicar o hacer entender nuestras intenciones, y el contenido y significado del mensaje. *“Es decir, tener la capacidad de decir lo que se pretende decir cuando se dice algo.*

⁷⁶ Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p. 119.

⁷⁷ Algunos teóricos de la comunicación intercultural, como los aquí citados, han llamado a esta creación de la *Tercera Cultura*, como producto inédito de la interacción entre culturas.

Metacomunicar significa hablar del sentido de nuestros mensajes, pero no sólo de lo que significan sino incluso de qué efectos se supone que deberían causar"⁷⁸.

Todas estas habilidades comunicativas (empatía, diálogo, apertura, respeto, igualdad, creatividad, etc.) influyen en los tres niveles de la comunicación intercultural: el emotivo, cognitivo y conductual. En el primero se incluye la capacidad de proyectar y recibir respuestas emocionales positivas antes, durante y después de la interacción. El nivel cognitivo, por su parte, se distingue por el grado de conciencia y autoconciencia cultural que permite un reconocimiento de la cultura propia y una revaloración de las culturas diferentes. Finalmente, el ámbito conductal implica todos aquellos cambios en la comunicación y conducta, no sólo al momento de relacionarse sino también después de ello, como consecuencia y producto final.

A estas tres partes de un mismo proceso se le llama competencia intercultural⁷⁹, y en ella se incluyen todos los elementos necesarios para el desarrollo pleno de la comunicación intercultural, cuyo objetivo final "*será siempre lograr encontrar <<lugares comunes>> donde dos o más culturas se comuniquen entre sí, intercambiando ideas, costumbres, formas de vida, etc. en una relación recíproca y con sentido de comunidad*"⁸⁰, para el establecimiento de relaciones interculturales dialógicas, simétricas y libres.

Nuevamente comunicación y comunidad se integran en un mismo sentido. Hacer común la unidad, a través del encuentro y la interacción dialógica, simétrica y libre entre las diferentes culturas, no es homogeneizarlas o desaparecerlas, sino hacer del universo humano un todo común en el respeto a la diferencia.

Posiblemente se ponga en duda la viabilidad de lo expuesto. La interculturalidad no

⁷⁸ Miquel Rodrigo Alsina, *Op. Cit.*, p. 79.

⁷⁹ Es decir, por competencia intercultural se entiende la "<<habilidad para negociar los significados culturales y de actuar comunicativamente de una forma eficaz de acuerdo a las múltiples identidades de los participantes>>" (Miquel Rodrigo Alsina, "Elementos para una comunicación intercultural", publicado en <http://www.portalcomunicacion.com/portalcomcat/pdf/aa/rodrigo.pdf>, España, 2001-2004, p. 3).

⁸⁰ Cynthia Leppäniemi Becerra, *Op. Cit.*, p. 3.

es una constante hoy día. La historia misma recuerda la existencia de guerras y conquistas logradas por la imposición o el aniquilamiento de las culturas. Para muchos pueblos es más fácil o menos riesgoso amoldarse y aprovechar las “ventajas” de la cultura extranjera impuesta, que enfrentarse al olvido o a la lucha –y la represión- por el reconocimiento y revaloración de su ser mismo.

Es cierto. La mayor parte de la humanidad está invadida por la apatía, el temor y la desesperanza. Pero la historia siempre tiene un doble sentido, gestado principalmente en las personas y los lugares menos famosos, es decir, a través de la *vida cotidiana*. En ella yacen las semillas de las transformaciones sociales, de las grandes revoluciones, aunque los libros enuncien tan sólo algunos nombres de personajes gloriosos. Las posibilidades de cambio son creadas por la particularidad de la *vida cotidiana*, y es en las culturas donde se presenta y vive esa “*simultánea pluralidad de particulares*”⁸¹.

Dentro de las comunidades indígenas la interculturalidad se asume en dos sentidos. Por un lado, la relación interétnica generalmente fortalecida por los rasgos comunes; y por otro, la relación con el “mundo de fuera”, donde han encontrado dificultades internas y externas para su desarrollo pleno. Sin embargo, la necesidad por establecer una comunicación intercultural, sobre todo a partir de la religión, los ha superado. Ahora el principal reto es recuperar el sentido de esta interacción y hacer de ella un momento de diálogo, igualdad y libertad, como de hecho ya se ha venido haciendo en algunos de estos lugares.

A esto debe sumarse el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, que a través de la Teología de la Liberación y la Teología India, impulsó el valor de la comunicación intercultural en su contacto con las comunidades indígenas, al llevar a la práctica la inculturación del Evangelio. En ambas corrientes teológicas, la inculturación se establece como un diálogo horizontal donde la función de emisor y receptor

⁸¹ Manuel Corral, *Comunicación popular y necesidades radicales*, p. 76.

constantemente van cambiando, y donde ninguno de los dos trata de imponerse como hablante para entonces el otro asumir la postura de oyente. Emisor y perceptor son evangelizadores y evangelizados. El emisor debe encarnarse en la vida del perceptor utilizando los canales adecuados para el entendimiento, sin con ello apostar a la pérdida de su esencia. Inculturar y evangelizar, para la Teología de la Liberación y la Teología India, es comunicar para liberar.

La inculturación en los lugares donde se ha producido con anterioridad una combinación de razas étnicas o grupos sociales, y por consiguiente, de maneras de pensar, relacionar y organizarse, no suele implicar un compromiso tan arduo del sujeto-emisor hacia el sujeto-perceptor⁸² al momento de comunicarse. En cambio, establecer una inculturación teniendo dos formas de vida y pensar distintos, interpela al emisor del mensaje a tener toda la disponibilidad para más tarde convertirse en un perceptor que permita el libre desarrollo de quien emite el mensaje, y viceversa, hasta lograr surgir de esa relación algo nuevo o distinto que guarde la esencia de ambos componentes. Por eso la comunicación inculturada, base fundamental de la evangelización de la Teología India, más que ser una constante en las iglesias indígenas⁸³, es un reto con características que yerran la utopía.

1. 2. 3 *Comunicación popular-alternativa.*

La comunicación popular-alternativa surge como una necesidad ante las situaciones sociales de desigualdad, opresión e injusticia, mismas que afectan la capacidad comunicativa de una sociedad, en sus relaciones intrapersonales, interpersonales e

⁸² Por ejemplo, si un sacerdote extranjero pretende adentrarse en una comunidad campesina, seguramente le resultará más difícil que si lo hace un sacerdote cuya infancia y juventud se desarrolló en este ambiente. El trabajo de inculturación en las comunidades indígenas definitivamente estaba -y está- marcado por el encuentro de dos o más culturas, algunas muy distantes entre sí.

⁸³ Se habla de iglesia indígena o autóctona, porque la Teología India y la pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas acorde con ella, en su evangelización tiene como uno de sus más grandes objetivos el establecimiento de la iglesia autóctona que, como su nombre lo indica, tiene por característica principal el nacer y desarrollarse en medio del mundo indígena, el cual, necesariamente, se convierte en su principal sujeto y motor de vida. Él es quien le da sentido y razón de ser. Por eso en la iglesia autóctona, sin perder el carácter cristiano y la perspectiva del Reino, se asume el modo de ser, pensar, hablar y expresar propio de la *sabiduría india*, desde la perspectiva de la liberación.

interculturales. De sobra se sabe que en el mundo entero las estructuras políticas y económicas, cuyo eje es el neoliberalismo o capitalismo liberal –como se prefiera llamarle-, han generado situaciones de pobreza material, espiritual, cultural, cognoscitiva y comunicativa, es decir, pobreza en todos los aspectos de la cualidad humana, a tal grado que a veces resulta inconcebible la posibilidad de cambio, y se prefiere la idea de aceptar tales características como elementos propios y naturales del hombre.

De hecho, éste es el principal triunfo del sistema capitalista, el haberse introyectado en la mentalidad y el espíritu del hombre. En América Latina, la conquista de Occidente iniciada en 1492, significó, bajo el sello de la represión y la muerte, la imposición de nuevas formas de ser y concebir el mundo, que aún hoy día marcan las características de sumisión y obediencia de gran parte de los latinoamericanos. O bien, el caso de muchos jóvenes nacidos durante los últimos treinta años, quienes han aprendido –pues sólo eso conocen o palpan- a vivir de las crisis económicas, políticas, sociales, familiares, existenciales, etc., en medio de la desesperanza, y las practican y sienten porque piensan que si al menos no es el camino correcto, sí es el más conocido –a veces el único- y menos arriesgado.

El capitalismo en todas sus etapas le ha robado a la humanidad parte muy importante de su ser mismo. Ha hecho de la comunicación un simple lazo de dominación y autoritarismo, y la ha degradado, reduciéndola a la acción informativa o difusora, y basándose en relaciones desiguales, verticales y monólogos.

Este tipo de relaciones fomentan y sostienen el desarrollo del capitalismo, porque mantienen al hombre alienado o enajenado respecto a la realidad del mundo y de sí mismo, así como de las posibilidades de cambio. El individuo alienado, es decir, privado de su libertad, olvidado y desposeído de su cualidad y condición humanas, opta muchas veces por vivir bajo el pesimismo, la desdicha o la apatía, y en el más grave de los casos,

al ser “<<tragado por su propia existencia alienada>>”⁸⁴, encuentra identificación con la vida que le es impuesta, y halla en ella cumplimiento y satisfacción. Esta situación lo vuelve incomunicable y lo lleva a la parálisis de la razón (la imposibilidad de duda), poniendo obstáculos invencibles a los argumentos contrarios a la seguridad de sus afirmaciones, y otorgando “legitimidad” a la opresión.

Es enajenado de su propio ser, porque el sistema le ha hecho transferir sus facultades, propias del hombre, a los objetos y estructuras que lo rodean. La enajenación impregna a todo el conjunto de las relaciones humanas, la familia, la educación, el trabajo, etc., y sesga la vida del hombre, lo hace fragmentario hasta en su *vida cotidiana*. “Cada uno de estos ámbitos de actividad por separado mantienen al hombre como prisionero de sí mismo, lo incapacitan para expresar su esencia humana”⁸⁵, pues se concibe como un ser falto de cualidades, incompleto, e incapaz de reconocerse y valorarse, siquiera, ante un espejo.

Enajenado también de su sociabilidad, el individuo particular, despojado de todo nexo o vínculo con una comunidad, es incapaz de relacionarse y establecer una interacción comunicativa, ya que en el capitalismo los vínculos sociales son generados por la necesidad de crear contactos o asociaciones útiles, basados en la subordinación y la competencia, fuera de todo fortalecimiento personal y colectivo que implique el desarrollo integral de la humanidad.

Por eso las relaciones cotidianas de comunicación no son enajenadas por principio; más bien lo son a consecuencia de la enajenación de las relaciones sociales. Si el hombre desea liberarse, lo ha de hacer a partir de su ser sociocomunitario, de manera que trascienda y pueda cambiar “*las relaciones de subordinación y competencia por relaciones de asociación con vínculos de cooperación y solidaridad que permitan la*

⁸⁴ Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p. 155.

⁸⁵ Manuel Corral, *Comunicación popular y necesidades radicales*, p. 59.

comunicación⁸⁶ exenta de todo dominio. De lo contrario tendrá que vivir en una burbuja de aire, claro, si esto es posible.

Dadas las circunstancias, toda utilización de un instrumento social responde a un objetivo. Respecto a los medios de comunicación⁸⁷, éstos se han distinguido por su manejo a favor de la permanencia del actual sistema. Incluso, se han constituido como una de sus principales herramientas de fortalecimiento, como controladores y formadores de la conciencia personal, social y cultural del planeta.

Sin embargo, el problema con ellos no radica en su existencia, sino en su posesión y uso. Al entrar en contacto con el ser humano, se convierten en una extensión de él y responden a sus intereses y objetivos. Esto le hace perder su neutralidad originaria, y como todo instrumento, adquirir las características propias de su poseedor o dueño.

Pero los medios de comunicación no son cualquier instrumento. Por sus características, como su capacidad y facilidad para rebasar los límites hasta llegar a la intimidad del hombre o su carácter masivo, se han convertido también en instrumentos de poder y control sociopolítico. De ahí que su uso no sea meramente casual, y responda en función de la ideología capitalista.

Actualmente los medios son la voz de este sistema, a través de los cuales se vehicula. Por medio del cine, radio, televisión, prensa escrita, etc., el capitalismo difunde sus principales valores con la utilización de mensajes promotores del individualismo, la competencia, el egoísmo, la violencia, la opresión, el autoritarismo, la desigualdad y la injusticia, entre muchos otros. De hecho, los medios de comunicación pierden su

⁸⁶ *IBID*, p. 26.

⁸⁷ En la actualidad y desde hace ya mucho tiempo, más que llamárseles medios de comunicación, debería de llamárseles de difusión, pues no se han caracterizado por ser un instrumento que promueva la auténtica comunicación en la sociedad. Ni siquiera llegan a generar un intercambio de información, pues además de ser verticalistas y antidialógicos, son mentirosos y manipuladores de la realidad. Es información sí, pero no aquella cuyo objetivo es formar al individuo integralmente, ya que si se desarrollara en plenitud, aún siendo unidireccional, permitiría al menos en principio una apropiación consciente del mensaje para su análisis y rechazo o aceptación final. Sin embargo, con esto no se pretende generalizar a todos los medios y a todas las situaciones. Cabe mencionar que, en este sentido, por medio de comunicación se entiende a todo aquel instrumento físico y/o material que permite y facilita el intercambio comunicativo e informativo entre los hombres, aunque hoy en día tal concepto parezca más una utopía que una realidad presente (*Cfr.* obras consultadas de comunicación popular-alternativa).

capacidad de impulsar las relaciones diálogicas, simétricas y libres, y con ello su valor humano, al reducirlos a un uso propagandístico y publicitario-comercialista. El uso de los medios está relacionado con su contenido.

En este sentido, la “información” transmitida por los medios controla, domina, manipula, conforma y deforma al perceptor del mensaje, todo con el objetivo de predeterminar su conducta y configurar su pensamiento. Con esto reduce la posibilidad de réplica y crítica a la existencia de los valores sociales dominantes y de las estructuras de poder.

Incluso imposibilita -a los perceptores- la participación y el acceso⁸⁸ a los medios, provocando marginalidad comunicacional, para restringir aún más estas posibilidades y mantener su control hegemónico. Dadas las condiciones de tenencia y uso, los grandes medios de comunicación discriminan cualitativa y cuantitativamente el acceso y participación a ellos; obligan a una renuncia de la función participativa y a una pérdida de acceso cualitativo, no sólo del perceptor sino también del emisor, al destruir la potencialidad comunicativa en ambos. No hay participantes, sólo objetos.

Hoy, la comunicación y los medios a través de los cuales debería impulsarse, se encuentran en un periodo de degradación y estancamiento. Las perspectivas de establecer relaciones dialógicas, simétricas y libres, y de un uso y posesión de los medios de comunicación participativo, equitativo, accesible y liberador, parecen muy lejanas. Sin embargo, el sistema⁸⁹, al generar contradicciones sociales, impulsa –sin deseárselo- situaciones contrarias a sus intereses; no es perfecto ni completo. Es decir, la humanidad

⁸⁸ Se entiende por acceso “la capacidad efectiva del individuo o del grupo de utilizar, en calidad de perceptores y en condiciones de libertad e igualdad, todos y cada uno de los medios y mensajes existentes”. Y por participación “la capacidad efectiva y equitativamente ejercida por individuos o grupos, de crear mensajes y de comunicarlos en condiciones de libertad e igualdad por todos los medios” (Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p. 180).

⁸⁹ Basándonos en las lecturas acerca de cultura y de la comunicación popular-alternativa utilizadas en esta investigación, se puede hacer una definición propia del término “sistema”, como el conjunto de estructuras sociales, económicas, políticas y culturales que definen a un grupo humano, e incluso, dadas las características de la globalización, de toda la humanidad. El sistema en la actualidad está relacionado con el poder sociopolítico con las minorías, y con intereses muy particulares de dominación del hombre por el hombre.

nunca es trascendida totalmente por sus estructuras. Siempre está ahí presente donde se genera conciencia social y se lucha por reivindicar el valor de la dignidad humana.

Sí, es cierto, la incomunicación es un factor cada vez más evidente. Pero también es cierto que no toda la comunicación ha desaparecido. De lo contrario se pondría en duda la existencia humana, sus revoluciones y su ser mismo. El hombre, por naturaleza social y biológica, es un ser ambivalente, y eso lo hace especial y distinto, aún con toda la carga negativa que posea en ello.

En la comunicación y los medios, así como en muchos otros campos sociales, se han perfilado opciones que promueven el desarrollo integral del hombre. Algunas han fracasado, otras se han mantenido en el intento, pero todas han aportado avances significativos al respecto. Tal es el caso de la comunicación popular-alternativa.

Más allá del concepto o de su presencia concreta ligada a un momento histórico, la comunicación popular-alternativa es un proceso hasta ahora inconcluso, pues se presenta ahí donde existen relaciones desiguales, autoritarias y opresoras, y medios que las mantienen.

La comunicación popular-alternativa es una práctica con dos matices. Por un lado, es un discurso de oposición al lenguaje del sistema, un discurso de contrainformación, es decir, de información contraria a la emitida por éste. Por otro, es un discurso constructivo, ya que al definirse como alternativa, trasciende la simple oposición para dar paso a un planteamiento positivo, de superación y cambio ante el objeto de crítica (por eso también es un movimiento social). La comunicación popular-alternativa no puede ser considerada como simple negación mecánica, sino además debe ser impulsora de revoluciones. Esta doble vertiente impide limitar su práctica a una sola acción o método, e incluso a la utilización de los medios, aunque éstos se circunscriban en ella.

Es popular, porque se produce por, desde y en el *pueblo*⁹⁰. Este último concepto, del cual se desprende, hace referencia a todos los hombres y mujeres portadores de necesidades radicales⁹¹

*“que anhelan la satisfacción de las mismas, que hacen consciente su relación con el género y luchan por la superación positiva de la enajenación en cualquier sociedad basada en las relaciones de subordinación y de competencia, y por la construcción de una sociedad verdaderamente humana”*⁹². *“En cuanto a los protagonistas, la comunicación popular no puede reducirse a una sola clase, sector o grupo sociales. Ella tiene una protagonista plural, esto es, todos aquellos sujetos de los distintos grupos, sectores, clases, estratos, etcétera con necesidades insatisfechas; a quienes estén interesados en la emancipación humana a través de la búsqueda de la realización individual de la esencia humana sociocomunitaria y a quienes, en una comunicación democrática, luchan por la transformación radical de la sociedad”*⁹³.

El reconocimiento de la carencia de estas necesidades físicas, psicológicas y sociales, que los perfilan como pobres, oprimidos y/o excluidos, los hace sentirse comunes hasta en su anhelo de cambio.

Por eso el concepto de *pueblo* trasciende las clases, los estratos y los grupos sociales⁹⁴. No las excluye, pero tampoco se reduce a ellas. Es un sector pluriclasista, multifacético y heterogéneo, unido por un solo objetivo y por la conciencia y acción colectivas. Es un ente abierto a todo aquél que desee incorporarse. No es una masa indiferenciada, sino más bien un todo a partir de las particularidades. La diversidad convierte al *pueblo* en sujeto interactivo, creativo, cambiante, enérgico, libre y espontáneo, aunque a veces esto dificulte la organización concreta.

La comunicación popular, como práctica libertadora y transformativa, nace y es

⁹⁰ En la actualidad este concepto es relacionado con el de *sociedad civil*. Aunque ambos permanecen ambiguos respecto a aquello que debería limitarlos, es precisamente por su carácter heterogéneo que esto quizás nunca se logre. Aún así se perfilan algunas de sus principales características, obviamente desde una definición acorde al tema de tesis. De hecho, dadas las coyunturas actuales se le puede llamar también *comunicación civil* (producida desde, por y en la *sociedad civil*).

⁹¹ El ideal de una nueva sociedad libre incluye la satisfacción de las necesidades básicas (educación, vivienda, salud, alimento, etc.) y de las necesidades radicales, es decir, de relación sexual y social. Ambas son propias e indispensables para el ser humano (Manuel Corral. Ver obras consultadas).

⁹² Manuel Corral, *Comunicación popular y necesidades radicales*, p. 42.

⁹³ *IBID*, p. 133.

⁹⁴ Aunque la mayoría de las veces se identifique con aquellos grupos carentes de bienes materiales y/o excluidos políticamente, no se limita a ellos porque la pobreza, la exclusión y la opresión no sólo son económicas o políticas, sino también son culturales y sociales.

apropiada por el *pueblo*. Se manifiesta en sus movimientos sociales como práctica de resistencia y cambio ante los intentos de dominación estructural que denigran al ser mismo. Incluye las acciones cotidianas de interrelación entre los hombres y las trasciende hasta las culturas y los grupos humanos. Con todo, no se limita tan sólo a dar impulso, sino que además pretende convertirse en realidad comunicativa concreta en donde las relaciones sean dialógicas, simétricas y libres.

La comunicación popular es participativa por definición. En ella se expresa el *pueblo* y por él se le da vida. Los principios de acceso y participación ceden paso, en medio de contradicciones y actitudes y comportamientos a veces autoritarios (otras veces no), a una relación dialógica e igualitaria entre los participantes, a través de la retroalimentación y el intercambio.

Desde el punto de vista de los medios, la comunicación popular quiere ser la respuesta del *pueblo* al discurso dominante. Ante la imposibilidad de acceso y participación a los grandes medios (masivos), el *pueblo* utiliza instrumentos comunicativos a su alcance y creatividad, a la par de luchar por la recuperación de los primeros. Y de hecho si es posible los utiliza, pues lo malo en ellos no es su existencia, sino la intención en su uso y el contenido de sus mensajes.

Sin embargo, los medios tradicionales utilizados por el *pueblo*, como las reuniones vecinales, los cohetes, las campanas de la iglesia, los volantes, periódicos murales, mantas, pancartas, bardas, graffitis, folletos, radios comunitarias, e incluso las marchas, festivales o mítines, entre muchos otros, desencadenan ricos procesos de información y comunicación, porque permiten y potencian las relaciones interpersonales básicas para cualquier tipo de acción comunicativa.

Con todo, los medios de comunicación popular lo son no por sus características

físicas, sino por la utilización y apropiación que hace de ellos el *pueblo*⁹⁵, con el objetivo de impulsar las relaciones dialógicas, simétricas y libres, promotoras de cambio social. Aunque debido a las actuales circunstancias de un marginal acceso y participación a los grandes medios (prensa, televisión, radio, cine, etc.), los medios de comunicación popular están más relacionados con los medios tradicionales, la posibilidad de uso de otros instrumentos no está peleada con su actitud contestataria ante la “comunicación” dominante.

Pero, ¿esto define a la comunicación popular en su carácter de alternativa? Más allá de los medios, la alternativa se presenta sí como opción ante la “comunicación” dominante. Alternativa significa “opción entre dos cosas”, elección de una cosa en lugar de otra, opción distinta a lo habitual u ordinario. Implica elegir entre dos o más opciones posibles, todas relacionadas con la búsqueda de la superación y cambio ante las actuales estructuras sociales, culturales, económicas y políticas imperantes.

Lo alternativo involucra las relaciones entre los hombres y conlleva todos los ámbitos de la existencia humana. Supera la presencia de los medios de comunicación, pero a su vez también los incluye, porque son elemento –e instrumento- importante para el actuar social. Lo alternativo se define como un planteamiento que opta por una orientación distinta de la comunicación humana, una recuperación de su deber ser. No apunta únicamente a la creación y manejo de los medios de comunicación popular con un contenido y mensaje distintos a los existentes, o a ser contrainformación a la información masiva impuesta desde el poder. Más bien se plantea como una alternativa que ofrece la utopía de la comunicación auténtica, es decir, de la comunicación dialógica, simétrica y libre, y por ende, de un mundo distinto.

⁹⁵ La comunicación alternativa puede expresarse a través de diversos medios: agencias noticiosas nacionales e internacionales, periódicos y revistas, programas de radio y televisión, discos y casetes de música o análisis, videos de todo tipo y tecnologías, cine e internet alternativo, grupos de teatro y de arte, festivales y encuentros, etcétera. Su discurso debe ser analítico, pero no por ello aburrido. Debe reflejarse creatividad y presencia real y activa en el *pueblo*.

Con todo, lo alternativo también es contrainformación. No es el mundo de los medios aunque pueda echar mano de ellos. La contrainformación es búsqueda de la conciencia crítica, análisis crítico del discurso dominante. Crea información ahí donde se le manipula o niega su existencia. Abarca campos tan diversos como el de la educación, la psicología, la investigación científica, etc., y estimula la participación de los seres humanos en los procesos sociales revolucionarios.

Por eso lo alternativo en los medios va más allá de un manejo y de determinadas características físicas. Aunque encierra el uso de medios distintos a los existentes o su transformación, ser alternativo también implica renunciar *“a la tentación de usar los medios como instrumentos de poder para el dominio y la manipulación”*, *“negarse a participar en el flujo de ese producto ideológico-industrial que es la información mercancía”*⁹⁶ y no ocultar o manipular la realidad presente. Lo alternativo propone compartir la información y el conocimiento como bienes sociales; poner en común - comunicar- las expresiones de la propia diversidad cultural; expresarse con un discurso antiautoritario, crítico y analítico para descubrir los problemas de la realidad en lugar de ocultarlos; e invocar *“la creación de medios al margen de las redes de la gran prensa, pero sin olvidar que hay formas de participar e influir en ella sin dejar de cuestionar directamente el orden establecido”*⁹⁷.

Lo alternativo es factible a través de los diferentes medios y formas comunicativas. La opción no se refiere exclusivamente a la utilización de medios distintos a los masivos. El medio no es en sí lo alternativo, sino las características y objetivos adquiridos al ser manejado por una persona o grupo determinado. La comunicación popular-alternativa debe asumir el avance tecnológico de los medios de comunicación moderna, pero en función de objetivos radicalmente distintos de la “comunicación” dominante. No se trata de

⁹⁶ Miguel Ángel Espinosa M., “Comunicación alternativa, subversión para la paz”, publicado en www.laneta.apc.org/cencos/09iglesi/revista3.htm, México, 2000, p. 4.

⁹⁷ *IBID*, p. 4.

eliminar a los medios masivos, sino de darles un criterio de utilización distinto, el cual debe ser predominantemente cultural y no mercantil.

Lo alternativo implica una opción donde el medio no ofrece una realidad previamente construida, sino problematizada, y de ahí la importancia del contenido⁹⁸ y del discurso sobre la base de una comunicación exenta de dominio y basada en el diálogo. En la comunicación como relación dialógica e igualitaria, cualquier contenido es susceptible de problematización por parte de los sujetos, con el simple objetivo de acceder a un resultado consciente y libre para ambos.

*“En las distintas coyunturas conocidas y previsibles, la **pedra de toque** del carácter de un medio se cifra en su **contenido**, lo que no significa desestimar otros factores, incluso de carácter técnico, que pueden adquirir mayor o menor significación en ámbitos y situaciones distintos. Pero **sin discurso alternativo no hay medio alternativo**. Y este discurso debe ser, explícita o implícitamente, por la elección de los temas, por su clasificación y su tratamiento, claramente abierto y antiautoritario”⁹⁹.*

E incluso puede plantearse como un medio masivo o no masivo, mientras su mensaje se defina como oposición –respecto a sus contenidos- ante el discurso dominante, a la par de permitir el acceso y la participación del *pueblo*, ya sea desde su manejo o en su relación como receptor-activo, teniendo por limitantes tan sólo sus características físicas, materiales o técnicas.

No obstante, en la situación actual un medio alternativo es aquél que de alguna forma está marginado del tradicional y actual sistema de financiamiento y circulación. Por lo tanto, también asume un carácter marginal y debe buscar sus propios instrumentos y canales de financiamiento y distribución. En los momentos más críticos se reduce a la comunicación directa y a la creación artesanal, de las cuales de hecho nunca se

⁹⁸ “<<Al hablar de contenido nos referimos explícitamente a cuatro aspectos fundamentales: a) los *temas* elegidos, es decir, qué se considera “noticia”, qué aspectos de la realidad se suponen de mayor o menor interés para los perceptores; b) la *jerarquización* de las informaciones; c) su *clasificación* por secciones (áreas de la realidad) y su tratamiento; y d) el *lenguaje*, el particular discurso en un contexto determinado”. El contenido es una representación construida a partir de un tipo de presencia en el mundo, y por consiguiente de los objetivos que dentro de él se persigan como personas o grupos sociales (Máximo Simpson Grinberg, “Comunicación alternativa: dimensiones, límites, posibilidades”, en Máximo Simpson Grinberg (comp.), *Comunicación alternativa y cambio social*, México, 1981, p. 113).

⁹⁹ *IBID*, p. 121.

desprende por ser componentes básicos de su esencia. Pocas veces se accede a la producción y distribución industrial, porque la marginalidad en este sentido no es una opción de lo alternativo, sino una característica impuesta por el poder.

Pero la marginalidad asimismo se define en otro semblante, el cual sí se encuentra directamente relacionado con lo alternativo: *“Toda comunicación alternativa se plantea inicialmente como un fenómeno marginal: es un sector o grupo minoritario el que echa a andar un medio. En la medida en que ese medio automáticamente se hace parte de la ‘praxis social’, adquiere la fuerza para permanecer, dejando de ser una forma marginal y pasando a ser expresión alternativa”*¹⁰⁰.

Lo alternativo también implica trascender la oposición ante un gobierno o economía. Ser tan sólo de oposición es reducir la grandeza de lo alternativo, y dejar de serlo cuando ese gobierno o economía no existan. Ser alternativo es más amplio y complejo que eso. Se inscribe en una nueva forma de comunicación, en una nueva forma de relación entre los hombres, en un proceso pedagógico, educativo y liberador de la humanidad. Lo mismo sucede con el medio alternativo, ya que

*“apunta a un sentido más radical de la comunicación, tanto en su forma, contenidos y objetivos”. “Un medio alternativo es el que es capaz de establecer una relación con [sus perceptores] a través de él y de tener una relación pedagógica educativa y humanista que vaya contribuyendo a la liberación de esos sectores, al crecimiento de su conciencia crítica, de su libertad, de su autonomía, de su capacidad de decidir libremente”*¹⁰¹.

La debilidad en muchas de las propuestas y prácticas de la comunicación popular-alternativa y de sus diferentes medios, consiste en reducir su campo de acción a aquellas actividades y mensajes contra lo que representa el poder (un gobierno, una empresa, un símbolo, etc.) y dejar intacto al conjunto de las relaciones sociales, principalmente de las generadas en la *vida cotidiana*. Aún con este papel positivo, contribuyente a los cambios

¹⁰⁰ Fernando Reyes Matta, “La comunicación transnacional y la respuesta alternativa”, en *IBID*, p. 106.

¹⁰¹ Jorge Andrés Richards, “La prensa alternativa en Chile: el testimonio de sus protagonistas”, en *IBID*, pp. 293 y 290 respectivamente.

sociales, es posible ampliar las expectativas y aspirar a más.

Dentro de los estudios de comunicación popular-alternativa se ha llamado a este proceso aún no concluido pero tampoco recientemente iniciado, *comunicación intermedia*¹⁰². La comunicación intermedia es en sí ya una forma popular-alternativa, pero no consumada en la realización plena de sus objetivos, precisamente por buscar trascender hasta las estructuras sociales.

De hecho, la comunicación popular-alternativa como tal debe cuidar siempre de articular y equilibrar, dentro de lo posible, los tres campos dialécticos por los que se desenvuelve. Por un lado, los flujos entre comunicación horizontal y vertical. Por otro, la articulación entre producción artesanal y producción masiva. Y finalmente, la relación entre lo global y lo local, sin la pérdida de las culturas y el valor de la dignidad humana.

La comunicación popular-alternativa, en su objetivo más alto, busca una transformación radical de la sociedad, iniciando por la estructura y dinámica misma de la comunicación, aunque no siempre lo logre. Porque sólo con esto es posible modificar las relaciones humanas sobre las bases del diálogo, la igualdad y la libertad, mismas que repercutirán en los sistemas y organizaciones sociales, así como en sus formas de relacionarse con sus instrumentos o medios. Las experiencias de comunicación popular-alternativa confluyen con las experiencias de liberación del *pueblo*¹⁰³.

La lucha por la democracia, por ejemplo, si desea concretizarse y de alguna forma

¹⁰² Como referencia tómesese la siguiente: Daniel Prieto Castillo, "Una experiencia de comunicación intermedia en un proceso histórico de democratización", en *IBID*, pp. 253-266.

¹⁰³ Nacional e internacionalmente han sido muchos los ejemplos. Respecto a los medios, tómesese el ejemplo en nuestro país de las radios comunitarias de Chiapas y Veracruz: Radio Huayacocotla y Radio Comunidad Indígena, que si se les contextualiza son parte de un proceso histórico liberador, al cual, pese a sus limitantes, han contribuido. A nivel internacional, se enmarcan los ejemplos de Venezuela, Perú, Chile y Bolivia, entre muchos otros, donde los medios de comunicación popular-alternativa, sobre todo la artesanal y la radio y el periódico, se constituyeron en elementos de lucha contra el poder, y de hecho tuvieron que sufrir las consecuencias, como las radios mineras en Bolivia. La Teología de la Liberación y la Teología India, por su parte, respecto a los medios de comunicación, se han distinguido por la utilización de medios de comunicación popular-alternativa: folletos, videos, teatro popular, carteles, mantas, periódicos y pinturas murales, encuentros, etc. Más allá de la censura y de la poca accesibilidad a los grandes medios masivos, ambas corrientes valoran la operación fuera de ellos, pues se preocupan más por recuperar las formas de comunicación generadas por el *pueblo*, elemento positivo para la inculturación del Evangelio. En la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, éstos medios de comunicación alternativos y populares, repercutieron en su relación comunicativa y en el ámbito sociopolítico de las comunidades indígenas.

anticiparse –hacerse presente- antes de lograr su realización plena, en el camino debe interrelacionarse con la comunicación popular-alternativa. Ésta ofrece flujos multidireccionales de comunicación, democratizadores, por principio, de las relaciones humanas y de los medios de comunicación manifestados en ellas:

“Democratizar significa hacer que el derecho a la comunicación esté garantizado para todos, que no sea el privilegio de una minoría, menos aún si ésta se constituye a raíz de su poder económico. Democratizar significa que la sociedad hace posible la realización de ese derecho sobre la base de la participación organizada y el financiamiento social de la actividad comunicativa. Democratizar significa que la comunicación vertical y la producción industrial de los bienes portadores de mensaje se ponen al servicio del desarrollo de la convivencia social, de la comunicación horizontal, de la creación artesanal, de la participación social activa y responsable”¹⁰⁴.

Toda comunicación requiere de transformaciones democráticas radicales donde el poder se convierta en servicio.

La comunicación popular-alternativa está íntimamente ligada a las revoluciones sociales, porque se propone el rescate de la comunicación auténtica, de la comunicación dialógica, simétrica y libre, que repercuta y converja con la liberación total de los hombres. Ninguno de los dos elementos puede concebirse sin la existencia del otro, ni siquiera ante la posibilidad de su consumación plena.

El carácter utópico presente en estas afirmaciones no desliga a ambos del mundo real, porque al transferirle historicidad se marcan objetivos a corto, mediano y largo plazo, algunos incluso “imposibles” dadas las características actuales de la sociedad. Así es la utopía. Sirve para caminar. Muchas veces estos intentos están limitados por su contexto, pero son fenómenos que no dejan de significar un avance, un intento de ruptura del *statu quo*, que contribuye en mayor o menor medida a un proceso de transformación social, significativo para la realización de la utopía. En otras ocasiones, estas luchas son subsumidas y apropiadas por el sistema, constituyéndose como su “lujo democrático-

¹⁰⁴ Diego Portales, “Perspectivas de la comunicación alternativa en América Latina”, en Máximo Simpson Grinberg (comp.), *Op. Cit.*, p. 73.

marginal”, como el escaparate contestatario de los regímenes; sin embargo, su presencia no deja de ser una exigencia de la propia realidad.

Aunque la única alternativa auténtica sería la que derivase de un cambio radical, en todo caso, el movimiento popular-alternativo primigenio debe dirigirse a establecer un aquí y un ahora diferente, lateral, un antisistema o un conjunto de unidades distintas y opuestas a las redes predominantes. La comunicación popular-alternativa no puede despegar los pies de la tierra, debe empezar por ser tangible en pequeños momentos o circunstancias de la *vida cotidiana*. Pero también debe plantearse un objetivo a largo plazo, de lo contrario perdería su espíritu y se conformaría tan sólo con ser parte de la historia, y no aquello que la defina:

*“El proceso de transformación simultánea de los mundos objetivo y subjetivo no se da, por tanto, de la noche a la mañana ni se produce en el vacío. Es un proceso **lento** porque implica ir hasta lo más radical del hombre y de la sociedad, y **molecular** porque a él se van agregando los individuos conscientes de la situación de opresión que padecen en cualquier sociedad jerarquizada y dual y porque gradualmente se van conquistando espacios en la sociedad”¹⁰⁵.*

Simplemente, plantearse un derecho a la comunicación es trazarse también la existencia de muchos otros derechos: democracia, libertad de expresión, igualdad, etc. La utopía nunca deja de ser un posible social. Luchar por ella “es *luchar por el concreto advenimiento de un nuevo real-social, para que ese deber-ser aún sea el **único posible***”¹⁰⁶.

La comunicación popular-alternativa sólo será posible en su totalidad cuando las personas encuentren satisfecha su necesidad de comunicarse, consigo mismo, los demás hombres y la naturaleza, libres de toda dominación enajenante y manipuladora, y conscientes del valor de la comunidad. Es decir, cuando la comunicación pueda ser sin más.

Por la interacción y la comunicación se busca que el hombre se autorrealice como

¹⁰⁵ Manuel Corral, *Comunicación popular y necesidades radicales*, p. 130.

¹⁰⁶ Antonio Pasquali, *Op. Cit.*, p. 231.

ser natural y social, sobre las bases de la libertad, la igualdad y el diálogo. Autorrealización que implica humanizar las relaciones sociales desde la *vida cotidiana*, como premisa para la emancipación humana. No se trata tan sólo de vivir mejor materialmente, sino de humanizar la vida en su conjunto para alcanzar el pleno desarrollo universal de la humanidad.

La práctica de la comunicación popular-alternativa debe generar conciencia, libertad, conocimiento, creatividad, solidaridad y subversión:

“Conciencia, para mantener y promover la certeza de que la persona humana no puede ni debe ser sujeto de manipulación en su núcleo más íntimo; conciencia para distinguir entre los elementos liberadores y los elementos degradantes de la cultura (...) Libertad para optar por la dirección que la conciencia señale, ejerciendo la responsabilidad de no someterse pasivamente a las estructuras impuestas por los poderes económico, religioso, político y militar (...); Libertad para expresarse y comunicarse. Conocimiento, para fortalecer esa libertad conciente, pues no se debe olvidar que un hombre se posee a sí mismo en la medida que posee la palabra que nombra su entorno, y la palabra bien utilizada implica profundizar en el conocimiento de sí y del mundo. Creatividad, para inventar las formas de expresar y compartir los propios conocimientos (...) hasta conformar saberes que constituyan un bien común; creatividad para sabotear al orden cuando es injusto, pero sin recurrir a la violencia o a la guerra. Solidaridad, para que los saberes colectivos circulen fortalecidos y pervivan más allá de cualquier límite espacial o temporal; solidaridad para incluir en un proceso liberador a quienes por desidia permiten la manipulación (...) Subversión, para que desde su propia libertad, con pleno conocimiento de causa, creativa y solidariamente, los ciudadanos saboteen las ideologías que crean un falso sentido de la realidad y producen conciencias desnutridas (...); subversión, sí, para enfrentar mediante la ‘no violencia alternativa permanente’ cualquier tipo de manipulación de las vidas y las conciencias, venga de donde venga; subversión como forma de vida para revolucionar a la democracia y hacerla social”¹⁰⁷.

Por eso la comunicación popular-alternativa es opción para todos. Sus impulsores y protagonistas deben inculturarse para hacerla universal. Desde la perspectiva rural, la comunicación popular-alternativa debe encargarse de informar, sensibilizar, concientizar, motivar (no manipular) y apoyar la acción en las comunidades campesinas y/o indígenas, pero ante todo debe ser un proyecto en sí, para sí y por sí mismo. Es una tarea

¹⁰⁷ Miguel Ángel Espinoza M., *Op. Cit.*, pp. 2 y 3.

complementaria dentro de la lucha de liberación de estos pueblos, y debe ser propia de ellos. Al sensibilizar, mostrar la realidad desde todos sus ángulos y aspectos, o concientizar, proveer de elementos analíticos para ubicarse críticamente en el mundo, es necesario tomar en cuenta los rasgos políticos, sociales y culturales de la comunidad.

En el trabajo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, la comunicación popular-alternativa –y dentro de ella la utilización de medios- fue posible, con sus carencias y limitaciones, gracias a una pastoral inculturada y liberadora que confluyó con las características propias de las comunidades indígenas. Porque éstas, con todo y sus fallas o malformaciones presentes aún cuando entran en proceso de concientización, crítica y cambio de sus costumbres o formas de vida, desarrollan un *sentido comunitario*, un valor de la justicia, la igualdad, la democracia y la libertad diferentes a la “comunicación” dominante, y por lo tanto necesarias para la existencia de la comunicación dialógica, simétrica y libre. En esta interacción se valoran y recogen las formas y los medios de comunicación de las comunidades, a la par de utilizar otras y otros que se inculturaron en ellas, como los grandes medios masivos cuando hay la posibilidad de utilizarlos.

CAPÍTULO DOS. LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS.

2. 1 La Diócesis de San Cristóbal de las Casas y el obispo Samuel Ruiz García.

2. 1. 1 Conversión¹ de una Diócesis y un obispo: 1960-1968.

Antes de la llegada de Samuel Ruiz García en 1960, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas² era regida por Monseñor Lucio Torreblanca. Aunque la línea pastoral no iba enfocada a dar una especial atención a los indígenas ni a la comunicación, debido en parte a la extensión del territorio a su cargo, el trabajo de la Diócesis se caracterizó por el seguimiento de una pastoral general basada en la catequesis o Doctrina Cristiana, bajo la cual se trató de atender a los indígenas. El objetivo era retomar la figura de los “fiscales”, ayudantes laicos en siglos anteriores, pero ahora bajo el nombre de catequistas, para “rescatar” al indígena de su “paganismo” a través de la “enseñanza” del cristianismo católico occidental. Sus tareas eran restringidas al acompañamiento del sacerdote, misionero o religioso y a la ayudantía en la eucaristía y la unción de los enfermos.

Las relaciones de Monseñor Lucio Torreblanca y de su equipo pastoral con todos los sectores sociales de la entonces única diócesis de Chiapas, sobre todo las clases pudientes y los indígenas, siempre se mantuvieron seguras porque su trabajo favoreció la permanencia de la estructura social, del *statu quo*, por ser principalmente una pastoral espiritualista y una evangelización enfocada al exterminio del “paganismo”.

¹ Según Samuel Ruiz, la palabra conversión refiere al acto de “arrancar de raíz toda clase de maldad, despojarse de la manera de vivir anterior, del hombre viejo; y por otro, el revestirse de la justicia, santidad y fuerza espiritual del hombre nuevo” (Samuel Ruiz García, *Mi trabajo pastoral*, México, 1999, p. 71).

² Desde el año de 1539 hasta 1957, el estado de Chiapas fue regido, desde el ámbito de la religión católica, tan sólo por una sola diócesis. En 1957-58, bajo el obispado de Monseñor Lucio Torreblanca, se da una nueva división y se crean dos diócesis, la de Tapachula y la de San Cristóbal de las Casas, misma que en 1959 se constituye como tal. La división definitiva se dio en 1965, con la creación de la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez como resultado de la petición hecha por Samuel Ruiz García a las autoridades eclesiásticas, para una mejor atención de la zona. Para 1993 la Diócesis de San Cristóbal contaba con 42 parroquias y 44 cabeceras municipales con sus respectivos poblados, dividido todo en siete zonas regionales: Chol, Sur, Sureste, Centro, Tzotzil, Tzeltal y Chab, a su vez integradas en tres grandes zonas geográficas: Los Altos, La Selva y La Frontera. Es la más grande en extensión territorial de las otras dos diócesis (Jean Meyer. Ver obras consultadas) (Ver anexo).

La historia de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas que sirve a nuestro interés, inició en el año de 1959, cuando el papa Juan XXIII nombró como obispo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas al sacerdote Samuel Ruiz García, quien el 25 de enero de 1960 fue consagrado como tal. Nacido en 1924, en Irapuato Guanajuato, uno de los principales bastiones del catolicismo en México, Samuel Ruiz fue educado en una familia católica devota. Su padre, dirigente local de los Caballeros de Colón y de la Acción Católica, durante los años treinta fue miembro activo del movimiento fascista mexicano sinarquista³.

Samuel Ruiz García fue el mayor de cinco hijos. Durante su infancia estudió en el Colegio de Hermanas del Sagrado Corazón, y a la edad de trece años ingresó en el Seminario Diocesano de León. Cuando se graduó, en 1947, fue elegido para ir al Colegio Pontificio Latinoamericano en Roma. En 1949 se graduó en la Universidad Gregoriana en Teología dogmática y en ese mismo año recibió el orden sacerdotal. Dos años más tarde terminó sus estudios en el Instituto Bíblico con un postgrado en Sagradas Escrituras.

Después de una gira de dos meses por Tierra Santa, le quedaba sólo un año más para doctorarse. Sin embargo, fue llamado para regresar a León y dar clases en el seminario. Ahí fue nombrado prefecto de estudios, hasta que en 1954, a los treinta años, fue ascendido a rector del lugar. Siguió dando clases de Biblia hebrea, Biblia griega, introducción a las Sagradas Escrituras y exégesis bíblica. Ascendió con rapidez en la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), de entraña conservadora. En 1959, el papa Juan XXIII lo designó para la sede de San Cristóbal.

³ El sinarquismo fue un movimiento religioso de masas cuyo fin era erradicar el ateísmo y establecer la autoridad del "único y verdadero Dios". Hace un uso exacerbado del nacionalismo y la demagogia, a la par de luchar por combatir el liberalismo y el comunismo. Por su parte, la Acción Católica también es un movimiento religioso, que persigue la unidad buscando vivir en la "fraterna unanimidad". Excluye la política porque divide a las personas, mientras exalta la fe porque ésta las une y puede reunir a todos los hombres; se está más preocupado por salvar al espíritu que al cuerpo, es decir, se excluye la posibilidad de una dimensión social de la fe y la religión (Jean Meyer. Ver obras consultadas).

John Womack, historiador y escritor, habla de la consagración de Samuel Ruiz García en enero de 1960:

En “la primera consagración de un obispo en la historia de la ciudad, escenificada a lo grande con pompa plena, Ruiz, a sus 35 años, portó ufano la túnica púrpura con una cola de cinco metros de largo. Se había convertido en un duque eclesiástico en una ciudad que reverenciaba incluso a los caballeros. Y a su tiempo ostentó su cargo como el paladín del conservadurismo de San Cristóbal. En contra de la ley federal que prohibía la vestimenta clerical en público, él iba por las calles vistiendo su sotana negra con faja, botones y cordoncillos rojos”⁴.

A su llegada a San Cristóbal, Samuel Ruiz se caracterizó por su conservadurismo. Una de sus primeras acciones de hecho, fue el ataque frontal en contra del comunismo. Esta postura se manifestó no sólo a través de su primera carta pastoral, sino también respecto a su primera campaña pública contra las escuelas del Instituto Nacional Indigenista en Los Altos de Chiapas, a cuyos maestros acusó de difundir propaganda comunista:

“<<... detrás de una doctrina que toma como bandera la justicia social, el comunismo se ha ido infiltrando al esgrimir la antigua arma de la falsedad, la hipocresía, el engaño y la calumnia; habiendo logrado que muchos miren la hoz y el martillo como un símbolo de libertad y reivindicación social, sin que perciban el fondo ROJO de iniquidades y crímenes sin cuento con que este destructor sistema se ha impuesto donde ha colocado su garra opresora...>>”⁵.

Pero, ¿en qué momento se dio la metamorfosis entre una postura conservadora y una “liberacionista” y “autóctona”? Los cambios en su forma de pensar y actuar, es decir, el proceso de *conversión* en este sentido, no sólo de Samuel Ruiz García, sino también del equipo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal, en el cual se apoyó y del cual dependía, inició con la revolución social, política, cultural y eclesial que sacudió a América Latina durante la década de los sesenta, especialmente, en este último aspecto, con la realización del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. Ambas abrieron nuevos cauces de reflexión y acción teológica pastoral que

⁴ John Womack, *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, México, 1998, p. 45.

⁵ Palabras de Samuel Ruiz en su *Exhortación Pastoral* de 1960, citadas en Arturo Reyes F. y Miguel Ángel Zebadúa Caroney, *Samuel Ruiz*, México, 1995, p. 20.

involucraron a toda la Iglesia, a eclesiásticos y laicos. Claro, en el caso de la Diócesis de San Cristóbal, el cambio fue evidente debido a la metamorfosis personal de Samuel Ruiz García, quien, bajo la figura de obispo, transformó la dinámica pastoral en su Diócesis y la coordinó con el apoyo de religiosos(as), misioneros, sacerdotes y laicos mestizos e indígenas. Por eso se puede hablar del trabajo de toda una Diócesis, aunque de manera importante influya y sobresalga en ella el papel del obispo como pastor y cabeza responsable de toda una organización eclesial.

Sin embargo, este proceso no se dio de la noche a la mañana. En principio se trató de establecer una “pastoral general” mediante la cual se pretendía atender “*a indígenas, mestizos y criollos, con la única diferencia de la metodología y la ejemplificación*”⁶. La evangelización y pastoral se adaptaban al grupo cultural receptor, fundamentalmente mediante el uso de las lenguas indígenas, medios excelentes para la transmisión del mensaje cristiano a los grupos autóctonos. Además, en razón de la pobreza en la que se encontraban la mayoría de los habitantes de la Diócesis, se buscó la ayuda de los sectores acaudalados económica y políticamente, con la intención de realizar “acciones sociales en favor del indígena y del campesino”, en coordinación con los esfuerzos “humanizadores” de la iglesia sancristobalense para formar una “nueva y armónica sociedad”. Con la misma pastoral se sirvió a todos los grupos humanos y culturales de la población (cinco grandes grupos indígenas: Choles, Tzeltales, Tzotziles, Tojolabales y Lacandones, así como los mestizos, criollos e indígenas de otras etnias) y, aunque se utilizaron las lenguas indígenas para tener un mayor impacto, la estructura eclesiástica en su mayoría, y dentro de ella el propio obispo, utilizaban únicamente la lengua castellana en sus servicios, restringiendo tal actividad a los indígenas, quienes prácticamente fungían como traductores. Era el uso de una comunicación transculturada y opresora.

⁶ Samuel Ruiz García, *Op. Cit.*, p. 11.

De hecho, a su llegada a San Cristóbal Samuel Ruiz consideraba a los indígenas y sus condiciones como un problema a enfrentar. Cuando en 1960 regresó de su primera visita pastoral a la Diócesis, en particular a los pueblos tzotziles de los alrededores de San Cristóbal, pensó en un nuevo plan para los indígenas después de haber visto *“las supersticiones paganas, el idioma incomprensible, tantas personas descalzas y hambrientas”*: *“Enseñarles castellano, ponerles zapatos y mejorar su dieta”*⁷.

Aún con la utilización de esta pastoral “indigenista” y “asistencialista”, la Diócesis de San Cristóbal se enfrentó a actitudes racistas y egoístas que impidieron un trabajo amplio y desinteresado. No era posible conjuntar, ni siquiera en un mismo espacio físico, a criollos, mestizos e indígenas. Cuanto y más difícil resultó buscar intereses y soluciones comunes enfocadas únicamente a la religión, ya que ni siquiera la Diócesis, en aquél tiempo, pretendió transformar las estructuras sociales. Era la década de los sesenta, tiempo de transformaciones mentales y sociales en el mundo, pero en la realidad chiapaneca se vivía aún en la época de la Colonia. A nivel nacional, en 1960, la iglesia católica mexicana creó el Centro Nacional de Misiones Indígenas (CENAMI), dirigido por el catalán Clodomiro Siller, con la inauguración de escuelas radiofónicas para promotores indígenas.

No obstante, su principal obstáculo en los inicios de su mandato no fueron los caciques, comerciantes o conservadores de la zona, sino la poca incorporación interpersonal e inculturada de la pastoral de la Diócesis, principalmente en las zonas indígenas, mayoría dentro de ella. Esto dificultaba la participación de estos grupos.

En 1961-62, con ayuda del delegado apostólico Luigi Raimondi, el obispo inauguró cuatro escuelas cuyo objetivo era “reclutar” y “capacitar” a catequistas indígenas para difundir la palabra de Dios correctamente, siguiendo la línea de Monseñor Torreblanca:

⁷ John Womack, *Op. Cit.*, pp. 46 y 47 respectivamente.

dos en San Cristóbal, a cargo de los maristas del seminario y de las Hermanas del Divino Pastor

“que ya enseñaban a las muchachas indígenas la verdadera fe; así como a leer, escribir y hacer cuentas (...); una tercera en Bachajón, un pueblo en un valle del norte, donde los jesuitas que ya estaban ahí asumieron la nueva tarea, y la cuarta en Comitán, un pueblo en las llanuras del sur donde los maristas comenzaron a capacitar a más jóvenes. Una quinta escuela se inauguró en 1963, cuando los dominicos provenientes de la Provincia del Santo Nombre en California llegaron a Ocosingo. Los misioneros reclutaron a un sinnúmero de estudiantes choles, tzotziles, tzeltales y tojolabales de muchos pueblos antiguos, asentamientos de pioneros y comunidades nuevas”⁸.

Antes de terminar el periodo de tres meses de estudio, más de la mitad de los jóvenes desertaron. El resto, luego de haber aprendido someramente el español, un oficio y la doctrina católica, regresaron a sus comunidades para contribuir a mantener la fe. Algunos perseveraron y otros incluso desertaron o se volvieron protestantes.

Aún más desafiante resultó, en 1968, la conclusión a la que se llegó después de un examen de tres meses de la labor indígena en la Diócesis, realizado a petición del obispo por una comisión de sabios indígenas. Estos,

“analfabetos, sin hablar español, informaron en tzeltal, no con una declaración sino con tres preguntas. La primera fue que si el Dios del obispo podía salvar sólo almas o también cuerpos. La segunda dijo así: <<la palabra de Dios es como una semilla que se encuentra en todas partes, y... una semilla de salvación... ¿no podemos suponer que esas semillas se encuentran donde vivimos, en las montañas y la selva? ¿Por qué tenemos que venir a sus centros, a sus escuelas, para buscar esas semillas y cosecharlas?>>. La tercera la dirigieron personalmente al obispo y los misioneros: <<Ustedes han vivido con nosotros y compartido nuestras vidas. Nosotros les consideramos nuestros hermanos y hermanas. ¿Desean ser nuestros hermanos y hermanas para siempre?>>”⁹.

En 1979, también se recordaría una más de estas anécdotas, cuando a finales de la década de los sesenta algunos catequistas discutieron acerca de la orientación de la acción misionera: *“<<La Iglesia y la Palabra de Dios nos han dicho cosas para salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos. Mientras trabajábamos por la salvación nuestra y de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y*

⁸ *IBID*, p. 48.

⁹ *IBID*, p. 53. No se aclara la fuente de la cual se tomaron las citas textuales.

muerte>>¹⁰. El obispo no pudo responder satisfactoriamente a ninguno de estos cuestionamientos.

La práctica de una pastoral general se mantuvo hasta después del Concilio Vaticano II. La participación del obispo Samuel Ruiz durante esta reunión conciliar fue de gran importancia para la Diócesis de San Cristóbal. Como miembro de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), fue designado uno de los 932 latinoamericanos asistentes al Vaticano II. Ahí participó de los debates respecto a la constitución de la Iglesia, la revelación, la liturgia, las iglesias orientales, los principios ecuménicos, el apostolado laico, la encarnación, etc., porque a pesar de mantenerse en una línea de pastoral general, comenzó a cuestionarse acerca de la riqueza de las culturas indígenas y de su situación socioeconómica. Durante algunos años había sido testigo y confidente de las experiencias de explotación, marginación y exclusión a las que eran sometidos los indígenas, a veces bajo el pretexto de servir mejor a Dios.

En las sesiones del Concilio, de 1963 a 1965, Samuel Ruiz participó en las revisiones que dieron por resultado los decretos conciliares sobre la constitución dogmática de la Iglesia, su constitución pastoral en el mundo moderno, el ecumenismo y la actividad misionera. Conoció a sacerdotes y teólogos de todas las partes del mundo, y se acercó especialmente a aquellos con posturas progresistas y reformadoras, en particular a los clérigos sociólogos y antropólogos del desarrollo.

Esta experiencia, a la par de las situaciones sociales, culturales, políticas y económicas vistas por el obispo durante sus visitas a las zonas indígenas y el contacto con las dificultades reales de la Diócesis, antes y durante el Concilio Vaticano II, comenzaron a generar en Samuel Ruiz García y en su equipo de trabajo una serie de cuestionamientos acerca de la eficacia de su labor pastoral.

¹⁰ Diócesis de San Cristóbal de las Casas, *Situación general del estado de Chiapas*, 1979, p. 7, citada en Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente Marcos, *El sueño zapatista*, Barcelona, 1997, p. 42.

De regreso a Chiapas, con Samuel Ruiz a la cabeza, se reorganizó la actividad pastoral de la Diócesis y sus ejes teológicos. En San Cristóbal, Bachajón, Comitán y Ocosingo, se amplió el programa para capacitar a catequistas indígenas, mientras se propuso la creación de una nueva diócesis. Entonces la pastoral enfocó su trabajo a la acción social, la cooperación con los protestantes y las misiones indígenas. En 1965 se comenzaron a realizar estudios sociológicos y antropológicos de la Diócesis, con el objetivo de enseñar al obispo y a sus clérigos cómo servir mejor a los indígenas de los pueblos y cada vez más dentro de la selva. Para la comunicación intercultural, es necesario antes el (re)conocimiento del otro.

Incluso durante el Concilio, en 1963, Samuel Ruiz y los obispos de otras dos diócesis pobres comenzaron a organizar a otras en la misma situación, sobre todo de América Latina. Para 1964 ya habían organizado a 14 diócesis. Finalmente, en 1969, fundaron la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAЕ), para distribuir los documentos del Concilio entre los sacerdotes y promover el trabajo social en las zonas rurales más depauperadas.

Los logros fueron sorprendentes:

“En 1967, la diócesis tenía unos 600 catequistas indígenas trabajando en la enseñanza de la antigua doctrina en la nueva modalidad conciliar, más de 300 de ellos en Las Cañadas de Ocosingo. Para entonces, 25 obispos pertenecían a la UMAЕ. Juntos habían mejorado las finanzas de su diócesis, establecido nuevos programas sociales en ellas y capacitado a un personal profesional para análisis económicos y sociales”¹¹.

Respecto a los catequistas, este punto sufrió un gran impacto, sobre todo si se toma en cuenta que para 1960 solamente se contaba con la participación de 50 catequistas indígenas para toda la Diócesis.

En 1967 también se propuso a Samuel Ruiz García como director de la Comisión Episcopal para Indígenas de la Conferencia Episcopal Mexicana, a la par de sugerir se

¹¹ John Womack, *Op. Cit.*, p. 52.

estableciera una Comisión de Acción Pastoral Social en México que contemplara la integración del obispo en calidad de miembro. Las tres peticiones fueron favorecidas. Al año siguiente, la línea conservadora de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) perdió la presidencia a favor de un obispo respaldado por la UMAE. Entonces, Samuel Ruiz se convirtió en el director del Centro de Ayuda a las Misiones Indígenas (Departamento de Misiones Indígenas) de la Conferencia Latinoamericana e incorporó a sociólogos y antropólogos para el estudio de todas las diócesis indígenas¹².

En abril de 1968, dentro de las actividades preparatorias rumbo a la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Samuel Ruiz se enfrentó a otra de sus más grandes lecciones. En una reunión internacional convocada por el departamento a su cargo, en el municipio de Melgar, Colombia, después de la ponencia, con misioneros y sacerdotes, del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff respecto a los procesos de evangelización llevados a cabo por la iglesia católica en las culturas indígenas,

“Ruiz se paró y le preguntó [a éste], medio para provocarle, si el catolicismo tal como se practicaba usualmente (de un modo pagano) en las culturas indígenas era secundario o fundamental para éstas. El antropólogo le respondió que en todas las culturas que él conocía, era el pegamento que las mantenía cohesionadas. El obispo se hundió en el silencio”¹³: “<<Vimos que “evangelización” significaba destrucción de culturas, etnocentrismo, atropellos culturales tremendos. Ese discurso nos impresionó mucho>>”¹⁴.

Estas palabras sacudieron a Don Samuel, e iniciaron una nueva etapa para la pastoral de la Diócesis que él encabezaba. La Conferencia de Medellín vendría a consolidar el parteaguas de la visión de la función del obispo, y de la Iglesia latinoamericana en general.

¹² Sin embargo, los “reformadores” no duraron mucho tiempo en las oficinas de la CELAM. En 1971 un nuevo presidente la hizo trizas. Para el año siguiente, un conservador colombiano se hizo cargo de la Conferencia y atacó la “infiltración marxista” de la iglesia, y uno a uno, depuró a los “reformadores”. En 1974, despidió a Samuel Ruiz del Departamento de Misiones. De hecho, la CEM ignoró y trató de aislar al obispo. En su visita a México en enero de 1979, el papa Juan Pablo II no fue a Chiapas ni mencionó a la iglesia de ahí. Paralelamente, la tercera reunión del CELAM en Puebla no incluyó a Samuel Ruiz. En 1971, el equipo promotor de la UMAE renunció (Jean Meyer y John Womack. Ver obras consultadas).

¹³ *IBD*, p. 53.

¹⁴ Palabras de Samuel Ruiz García, en entrevista realizada el 10 de junio de 1999 por Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000*, México, 2000, p. 119.

Todo este proceso encaminó a la Diócesis de San Cristóbal de las Casas a pasar de una *pastoral indigenista*, realizada por mestizos y criollos “en favor” de los indígenas, a la *pastoral indígena* inculturada, hecha por indígenas para ellos mismos. Los no indígenas estaban llamados a ser servidores eclesiales, y los indígenas a ser los principales sujetos de su promoción integral y evangelización. Los sectores conservadores y pudientes de San Cristóbal se alejaron e iniciaron una campaña permanente en contra del obispo¹⁵, exigiendo su remoción por promover el comunismo y la lucha de clases. El propio Samuel Ruiz García habla de este proceso:

“La llegada a San Cristóbal representó para mí el enfrentamiento con una situación totalmente nueva: los indígenas, que eran los más aislados y los más necesitados, prestaban una mayor acogida a la palabra de Dios. Se acentuó entonces una pastoral con enfoque indígena, sin dejar de atender, como hasta ahora, a los mestizos, sólo que en muchos de ellos había una resistencia casi orgánica, constitutiva, a dicha pastoral indígena, porque en diversas circunstancias jugaban un papel de explotación (...) El racismo era y es terrible. Yo mismo no lo notaba al principio. Era muy difícil que un indígena que no hablaba castilla se le acercara a uno. Y si uno se acercaba a él, el indígena no se sentía aludido, no era digno de alternar con un mestizo por no hablar español (...) Lo más grave de esta discriminación es que abarcaba también a la Iglesia porque la imposición de la cultura a través de la cual se profesa la fe, era bastante discriminatoria”¹⁶.

Esto termina con el Concilio Vaticano II, al menos como eje ético-práctico de la pastoral en la Diócesis.

Después del Concilio, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas entró en una nueva etapa de respeto a la lengua y la cultura, así como a la búsqueda de mayor participación de las propias comunidades indígenas, en un proceso comunicativo interpersonal, intercultural y popular-alternativo. Con el tiempo esta idea se fue afinando hasta buscar la instauración de una iglesia y clero autóctonos, con diferentes ministerios laicales y el diaconado. Nunca logró consolidarse, pero sí se perfilaron avances

¹⁵ Esta campaña fue permanente hasta el año de su retiro. Nunca cesó, aunque sí se incrementó con la aparición del EZLN en 1994.

¹⁶ Palabras de Samuel Ruiz García en entrevista realizada por Carlos Monsiváis, “La teología sólo puede ser de liberación, no de esclavitud ni de violencia, a menos de que sea paramilitar: Obispo Samuel Ruiz”, publicada en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, No 1127, 7 de junio de 1998, p. 9.

significativos que trascendieron incluso el quehacer eclesial. Primero eran los sacerdotes, religiosos(as) y misioneros quienes escogían para la preparación catequística a las personas con cierta competencia -particularmente porque hablaban español-; posteriormente, fueron las propias comunidades quienes las escogieron y contribuyeron a su formación, no sólo en la práctica cotidiana, sino también en la teoría, en los contenidos de su enseñanza-aprendizaje.

En 1968, se realizó la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. Por decisión papal, sólo siete obispos presentaron ponencias en la reunión. Uno de ellos fue el obispo de San Cristóbal. En su intervención acerca de la evangelización y la difusión de la palabra de Dios, sentó por definitiva su *opción preferencial por los pobres* y los indígenas, resaltando el compromiso evangélico de la Iglesia por la liberación del hombre y en contra de la iniquidad como ejes básicos para la evangelización de las culturas, después de todo lo visto y vivido a lo largo de ocho años por su persona y equipo pastoral en la Diócesis: *“Los pobres no pueden ser evangelizados si nosotros somos propietarios de latifundios; los débiles y los oprimidos se alejan de Cristo si nosotros aparecemos como aliados de los poderosos; los analfabetas no podrán ser evangelizados si nuestras instituciones religiosas siguen buscando el paraíso de las grandes ciudades, y no los suburbios y las aldeas desheredadas”*¹⁷.

Después de Medellín aparecieron, ya patentes del todo, nuevos temas en la pastoral de la Diócesis, que más tarde, sobre todo durante la década de los ochenta, tendrían un mayor impulso y ajuste: la Teología de la Liberación, la pastoral indígena, la Teología India y la iglesia autóctona. También comenzó a hacerse hincapié en las consecuencias negativas de la pastoral tradicional, la denuncia de la explotación y la injusticia causada por los caciques no indígenas e indígenas, y la defensa y

¹⁷ Ponencia de Samuel Ruiz presentada en el pleno de la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, citada en John Womack, *Op. Cit.*, p. 55.

fortalecimiento de la identidad y valores autóctonos. Más tarde, el propio Samuel Ruiz diría: “*Vine a San Cristóbal para convertir a los pobres (...) pero son ellos los que han acabado por convertirme*”¹⁸.

Las aportaciones hechas por el Concilio Vaticano II y Medellín ayudaron a Ruiz García y su equipo pastoral a entender con mayor claridad el compromiso integral al que estaban destinados. Era también la demanda de una comunicación dialógica, simétrica y libre, inculturada.

2. 1. 2 *El caminar de una Diócesis: 1968-1993*¹⁹.

Si de 1960 a 1968 se continuó con la pastoral evangelizadora del anterior obispo, ya con algunas innovaciones para su tiempo, como el empleo de catequistas, para 1968, con toda la enseñanza de los acontecimientos ocurridos en los ocho años anteriores, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas realizó una serie de cambios estructurales en su pastoral y evangelización, partiendo no sólo de una evaluación interna entre eclesiásticos, sino sobre todo de un examen de los laicos y catequistas respecto al actuar de su Iglesia. Muchas fueron las carencias y deficiencias.

En su calidad de presidente del Departamento de Misiones de la CELAM, Samuel Ruiz se interrelacionó con los teólogos liberacionistas de México y América Latina. Conoció a Monseñor Leónidas Proaño y a la iglesia andina, el trabajo eclesial realizado en Brasil, Bolivia, Paraguay, Chile, etc., y obviamente conoció de cerca la pastoral indígena de Bartolomé Carrasco en Oaxaca, de los misioneros de la sierra Tarahumara, y la pastoral liberacionista de Don Sergio Méndez Arceo en Cuernavaca, entre muchos otros. En México, en diciembre de 1969 y enero de 1970, promovió un encuentro con antropólogos, presidido por Ángel Palerm, con la asistencia de Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Mercedes Oliveira, Margarita Nolasco y Salomón Nahmad, es decir, con los

¹⁸ Palabras adjudicadas a Samuel Ruiz García sin referencia textual, citadas en *IBID*, p. 49.

¹⁹ Aunque el obispado de Samuel Ruiz García terminó en el año 2000, debido al objeto de estudio del presente trabajo sólo se hablará de la pastoral de la Diócesis de San Cristóbal hasta 1993, año previo al levantamiento armado del EZLN.

llamados “antropólogos críticos”, con el propósito de mirar a la sociedad y la Iglesia desde la crítica antropológica. Para entonces ya consideraba que todo evangelizador, como buen comunicador, debía partir del conocimiento de la cultura en la que se incorporaba, por motivos no antropológicos sino teológicos, de conocer el trabajo de Dios en las culturas.

En octubre de 1970 se realizó el Encuentro de Misiones en Xicotepec, Puebla, titulado “Indígenas en polémica con la Iglesia”, con representantes indígenas de todo el país. Samuel Ruiz García, presente en el evento, nuevamente se dio cuenta de las múltiples críticas y fallas de la Iglesia.

En ese mismo año, bajo la presión de la nueva corriente teológica liberacionista e indígena, la Iglesia mexicana fundó el Centro Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI), desde el cual se pretendió atender los problemas del sector a nivel económico, político y cultural, pero desde una perspectiva distinta, de liberación e inclusión del indígena. En la Diócesis de San Cristóbal, un equipo de trabajo, en el que destacó la participación de miembros de la Congregación de los Hermanos Maristas, diseñó un proyecto pastoral que implicaba la creación de espacios de movilización, de articulación y de defensa del pueblo a través de vías pacíficas. La idea se comprendió en plenitud con la realización del Congreso Indígena de 1974.

Aunado a las visitas y el trabajo en general en las comunidades, Samuel Ruiz y su equipo emprendieron el aprendizaje de las lenguas indígenas de su zona, para comprender desde adentro y con sus propias palabras su historial, su forma de pensar, vivir y concebir la vida. Tenían que entender el tzeltal, el tzotzil, el chol, el tojolabal, para comunicarse y eliminar el paternalismo, en un diálogo entre iguales, frente a frente. Al ver que el mensaje de los catequistas indígenas era más eficaz y comunicaba con mayor profundidad el mensaje cristiano a las comunidades, puesto que realizaban su misión en

medio de la gente y usando sus propias lenguas maternas aún cuando habían sido formados en castellano, el aprendizaje y conocimiento de éstas se volvió para la Diócesis una tarea primordial.

Como resultado paralelo se inició el estudio antropológico y sociológico de las culturas autóctonas, sin perder de vista el enfoque teológico presente en cada uno de sus ámbitos, sobre todo porque dentro de ellas es imposible separar la interrelación directa entre el carácter espiritual y concreto de la fe para con la vida. Entender el valor teológico de las culturas y su riqueza, vigente en sus procesos milenarios y en su historia cotidiana de experiencia religiosa, se convirtió en una de las herramientas necesarias para el trabajo pastoral en San Cristóbal.

En un segundo momento se pasó a la tarea de promover, todavía dentro del equipo pastoral no indígena de la Diócesis, el estudio de la Biblia teniendo en cuenta las tradiciones culturales de los indígenas, y dentro de ellas especialmente las religiosas. A partir de ese entonces

“empezamos a requerir también asesoría especializada para el congruo y respetuoso manejo de la dimensión cultural en el amplio campo de la evangelización y la pastoral (...) Al empezar a formar las culturas parte de nuestro lenguaje pastoral y evangelizador, nos vimos en la necesidad de comenzar también a buscar elementos teológicos que dieran fundamentación a nuestro ser y quehacer eclesial”²⁰, tratando de no descuidar la relación evangélica con otras culturas dentro del mismo espacio diocesano.

En 1971, se dio la primera reunión de Barbados²¹ organizada por antropólogos de todo el mundo, a la que Samuel Ruiz García acudió. Nuevamente, al igual que todas las reuniones anteriores, ésta representó la confirmación de la convicción del obispo de promover una pastoral indígena inculturada, rescatando su cultura y valores. Para ello se reforzó el estudio antropológico de los religiosos mediante cursos especiales y se impulsó

²⁰ Samuel Ruiz García, *Op. Cit.*, p. 20.

²¹ La segunda reunión de Barbados se realizó en 1977. Fue organizada por el Consejo Mundial de las Iglesias y se contó con la participación de líderes indígenas de todo el continente. A diferencia de ésta, la primera reunión no fue organizada al interior de la Iglesia, aunque en las temáticas se le haya incluido considerablemente, y de hecho tampoco hubo una participación mayoritaria de los sectores indígenas; fue más intelectual, pero no menos importante y trascendente (Jean Meyer. Ver obras consultadas).

la tarea de convivir de cerca con las comunidades indígenas. La Diócesis aumentó su presencia en los caseríos y montañas, aún los más alejados. Más allá de pretender lograr este objetivo con la ayuda de los catequistas, importantes de hecho, lo hizo con la incorporación de los propios clérigos, religiosos(as) y seminaristas, a partir de la propia realidad de los pueblos indígenas.

Este acercamiento significó un mayor compromiso en las comunidades, en la búsqueda de su liberación, pero a su vez significó el establecimiento de innovadas relaciones en la Diócesis. Se establecieron nuevas formas de comunicación y acción comunitaria, sobre todo en las zonas indígenas, generadas a partir de una apertura y relación consciente de estas últimas hacia la Diócesis por la dinámica de la inculturación.

A pesar de que la Diócesis de San Cristóbal se encontró con un terreno poco explorado, abandonado por la Iglesia y el gobierno, pobre, marginado, a veces desorganizado para exigir el respeto y cumplimiento de sus derechos humanos, en otras ocasiones desesperanzado, y en la mayoría de los casos conservador respecto a la costumbre, la evangelización logró penetrar en las comunidades indígenas, sobre todo de las ubicadas en la zona de colonización de la Selva Lacandona. El punto de inicio fue la evangelización basada en la comparación del Éxodo con la historia de estas comunidades, en 1971.

A todo este trabajo se sumó lo ocurrido el 13 de octubre de 1974, día en el que se produjo un trascendental acontecimiento que reforzó la comprensión del valor teológico de las culturas indígenas y propició nuevas formas de organización eclesial y política-social, el primer Congreso Indígena en conmemoración del quinto centenario del nacimiento de Fray Bartolomé de las Casas, defensor de los indígenas. Aunque más tarde se hablará de ello, el Congreso de 1974, contrario a lo deseado por el gobernador (su promotor y auspiciador) y organizado por la Diócesis de San Cristóbal quien hasta el momento de su

realización entendió la magnitud del evento, se convirtió en voz de denuncia y protesta ante la explotación y pobreza sufridas por los indígenas, así como de sus necesidades en distintos rubros: tierra, salud, comercio, educación, vivienda, religión, etcétera. La Diócesis de San Cristóbal también se vio impactada:

"<<vimos entonces, que como agentes de pastoral no estábamos respondiendo a las necesidades, que nuestra evangelización estaba desencarnada y no apuntaba hacia las respuestas que la gente necesitaba. Desde ahí la evangelización empieza evidentemente a tocar la historia y, por lo mismo, a hacerse parte de la misma historia de Chiapas, no solamente incidiendo en que haya ciudadanos que son cristianos, sino en cristianos que quieren ser ciudadanos transformadores de su propia comunidad (...) Así, pues, surgió de esta manera, en las distintas comunidades: gente consciente, mayor participación en los asuntos comunitarios, reflexión continua en cuestiones de tipo religioso en cuanto a los ministerios, etcétera. Y en temas tales como la democracia, la tierra y su posesión en común o en particular; sobre la necesidad de una transformación de la sociedad, así hasta llegar a un discernimiento eclesial iluminado por la reflexión de la Palabra de Dios>>"²².

Después del Congreso Indígena no hubo vuelta atrás. La Diócesis de San Cristóbal, y con ella su obispo, en 1975 hizo pública su *opción por los pobres* y declaró formalmente el nacimiento de la iglesia autóctona en Chiapas, durante la realización de la Primera Asamblea Diocesana que marcó el inicio de la creación de la figura de los *tuhuneles* (diáconos) y la formación de nuevas organizaciones sociales –no gubernamentales- con amplio sentido religioso. Más adelante se hablará de estos temas.

En 1976²³, la Diócesis fundó el centro de Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI), organismo eclesial financiado por organizaciones no gubernamentales extranjeras, para apoyar los proyectos económicos y el trabajo social de los agentes de pastoral indígenas, en especial de diáconos y catequistas. Su director era Jorge Santiago, exseminarista y asesor del obispo.

²² Palabras de Samuel Ruiz García en su *Informe Ad Limina*, p. 18, citadas en Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 118.

²³ En el libro de Jean Meyer (*Op. Cit.*) se establece como fecha de fundación del DESMI el año de 1969. El que se da (1976) corresponde al libro de John Womack (*Op. Cit.*). A pesar de la enorme diferencia entre ambas fechas, se decidió tomar como más acertada la segunda, por corresponder al proceso pastoral de la Diócesis.

En 1979, se realizó la tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, en la cual se mantuvo la *opción preferencial por los pobres*, la evangelización respetuosa de las culturas y la búsqueda de la justicia, como ejes eclesiales de su actuar. En ese mismo año se dio el triunfo de la revolución sandinista y el golpe de estado en El Salvador. En 1980 se dio el inicio de la guerra en Guatemala, y en marzo de ese año murió asesinado monseñor Oscar Arnulfo Romero (teólogo liberacionista), en aquel país. Meses después apareció el grupo guerrillero Sendero Luminoso en Perú. En México, y particularmente en Chiapas, las décadas de los setenta y ochenta significaron el inicio de una serie de crisis económicas y políticas presentes hoy día, el surgimiento de movimientos sociales de mayor y menor magnitud y el de nuevas organizaciones sociales gubernamentales, no gubernamentales, clandestinas y guerrilleras. Todos estos acontecimientos influyeron en el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, y en la línea social a seguir.

El nombre de la Diócesis y de su obispo comenzaron a ser frecuentes en las páginas de la prensa nacional al inicio de la década de los ochenta, con el ingreso a México, a través de Chiapas, de miles de refugiados guatemaltecos²⁴, principalmente en 1983. La Diócesis organizó una campaña de ayuda integral a los refugiados, en la que se incluyeron vivienda, alimentación, servicios de salud y legales y acompañamiento religioso, además de ayuda psicológica ante los efectos de la guerra y el impulso a estructuras organizativas económicas, sociales y políticas de los refugiados. Asimismo se emprendió una campaña de denuncia por las atrocidades cometidas en la guerra y por el ejército de ese país.

En lo interno, la década de los ochenta significó el comienzo de una actividad más intensa de la Diócesis, no sólo en el trabajo pastoral exclusivamente religioso, sino también en el impulso del proceso de concientización y organización sociopolítica de las

²⁴ Según John Womack, fueron cerca de 200,000 los refugiados guatemaltecos (*Op. Cit.*, p. 66).

comunidades indígenas iniciado en la década anterior, así como en la defensa de los derechos humanos local, nacional e internacionalmente. En 1982 se creó una oficina cultural y social llamada Slop (“raíz”), para fortalecer el carácter étnico de las comunidades indígenas frente a la invasión ideológica de occidente y promover proyectos de desarrollo comunitario, dirigida por diáconos (entre ellos Lázaro Hernández), catequistas y por Javier Vargas (exmisionero de la Congregación de Sacerdotes de María y agente pastoral en Las Cañadas). Siete años después se fundó el Centro Indígena de Capacitación Integral, con objetivos comunes al DESMI.

En 1992 se realizó la cuarta reunión de la CELAM en Santo Domingo. La piedad popular y la inculturación fueron las temáticas principales. En la práctica, la Diócesis de San Cristóbal ponía ya de manifiesto muchos de los preceptos ahí establecidos. Sin embargo, ésta vino a confirmar el camino pastoral seguido y los retos que aún tenía la Diócesis por resolver: la consolidación de una teología e iglesia autóctonas.

Desde 1968, las posturas y conflictos en contra de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas estuvieron presentes. En ese año de 1992, se dio el encarcelamiento del párroco de Simojovel, Joel Padrón, acusado por los ganaderos de esa región de incitar y participar en la toma de tierras. El padre Joel fue detenido por autoridades estatales y recluido en el penal de Cerro Hueco, en la capital del estado de Chiapas. Sólo con las manifestaciones de apoyo al párroco y de indignación por su apresamiento por parte de las comunidades indígenas y de los miembros de la Diócesis de San Cristóbal, encabezados por el obispo, se consiguió un amparo federal y se logró la liberación del sacerdote. Al año siguiente, ante el asesinato en marzo de dos oficiales del Ejército Mexicano en la Selva Lacandona y el enfrentamiento de algunos soldados con personas no identificadas en mayo²⁵, las autoridades gubernamentales iniciaron una serie de

²⁵ Se desconocen las causas de las dos muertes ocurridas en el mes de marzo en San Isidro el Ocotál (municipio de San Cristóbal de las Casas), pero los enfrentamientos de mayo, más tarde (con la aparición pública del EZLN) se sabría que fueron producto del

allanamientos y torturas injustificadas en los poblados indígenas de esta zona, aprehendiendo a líderes de organizaciones sociales y religiosas. Nuevamente la Diócesis de San Cristóbal, a través del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, del que se hablará posteriormente, denunció las arbitrariedades del gobierno y exigió ponerles fin.

La historia de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas atraviesa por cuatro periodos, todos muy importantes. El primero, de 1960 a 1968, bajo una pastoral general y la Doctrina Cristiana. El segundo, iniciado debido al impacto del Concilio Vaticano II hasta 1978, sobresaliente por ser una periodo de revalorización de las culturas indígenas y de definiciones teológicas y pastorales. El tercero, de 1979 a 1991, dedicado a la dimensión socio-política de la fe, en la reflexión y la práctica. Y, finalmente, de 1992 en adelante, con una pastoral enriquecida por todas las experiencias y vivencias de años anteriores, el enfoque a la defensa de los derechos indígenas ante el neoliberalismo y la búsqueda de caminos pacíficos para la solución de los conflictos sociales, sobre todo ante el inminente estallido de la guerra y después de ella.

Sin embargo, el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal no inició en el vacío. A este proceso local se sumaron otros en México y América Latina. No fue un acontecimiento único, sino parte de una movimiento eclesial y social más amplio. Tampoco fue un periodo histórico desarraigado de la historia nacional, sino parte de un proceso cuyas raíces se encontraron con la defensa de los derechos indígenas iniciada por algunos misioneros españoles desde la conquista, como Fray Bartolomé de las Casas, o los sacerdotes, religiosos(as) y misioneros que en fechas y siglos posteriores,

enfrentamiento ocurrido entre tropas del Ejército Mexicano y del EZLN, ante el descubrimiento "fortuito" por parte del primero de un campamento del EZLN en un poblado de la sierra de Corralchén, en Altamirano. Por supuesto que las autoridades gubernamentales negaron la existencia de grupos armados, pero también otorgaron mayores recursos a la región, mediante el programa de Solidaridad (Para una información más detallada al respecto, ver obras consultadas acerca del EZLN, así como el libro -ya citado- de Jean Meyer en su apéndice de la pp. 227-236).

aún desde el anonimato, buscaron la inculturación de sus vidas y la liberación de los pueblos indígenas.

2.2 Comunicación y trabajo pastoral en las comunidades indígenas²⁶ de la Diócesis.

En el capítulo anterior se habló de la relación entre comunicación y sociedad, como elementos inherentes uno de otro, así como de su incidencia en la dinámica de los movimientos sociales. La comunicación es parte esencial de la humanidad y, por lo tanto, se encuentra presente ahí donde se generan procesos sociales revolucionarios, desde una escala global, nacional o local, hasta la *vida cotidiana*, si bien a veces pasa desapercibida en su significado y trascendencia para el estudio.

Aunque la Diócesis de San Cristóbal de las Casas nunca resaltó la importancia de la comunicación en su trabajo pastoral mediante un análisis o pronunciamiento explícito al respecto, ésta fue esencial para su quehacer eclesial evangelizador. La comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa fungieron a modo de condiciones indispensables y elementos esenciales en su actuar. Por la práctica de estas tres vertientes comunicativas²⁷, también pedagógicas, el trabajo pastoral de la Diócesis se ponderó y caminó con las comunidades indígenas y sus culturas, apoyado en la Teología de la Liberación y la Teología India. Sin su presencia y ejercicio, tanto en el emisor como en el receptor, el trabajo pastoral ni siquiera en teoría habría trascendido social y eclesialmente de la forma en que lo hizo, hasta su confluencia con otros factores para el surgimiento y consolidación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (previo

²⁶ El trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas presidido por Samuel Ruiz García no fue ni tuvo el mismo efecto en toda la zona. No fue totalizante o perfecto. Lo cual no quiere decir que en términos generales haya fracasado, sino todo lo contrario, como se verá en la siguiente exposición, sobre todo en la zona de influencia zapatista (comunidades indígenas, no dirigentes), objeto de estudio del presente trabajo.

²⁷ Nuevamente se insiste en la idea señalada desde el capítulo anterior: hablar del reconocimiento de estos tres tipos de comunicación en el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, no significa su realización plena ni totalizadora. Pero, pese a las fallas y limitaciones tanto de los agentes de pastoral como de las propias comunidades, su practicidad o intento de práctica (nunca perfecta pero propositiva), permitió un mayor desarrollo de la evangelización inculturada y liberadora, que permeó el ambiente sociopolítico de la región.

a 1994).

Aunque la comunicación interpersonal, la intercultural y la popular-alternativa se desplegaron simultáneamente al trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, la presencia de cada una de ellas se distinguió en varios horizontes. Para empezar, la práctica de la comunicación interpersonal se imprimió en dos niveles: a) entre los agentes de pastoral indígenas y los miembros de sus comunidades, primero al interior de las mismas y después respecto a otras y b) entre los agentes de pastoral no indígenas –especialmente eclesiásticos- y los miembros de las comunidades, comprendidos los ministerios indígenas. Por eso esta comunicación acompañó en todo momento el trabajo pastoral de la Diócesis, en concordancia con los ejes teológico-eclesiales de la Teología de la Liberación y la Teología India, donde también se rescata de manera implícita el valor de la comunicación para la vida eclesial y la humanidad.

Por su parte, la comunicación intercultural se desarrolló principalmente sobre un solo eje: la relación de agentes de pastoral no indígenas –principalmente eclesiásticos- y las comunidades indígenas con sus ministros, pues las particularidades de ambos hicieron que en la comunicación interpersonal misma entraran en juego –interaccionarandose visiones del mundo o culturas distintas, la occidental y la autóctona. Además de la importancia que tuvo para esta evangelización inculturada, la riqueza cultural indígena, que paralelamente confluía, con demasía, en el proceso comunicativo.

Finalmente, la comunicación popular-alternativa se manifestó en el trabajo pastoral mismo, independiente de personas o grupos culturales, porque la Diócesis, además de valorar y recoger las formas y medios de comunicación de las comunidades (popular) y de los sectores eclesiales presentes en ellas, como respuesta ante el discurso dominante, impulsó y rescató la importancia del *sentido comunitario*, de la justicia, la igualdad, la democracia y la libertad, necesarias para la existencia de una comunicación dialógica,

simétrica y libre contraria a la incomunicación actual, operando incluso sin la necesidad de los grandes medios de difusión, aunque no se opusiera a su empleo. Impulsó una comunicación alternativa respecto a los contenidos y a la interacción emisor-perceptor, pues lo alternativo involucra las relaciones entre los hombres y conlleva todos los ámbitos de la existencia humana, por lo que supera e incluye a los medios.

Los principales elementos del trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, después del Concilio Vaticano II y Medellín, se basaron en tres aspectos que se vieron imbuidos por este proceso comunicativo: a) la incorporación, acompañamiento y compromiso encarnado de sacerdotes, religiosos(as) y misioneros, en y con las comunidades indígenas, b) la preparación y labor de catequistas, diáconos y de laicos indígenas en general para otros ministerios, y c) la concientización y organización sociopolítica y religiosa para obtener bienes o servicios comunitarios, que muchas veces trascendieron a la Iglesia. Bajo estas dos últimas formas se recuperó al indígena como sujeto activo de su liberación y hacedor del Reino, al tiempo que se promovió su participación política. Con la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa se dinamizó la vida eclesial y social, tal como se comprenderá ante la lectura del tema.

Este fenómeno fue producido, más allá del aporte propio de la Diócesis (muy importante y sin el cual habría sido otra la historia), por una forma ancestral de ser indígena, donde el compromiso laical tiene por base una actitud de vida integral y comunitaria. No es posible separar lo económico, lo político, lo social y lo cultural, de lo religioso, ni a ninguno de estos aspectos en relación a los otros, como tampoco al individuo en relación a su comunidad. No fue el trabajo de la Diócesis el único responsable del despertar y actuar indígenas, como si éstos fueran entes pasivos e incapaces de auto-organizarse. Más bien fueron múltiples los elementos conjugados. De hecho, anterior a todo este trabajo pastoral en las comunidades indígenas, existió una

historia de lucha y resistencia por el respeto a sus derechos humanos y sociales, siempre –o la mayoría de las veces- acompañados por sus creencias religiosas.

Al trabajo de la Diócesis, cuya cabeza fue el obispo Samuel Ruiz García, debe sumarse la riqueza cultural indígena, el valor de la *sabiduría india*, así como la vivencia de situaciones socioeconómicas y políticas que mermaron la vida de los indígenas y la entrada de corrientes ideológicas como el maoísmo y el socialismo, entre otras.

2.2.1 *Incorporación, acompañamiento y compromiso encarnado*²⁸.

El acompañamiento y compromiso encarnado de los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas²⁹ fue de suma importancia en las comunidades indígenas, ya que fue éste el factor que logró una incorporación de la Diócesis en la zona, por medio de la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa. Sin ellos, la posibilidad de establecer un proceso de construcción de la iglesia autóctona y de concientización y participación sociopolítica, no se habría dado.

Durante siglos, los indígenas católicos de la Diócesis estuvieron acostumbrados a establecer una relación fría y distante respecto a la Iglesia, aún cuando conservaban la religiosidad popular característica de su cultura. Esta situación no era exclusiva de la zona; al contrario, representó una característica general de América latina, especialmente en las zonas marginadas y empobrecidas. La religiosidad popular, es decir, las formas particulares de entender, vivir y manifestar la fe de un pueblo, fue el único elemento capaz de mantener el cristianismo en las zonas indígenas. En el libro de Manuel Marzal, *El*

²⁸ De acuerdo a las lecturas realizadas durante la investigación y el conocimiento teórico-experiencial de la temática de la comunicación y de la pastoral eclesial, es posible definir por acompañamiento, en este sentido, el momento en el cual el clero está o va en compañía del otro, el indígena, comparte junto a él y con él, en estado de igualdad. No pueden ser un solo cuerpo homogéneo porque son diferentes, pero esta situación los encuentra en la igualdad, en el descubrirse a través de la otra persona. Este acompañamiento los lleva al compromiso encarnado, es decir, a la necesidad responsable de darse eficazmente, pero tomando en cuenta el respeto a la persona y la cultura del otro y a partir de sus propias realidades, sin perder la esencia. Por eso es posible hablar de incorporación, de la unión de dos o más personas para formar un todo heterogéneo, sin la destrucción o la pérdida.

²⁹ Como nota informativa de utilidad para el lector, cabe agregar que en un ermita, capilla, parroquia o diócesis, etc., todas aquellas personas que participan con un ministerio en las actividades religiosas de ésta, de acuerdo a un Plan Pastoral y a una organización eclesial concreta, reciben el nombre de agentes de pastoral, no importa si su función es eclesiástica o laica (Consultar cualquier diccionario de teología o eclesial).

*rostro indio de Dios*³⁰, a partir de las variadas experiencias religiosas acontecidas en México, Perú, Bolivia, Paraguay y Chile, puede uno percatarse de la riqueza religiosa inherente a los pueblos indígenas, producto de la fusión entre sus creencias más antiguas y actuales, con o sin el apoyo de la figura eclesiástica. Por eso se sostiene teológicamente que la Iglesia trasciende los componentes físicos (el templo, la capilla, etc.) y está formada por todos los bautizados, no por sus estructuras.

Incluso, con la llegada del EZLN a la zona no se perdió la religiosidad vivida por sus habitantes y las estructuras pastorales de organización, más bien fue precisamente esta forma de entender y vivir su fe, realimentada ya por el trabajo de la Diócesis, la que otorgó esperanza en medio de la conflictividad y proporcionó elementos cohesivos de integración. Durante la incursión militar del Gobierno Federal en febrero de 1995 en la comunidad de Guadalupe Tepeyac, en el transcurso de la persecución las bases de apoyo zapatista discutieron sobre la posibilidad o no de llevar consigo una imagen de la Virgen de Guadalupe que les había sido obsequiada. Una de sus habitantes, ya avanzada en años, les dijo a los presentes

“que la Virgen querrá ir a donde vayan los de “Guadalupe Tepeyac”, que si la guerra los avienta a las montañas, a las montañas irá la Virgen, hecha soldado como ellos, para defender su dignidad morena; que si la paz los lleva de regreso a sus casas, al pueblo irá la Guadalupeana para construir lo destruido. <<Por eso yo te pregunto, madrecita, si estás de acuerdo en ir pa’ donde vayamos los todos que nos regalaste>>, pregunta la doña dirigiéndose a la imagen”³¹. Por lo que decidieron llevarla consigo.

Cuando los pastores llegaron a la zona, sufrieron una *conversión* tal que pudieron entenderse ya no sólo como evangelizadores, sino también como evangelizados, precisamente por la vivencia de una relación interpersonal e intercultural comunicativa, basada en el autoconocimiento del valor y la identidad de uno mismo, el respeto a la alteridad del otro, la apertura y receptividad al diálogo simétrico y libre, y la consecuente

³⁰ Manuel Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios*, México, 1994, 318 pp.

³¹ Subcomandante Insurgentes Marcos, “Sobre una imagen de la Virgen de Guadalupe”, 24 de marzo de 1995, publicada en Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *EZLN, documentos y comunicados II* México, 2001, p. 291.

mediación de la empatía. El llevar adelante la inculturación o Encarnación del Evangelio a través de un cambio radical de vida respetuoso, comprometido y guiado por el amor, teniendo en la base la interacción interpersonal, permitió un mayor acercamiento de los indígenas a su Iglesia y viceversa, a pesar de las diferencias culturales. Por eso también la Diócesis tuvo entre sus principales preocupaciones el rescate e impulso a la identidad cultural indígena, pues la acción comunicativa parte básicamente del autoconocimiento personal y colectivo, para poder definirse como una retroalimentación libre.

Por medio de esta relación comunicativa entre emisor y perceptor, definida eclesialmente por la interacción inculturada o encarnada del Evangelio, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas sentó las bases para el establecimiento de una iglesia autóctona, dentro de la iglesia diocesana. Se dio una atención preferente a las numerosas comunidades indígenas que existían –y existen- en la Diócesis, con la ayuda de instituciones y congregaciones religiosas, algunas con enfoques distintos entre sí, ministerios laicales y, paralelamente, con la fundamentación en concepciones teológicas.

Pero, de una manera práctica y concreta, además de todo el trabajo continuo de largo plazo, del cual más adelante se hablará, ¿cómo se daba este diálogo intercultural e interpersonal de los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas con las comunidades indígenas, sobre todo en un primer momento de acercamiento y compromiso? Este encuentro se iniciaba con una actitud de servicio y humildad hacia el perceptor, es decir, de reconocimiento de su dignidad como indígena. El hecho de que un eclesiástico se acercara a trabajar a esta Diócesis, implicaba ya cierta disponibilidad en este sentido. Aunque no fuera así –o aún siéndolo-, se enfrentaba a un periodo de prueba personal y comunitaria, cuya evaluación dependía de su persona, de sus compañeros de equipo, del obispo y de las comunidades donde proporcionaba sus servicios. Desde ese momento, en su proceso de *conversión* y de enseñanza-aprendizaje, debía incorporarse en la

comunidad perceptora, asumir sus formas prácticas de vida, lo cual se traducía, en el contexto social, cultural y económico de la zona, en despojarse de sus lujos, ser *pobre*; aprender la lengua de la comunidad indígena; aceptar las tradiciones, ritos y cosmovisiones autóctonas acordes con el mensaje cristiano y el ser eclesial; en la mayoría de los casos vivir físicamente en el lugar y con las mismas carencias; y aprender a escuchar antes de comenzar a hablar. Es decir, volverse uno más de ellos, con sus dolores, alegrías y esperanzas, sin perder su identidad propia. Además, con ello se requería un compromiso radical de vida; mostrar con hechos el seguimiento del Evangelio y el amor solidario a la comunidad, aun cuando a veces esto implicaba enfrentarse a situaciones difíciles, sobre todo ante los grupos de poder; unidad fe-vida.

El mismo Samuel Ruiz se enfrentó a este proceso, primero quizás de una manera involuntaria, dadas las condiciones físicas y sociales de las comunidades indígenas de la Diócesis, las cuales en su mayoría carecían de vías de comunicación, electricidad, agua potable y otros servicios básicos. Esta realidad impactó a muchos de los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas, quienes dado también su encuentro con la riqueza autóctona, entraron en un proceso de *conversión*, basados en sus más firmes convicciones teológicas y morales. Si en algún momento Samuel Ruiz se convirtió en uno de los máximos representantes de la burguesía sancristobalense, en su *conversión* se despojó de estos adjetivos, deshaciéndose incluso de su grande y “majestuoso” vestir obispal.

Dentro de las instituciones y congregaciones religiosas que coadyuvaron de manera trascendental con el trabajo de la Diócesis, se encontraban los jesuitas, los dominicos, los franciscanos, los misioneros del Sagrado Corazón, los maristas, las hermanas del Divino Pastor, las del Buen Pastor, los frailes de la Provincia del Santo Nombre de California (EUA), el clero diocesano, la congregación de monjas vicentinas,

misioneras del Santo Rosario, Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul, religiosas de la Presentación de la Bienaventurada Virgen María, entre otras. Hasta 1995, la Diócesis contaba con los servicios de más de 30 congregaciones o institutos religiosos femeninos, encargados de los servicios pastorales en las parroquias, de los programas de promoción y evangelización integral y de la educación continua en la fe para jóvenes y adultos, principalmente. Por otra parte, los 13 institutos religiosos masculinos colaboraron con el clero diocesano en lo referente a los servicios de esta índole (vicaría general, otras vicarías, cancellerías, etc.) y en todas y cada una de las actividades del plan pastoral de la Diócesis.

Por ejemplo, los jesuitas, quienes reiniciaron actividades en 1958, trabajaron en la misión de Chilón, de Arena y de Bachajón (zona Chab, con una alta presencia de tzeltales); los dominicos se ocuparon desde 1963 de la misión de Ocosingo (zona tzeltal), no obstante su presencia databa de la época de la conquista; los frailes de la Provincia del Santo Nombre de California, con el padre Vincent Foestler a la cabeza, desde los setenta apoyaron a los dominicos en la misión de Ocosingo; los franciscanos, cuya presencia también se remonta a la conquista, se ocuparon en la década de los cincuenta de Palenque y Tumbalá, si bien se retiraron dos décadas después; los misioneros del Sagrado Corazón, llegados en 1954, algún tiempo trabajaron particularmente en Tenejapa, Oxchuc y Huixtán; y los maristas de San Cristóbal que se marcharon a Comitán y a esa zona de Las Margaritas, La Realidad. Por su parte, el clero diocesano trabajó en Tila, Comitán, la parroquia de San Cristóbal y en el seminario de ésta. Aunque cada grupo tuvo su personalidad y mantuvo sus vínculos, todos convivieron en la asamblea diocesana, órgano de decisiones, y bajo la coordinación del obispo³². *“Esa mezcla de*

³² Las diferencias entre órdenes religiosos, comunidades, grupos pastorales o personas específicas que participaban en el proyecto de construcción de una evangelización encarnada y liberadora y de la Teología India, eran, más que de objetivos, contenidos o ejes, de la forma práctica y concreta de aplicarlos o entenderlos a partir de las diferentes realidades y culturas. Por ejemplo, las diferencias de dominicos y jesuitas, entre las que destacaron las referentes al diaconado y las formas de participación de los

*clero secular y regular (en igual proporción), de parroquias y de misiones, con la presencia de numerosas y activas monjas, de diáconos y subdiáconos, de miles de catequistas y laicos, ofrece un interesante modelo de Iglesia*³³. La organización puesta en marcha por la Diócesis combinó jerarquía con trabajo de base, centralización con delegación.

Sin una presencia previa de la comunicación interpersonal, e incluso intercultural, entre los mismos sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas, pese a sus diferencias, no se habría podido pasar a un segundo momento de comunicación con los indígenas, ya que muchos de ellos además de proceder de diversas geografías, también lo eran de diferentes órdenes religiosas y corrientes teológicas. Por lo tanto, en la Diócesis siempre se procuró mantener un diálogo abierto y directo entre los eclesiásticos, desde las estructuras organizativas (circulares, no verticales) y la figura de las reuniones generales o asambleas. Es decir, las decisiones no eran tomadas tan sólo por un grupo, y las acciones, aún cuando seguían líneas generales, eran respetuosas de las particularidades de cada grupo y de la comunidad indígena.

Por supuesto, las actividades pastorales no se restringieron al ámbito religioso, sino que a partir de éste se practicó una pastoral integral que contemplaba la formación en las comunidades indígenas de organizaciones sociales, campesinas, cooperativas, etc., y el apoyo directo de la Diócesis en servicios sociales de acuerdo a los diferentes carismas, funciones o enfoques, como el área de los derechos humanos, la educación y la salud. Esto adquiere sentido desde un análisis de la comunicación, si se considera que el fin de toda acción comunicativa debe ser la liberación humana, en todas las esferas donde se hace presente.

agentes de pastoral en las organizaciones político-sociales. A pesar de las rupturas (sobre todo personales) o momentos de tensión, los agentes de pastoral siempre permanecieron fieles al proyecto y a la Diócesis. Esto, claro, al interior de la Iglesia. Ya en otro momento se hablará de las diferencias y rompimiento de la diócesis con organizaciones político-sociales, comunidades y personas definidas dentro de estas, como el caso de Línea Proletaria y el EZLN.

³³ Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 48.

A tal grado llegó el compromiso y acompañamiento encarnado que se dieron experiencias de intimidación y encarcelamiento de agentes de pastoral, sobre todo sacerdotes, por cuestiones relacionadas con la defensa de los derechos humanos de los indígenas³⁴. Esta actitud eclesial de opción por el pobre y el indígena fue objeto de persecución por los representantes del poder económico y político, debido a la preparación integral que se le daba al indígena, lo cual permitió una mayor toma de conciencia y organización sociopolítica, como se analizará en el siguiente apartado. Incluso la liturgia se convirtió en un lugar de reflexión y participación comunitaria, ya que se hicieron presentes las formas propias del ser indígena (como sus ritos) y se daba un espacio de comunión y compartimiento, como en la presentación de ofrendas, el análisis de las lecturas bíblicas, los cantos, las peticiones, etc.

Todo este trabajo y organización eclesial iban enfocados a la construcción de una iglesia indígena. Sin embargo, para la Diócesis la opción preferencial por los indígenas fue sólo un marco de referencia. Nunca se pretendió dejar de atender a los otros sectores culturales (mestizos y criollos), aún cuando representaban una minoría. La iglesia indígena debía darse sin el rompimiento con la universalidad de la Iglesia, es decir, vivirla desde la encarnación de las iglesias particulares. La Diócesis de San Cristóbal se planteó este propósito: *“Esto no es, como creen algunos, dividir a la Iglesia, sino hacerla verdaderamente católica, universal”*³⁵. A través de la comunicación inculturada fue posible relacionar a la iglesia universal con su vivencia en las iglesias particulares, sin la pérdida de la identidad en ambas y con el resultado del enriquecimiento mutuo.

³⁴ Tal fue el caso de la detención del padre Marcelo Rotsaert en 1990 o el del padre Joel Padrón al año siguiente, ambos por acusados por participar en la “invasión” de tierras. Después de 1994 se acusaría a varios sacerdotes, incluido Samuel Ruiz García, de formar parte del EZLN y apoyarlo con logística, dinero y armas. En 1995 serían expulsados del país los padres de origen extranjero Loren Riebe, Jorge Barón y Rodolfo Izal, y en 1998 el padre Michel Chanteau, por cuestiones políticas de fondo. Otro ejemplo concreto de acompañamiento y compromiso posterior a 1993 fue la atención médica de los zapatistas en 1994 por parte de las religiosas del Hospital de San Carlos en el municipio de Altamirano, quienes incluso recibieron amenazas (Ver Jean Meyer, *Op. Cit.*, o para una información más completa acercarse al periódico *La Jornada*, en los respectivos casos).

³⁵ Palabras del teólogo y religioso dominico, director del Centro de Derechos Humanos Fray Pedro de la Nada, en Ocosingo, Julián Cruzalta, en entrevista realizada por Sylvia Marcos y Jean Robert, “La recuperación de un diálogo interrumpido”, publicada en *Ixtus*, Dir. Javier Sicilia, México, 1999, p. 51.

Los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas vivieron una primera fase de incorporación, definida por la actitud de asumir, libremente y sin la pérdida de su esencia, los valores, símbolos, experiencias y religiosidad local, para entonces pasar a un segundo momento de construcción de la iglesia local, es decir, inculturarse en la realidad concreta y transformarla a la luz del Evangelio con el actuar directo de las comunidades indígenas. Esto implicó *“apertura a la mentalidad indígena y capacidad para aprender, antes de comenzar a enseñar”*³⁶. En toda comunicación interpersonal e intercultural, las actitudes previas a la interacción son la apertura y la receptividad al diálogo, así como el reconocimiento de la dignidad, igualdad y libertad del otro por medio de la empatía, la compasión y la simpatía, sin la pérdida de la identidad propia: *“Un diálogo en el que el amor, el dolor y la esperanza se entrelazan en la comunicación porque son compartidos plenamente”*³⁷. Sin estos elementos no existe comunicación auténtica y la relación es conducida a la degradación del emisor, receptor y mensaje, pues sólo a través de ellos se aprecia y potencia el valor total de la persona.

Por eso es posible pasar de evangelizadores a evangelizados, al renovar desde la base la catequesis pastoral, de un proceso educativo doctrinal, lineal y autoritario, a una pedagogía liberadora, de retroalimentación y diálogo. En principio los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas llegaron a imponer una religión y una ideología, pero para su *conversión* se enfrentaron a la dinámica propia de las comunidades indígenas, y de ellas tuvieron que aprender, pues de lo contrario no habría efectividad en su labor pastoral. Los agentes de pastoral no indígenas eclesiásticos se dirigieron a las comunidades indígenas utilizando canales adecuados para el entendimiento, como la lengua y la identificación con el Evangelio, a través de la inculturación y motivados por la empatía.

³⁶ Juan A. Estrada Díaz, “Reflexión teológica sobre el Directorio de Pastoral Indígena para la iglesia autóctona de Bachajón”, publicada en www.sjsocial.org/crt/chiapas.html, México, 1999, p. 4.

³⁷ Bartolomé Carrasco y Manuel Arias Montes, *Y la Palabra de Dios se hizo indio*, México, 1998, p. 64.

De hecho, cuando en 1978 llegó el momento de realizar el Plan Pastoral de la Diócesis, se buscó realizarlo en conjunto, aunque en principio fue muy difícil de entender:

“Alguno me pidió que les comunicara el Plan, para ejecutarlo, y yo le respondí: <<No se ha entendido la cosa. Yo no tengo capacidad intelectual, dado lo complejo de esta realidad, para hacer un plan de conjunto. O lo hacemos todos, o no hay plan>>. Así, las decisiones sobre el ejercicio del pontificado del Episcopado no recaen sólo sobre mi persona: las toma toda la diócesis, y todos somos concientes de la cuota que hay que poner: una cuota de sufrimiento”³⁸.

Esta actitud implicó no sólo el respeto a las personas, sino también a las culturas. Actuar sin discriminación o exclusión. Y al contrario, favorecer el desarrollo autónomo de éstas y redignificar el valor de su sabiduría como parte integrante de su ser *pueblo de Dios*. De esta forma la comunicación se convirtió en puente de encuentro dialógico, simétrico y libre, basado en el respeto e impulso a la identidad del otro y, paralelamente, en el reconocimiento al valor propio.

En adelante, a los agentes de pastoral eclesiásticos no indígenas les tocaría el oficio de asesores y animadores: *“En tsel'tal se les llama **jtijwanejetik** <<agitadores>> = del verbo **tijel**, que significa por ejemplo agitar el agua para que el azúcar se disuelva. Los asesores, pues, deben agitar a los indígenas, a fin de que ellos mismos vayan formándose un juicio crítico acerca de su religión, en el cual no sólo se consideren los defectos, sino, sobre todo, se revaloren los elementos”³⁹*. El proceso ahora dependería de los indígenas, mientras el clero, los religiosos(as) y seminaristas, lo enriquecerían como impulsores y acompañantes, a partir de sus propios conocimientos y carismas: la preparación teológica, la administración de los sacramentos o la coordinación de la parroquia y las actividades pastorales, etc. Emisor y perceptor expresaban y donaban algo de sí mismos.

Múltiples fueron los caminos y los medios para la evangelización, pero en todos ellos se hizo patente la destreza del ejercicio creativo y experimental de la comunicación

³⁸ Palabras de Samuel Ruiz García, en entrevista realizada por Carlos Monsiváis, *Op. Cit.*, p. 12.

³⁹ Eugenio Maurer, “El cristianismo tsel'tal”, en Manuel Marzal (ed.), *Op. Cit.*, p. 131.

interpersonal e intercultural: respuestas rápidas, adaptación constante y ajustes espontáneos a las necesidades del acto comunicativo, así como la habilidad para crear situaciones o significados nuevos a pesar de las diferencias y limitaciones lingüísticas, económicas y sociales. Dentro de estos caminos destacaron las reuniones comunitarias para el estudio de la Biblia y el análisis de la realidad, los encuentros interculturales entre las diferentes etnias y las celebraciones socioreligiosas de las comunidades indígenas, entre otros.

La atención a la comunidad llevó consigo un desplazamiento misional del centro (la urbe) a la periferia rural, de la Diócesis o la parroquia a las comunidades campesinas e indígenas, algunas de ellas dentro de la selva y con poco contacto con el exterior. Ello implicó, paralelamente, el uso de las lenguas indígenas para la evangelización y la misión. Si la evangelización por Cristo llamó a la siembra de la Palabra y el Evangelio, y la iglesia particular surgió de esta predicación, entonces la iglesia autóctona debía nacer de las semillas de ambas, cuando la Palabra y el Evangelio se encontraran con las culturas:

“El hecho de utilizar la Biblia, el ritual católico y los símbolos y expresiones universales de la Iglesia ayuda a las comunidades a comprenderse como iglesia local dentro de la Iglesia universal, mientras que la traducción y la transformación del ritual y la celebración en función de la mentalidad indígena permite que la Iglesia se enraíce localmente y que su universalidad se dé desde una particularidad abierta, la autóctona indígena respecto a la catolicidad de toda la Iglesia”⁴⁰.

Este encuentro de culturas distintas se dio a partir del establecimiento de un *entre o esfera común*, constitutivo de la comunicación intercultural, porque en ella las diferencias se encuentran en la igualdad. Es cierto que la comunicación intercultural es un diálogo heterogéneo, pero nunca confronta dos posturas distintas o pretende el triunfo de una sobre otra; más bien instauro un espacio común de síntesis y nuevas creaciones, basado en la reciprocidad y la igualdad del acto comunicativo. La construcción de una iglesia autóctona ligada a la riqueza de la *sabiduría india* y el ejercicio de una pastoral integral

⁴⁰ Juan A. Estrada Díaz, *Op. Cit.*, p. 5.

liberadora, dentro del proyecto histórico de salvación, fueron la consecuencia de este encuentro y la esfera común de concientización y práctica eclesial. El resultado, guardando aún las diferencias propias, una nueva identidad personal y colectiva, producto de la interacción dialógica, simétrica y libre desde lo interpersonal. Identidad que más tarde se distinguiría en el proceso sociopolítico de la región.

Con la utilización de las lenguas autóctonas por los agentes de pastoral eclesiásticos, se dio una recreación de la palabra y una reivindicación del indígena. Ambas palabras, la del indígena y la del Evangelio, fueron transformadas a partir de la aportación de sus riquezas, y otra vez concebidas en su nueva integración. Y aún más allá, la Palabra de Dios, al contacto con la palabra autóctona, resultó ser *“un factor determinante en la dignificación del indígena (...) [y en] el cambio que han experimentado los pueblos indígenas”*⁴¹.

Para 1995, la Diócesis contaba con la traducción de toda la Biblia en lengua chol y tzotzil y la del Nuevo Testamento en tzeltal y tojolabal. La tarea comenzó a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, cuando los sacerdotes Ignacio y Mardonio Morales emprendieron la traducción de la Biblia en lengua tzeltal. Lo importante de esta actividad, fue el aporte de los catequistas indígenas bilingües y de las comunidades indígenas en la traducción de la obra. Los clérigos sólo fungieron como asesores teológicos y escribanos. Esto significó una mayor riqueza en su contenido y en la lengua, debido a la conjunción de vocablos y giros diferentes. El primer volumen del Nuevo Testamento, correspondiente a los Evangelios y los Hechos, salió en 1983.

El resultado de la traducción de la Biblia pudo palpase en un mayor acercamiento intercultural e interpersonal entre las comunidades y la Diócesis, debido al respeto y fortalecimiento de las identidades comunes y al compromiso de los agentes de pastoral eclesiásticos en esta y otras tareas, unas más cotidianas que otras: *“Sabíamos muy bien,*

⁴¹ Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 129.

y lo habíamos experimentado en nuestra propia vida de fe, que la adaptación del mensaje a las culturas <<fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas>> (...) De esta manera, tenemos la certeza doctrinal de que <<la verdad revelada puede ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma adecuada>>⁴².

La traducción de la Biblia ya era (y siguió siendo) enriquecida con la traducción de documentos eclesiásticos y la creación de textos de análisis teológicos y sociales (libros, volantes, folletos, trípticos, etc.), elaborados por las comunidades indígenas y los agentes de pastoral, a la luz del Evangelio. Dos de los ejemplos más notables fue el catecismo doctrinal escrito en lengua tzeltal en 1972-74, *Estamos buscando la Libertad*, y la edición traducida al español de los escritos originales en tzeltal durante treinta años para impulsar la formación de las comunidades indígenas, *San Marcos*, del sacerdote jesuita Mardonio Morales⁴³. Con la reflexión se buscaba hacer un análisis de la realidad y encontrar soluciones a las problemáticas sociales, económicas, políticas, culturales y familiares, partes integrales del hacer religioso. Con este reconocimiento de su realidad social, que partía de la metodología del ver, juzgar, actuar, evaluar y celebrar, se reforzó la identidad del emisor-perceptor y se le dinamizó, pues él era el centro de acción. Las lecturas tenían por origen los textos bíblicos, pero en su exégesis se tomaba como punto de partida la realidad del indígena y una *praxis* liberadora concreta.

A estos medios de comunicación se sumaron la aportación de la comunicación oral interpersonal, la liturgia, los eventos o fiestas religiosas, la música, los cantos, los cohetes, las campanas de la Iglesia, las mantas, las pancartas, los encuentros locales o regionales, los sociodramas, los simbolismos religiosos (los Santos, el incienso, las ofrendas, la Biblia, etc.), los altavoces informativos y radiofónicos, sistema de

⁴² Samuel Ruiz García, *Op. Cit.*, p. 35.

⁴³ Mardonio Morales, *San Marcos*, México, 1998, 262 pp.

radiocomunicaciones, algunos teléfonos, faxes y computadoras y el uso de imágenes visuales (videos, historietas y pinturas murales hechas por los indígenas).

Incluso, en algunos momentos se manifestaba más de un medio. Por ejemplo, en la comunidad de Nuevo Matzám⁴⁴, en el municipio de Las Margaritas, Chiapas, los indígenas, durante las celebraciones religiosas del Vía Crucis, además de la peregrinación por toda la comunidad (mujeres cubiertas con un rebozo azul en la cabeza, hombres siguiéndoles los pasos, una cruz grande de madera, flores, altavoz, música, cantos e incienso) , en donde cada familia se integra al contingente cuando éste se acerca a su casa y le invita, se realiza un sociodrama acerca del juicio a *Jesús*, una reflexión comunitaria, y posteriormente se lleva a cabo un convivio del que todos participan.

A la comunicación interpersonal e intercultural se sumó la popular-alternativa, porque la Diócesis en su trabajo pastoral hizo presentes las formas y medios de comunicación del pueblo, especialmente de las comunidades indígenas, fuera de los grandes medios de difusión y ejerciendo la comunicación sobre relaciones dialógicas, simétricas y libres, en un contexto general humano de incomunicación impulsado por las estructuras de dominio.

Dialógicas porque se establecieron sobre el diálogo, en que cada emisor es receptor a la vez y viceversa. Simétricas, porque implicó un encuentro entre sujetos y no objetos, y porque además conllevó el reconocimiento de la igualdad entre los eclesiásticos y los indígenas; ninguno era mejor o peor que el otro. Libres, porque emisor y receptor actuaron y asumieron sus propias decisiones (teniendo un eje común), con el respeto a la autonomía y a las formas originales de ser; y libres para hablar y ser escuchados.

La mayoría de estos proyectos beneficiarían no sólo la interacción Diócesis-indígenas, sino también aquella al interior de las comunidades y fuera de ellas,

⁴⁴ Como ya lo indiqué desde la introducción, esta experiencia es personal y data de una observación directa de la Semana Santa de 1995 en esta comunidad.

trascendiendo el ámbito eclesial. En el caso de la red de radiocomunicación, el proyecto primero surgió, a principios de los ochenta, como un apoyo a las misiones de los agentes de pastoral,

“al ver las distancias y los pésimos caminos que se [deshacían] con las primeras lluvias (...) La idea funcionó. Vimos que esto también serviría para los indígenas que viven alejados de la selva y tienen necesidad de comunicarse en casos de urgencia, como cuando tienen un enfermo grave (...) Así, la diócesis ayudó para que tuvieran radios de banda civil, cargados con acumulador. Fue un enorme beneficio que les permitió tener una comunicación rápida y eficaz”⁴⁵.

Dentro de todos estos medios de comunicación popular-alternativa sobresalieron los de la comunicación oral interpersonal, fundamento incluso para la transmisión de la palabra escrita, y el uso de simbolismos para comunicar al mundo la profundidad del pensar, vivir y concebir indígena y católico. Ambas formas de comunicación partían de los usos y costumbres indígenas, de los medios históricos de comunicación de esos pueblos, en un sincretismo con su vida eclesial resultado de la comunicación intercultural. En las asambleas comunitarias donde los indígenas decidían sobre los asuntos comunes, entre ellos los religiosos, la comunicación oral interpersonal fue la base del proceso. Así lo explica Carlos Lenkersdorf en su primera experiencia asamblearia tzeltal que lo llevó al descubrimiento del “nosotros”:

“El habla antifonal e ininterrumpida, intercambio de ideas de mujeres y hombres, no nos daba tiempo para fijarnos en detalles que pusieran de manifiesto la particularidad de la gente reunida (...) Es probable que las mujeres usaran blusas bordadas de su traje típico, pero nada nos impresionó tanto, como el diálogo tan vivaz en un idioma del cual no entendíamos nada. Pero, justamente, fueron los sonidos extraños de ese diálogo los que nos cautivaron, y no las impresiones visuales. Participaban todos, y no había un orador que desarrollara un tema específico ante el cual reaccionara la gente. Al parecer, todos y cada uno querían dar su aporte, su opinión sobre uno o varios problemas”⁴⁶. Al final y por sí sola, con los acuerdos, venía la calma.

⁴⁵ Palabras del entonces vicario de la Diócesis de San Cristóbal, Gonzalo Ituarte, en entrevista realizada por Julio César López y Rodrigo Vera, “Hay noticias de gente armada en Chiapas, pero no de la Iglesia”, publicada en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, 20 de septiembre de 1993, p. 29. Al inicio del levantamiento armado del EZLN, el gobierno local y federal y sectores opuestos al grupo guerrillero, acusaron a la Diócesis de proporcionar este sistema de radiocomunicación al EZLN. En esta misma entrevista, líneas después, Gonzalo Ituarte habla respecto a las declaraciones del jesuita Mardonio Morales (*Proceso*, 13 de septiembre de 1993) quien aseguró que el uso de esta red servía a fines guerrilleros: “No es responsabilidad nuestra si alguien las utiliza para otros fines”.

⁴⁶ Carlos Lenkersdorf, *Op. Cit.*, p. 24. El relato se refiere a una asamblea realizada en la comunidad de Bachajón, Chiapas.

El encuentro de simbolismos se daba principalmente en la liturgia y las festividades religiosas, como se ilustra en el rito tzeltal del *Pan Total*:

“Una vez al año, los catequistas y diáconos visitan todas las comunidades. Cuando llegan a una, las personas de la comunidad están formadas a la entrada del poblado con banderas, tambores, flautas y flores y realizan el saludo que puede ser muy largo si la comunidad es grande, porque el saludo, en medio de la música de las flautas y tambores, es personal (...) Una vez que termina esto la comunidad camina, con la música, las banderas y las flores hacia la iglesia del poblado haciendo una espiral, un caracol (...) Delante de las banderas van el copal, el obispo, el sacerdote; después, junto a las banderas, el anciano mayor de la comunidad que dirige el rito. Al concluir, ese anciano se coloca a la entrada de la iglesia, mientras otro anciano se acerca y le pide permiso para que las visitas puedan entrar en ella (...) Al terminar, después de decirse palabras verdaderamente hermosas, se besan las manos y entran en la iglesia”⁴⁷.

Asimismo, con ayuda de antropólogos e historiadores, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas impartió talleres sobre recuperación de la memoria histórica e identidad cultural para los indígenas, como parte de los servicios dentro de la evangelización. Además, colaboró con el Archivo General de la Nación para el registro micro-filmado del archivo diocesano; publicó vocabularios y gramáticas en varias lenguas; e instaló el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, entre algunas otras actividades. Más allá del enfoque religioso, todas ellas significaron un avance concreto en la promoción de las culturas, influyendo así en el ámbito social del mundo indígena, y por ende, en la relación intercultural de la Diócesis respecto a él, al fomentar la identidad autóctona.

Simplemente, cuando después de Medellín la Diócesis con ayuda de jesuitas y dominicos identificó en la historia del Éxodo la historia de las comunidades indígenas para su llegada a la Selva Lacandona⁴⁸, y la hizo parte de su evangelización, los indígenas, como perceptores, se reconocieron en ella porque reflejaba una *“historia de lucha contra la opresión y la corrupción, una promesa divina de liberación, una huída organizada con*

⁴⁷ Palabras de Julián Cruzalta, en entrevista realizada por Sylvia Marcos y Jean Robert, *Op. Cit.*, p. 52.

⁴⁸ Los dominicos y frailes de la Provincia del Santo Nombre de California y Javier Vargas, encargado en aquel tiempo de la preparación de los catequistas de Las Cañadas, fueron quienes, en 1971, ante un recorrido por su zona para conocer la historia, costumbres, tradiciones y situación real de los indígenas, encontraron la similitud del Éxodo con los colonizadores, lo que significó una nueva mirada a los textos sagrados y el encuentro con un eje aglutinador de las comunidades del área lacandona. Por su parte, los jesuitas, encabezados por el padre Mardonio Morales, se dieron a la tarea de traducir la historia del Éxodo al tzeltal (Información obtenida de los textos de Jean Meyer, Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio. Ver obras consultadas).

*dignidad humana, las fatigas de dirigentes imperfectos, las dudas y los descarríos, y por último, lejos de ser perfecta pero mejor que Egipto, la tierra prometida*⁴⁹. En el encuentro intercultural se reconoció una identidad histórica compartida, el reconocimiento de los indígenas colonizadores en el pueblo judío con sus sufrimientos y anhelos.

A tal grado fue el impacto en el ámbito social, que para 1972-74, cuando se hablaba de la “catequesis del Éxodo” donde las comunidades dejaban de ser recipientes vacíos en la atención doctrinal, los catequistas e indígenas comenzaron a discutir sobre la libertad, la fe, la esperanza y la caridad en sus propias vidas. De una catequesis vertical, dicotómica (dos polos: alumno-maestro) y asistencialista, se pasó a una catequesis horizontal, integral y comunitaria, que favoreció el desarrollo de una comunicación interpersonal e intercultural dialógica, simétrica y libre, y por lo tanto, alternativa. Para el Congreso de 1974, otra sería la participación social de los pueblos indígenas y sus formas de organización posteriores.

Con el fortalecimiento de la identidad ancestral y teológica, se dio también el reforzamiento de su *ser comunitario*, como base importante para su unidad, organización y resolución de problemas: “<<Es en comunidad donde los valores del individuo pueden defenderse y donde cada uno de sus integrantes aporta su propia riqueza>>⁵⁰. Y al retomar para la evangelización el valor del *sentido comunitario*, se establecieron encuentros comunes, dinámicos, complementarios y transformadores, entre los seres y las culturas.

A través de este encuentro, interacción dialógica, simétrica y libre, el indígena recuperó o dignificó su *sentido de comunidad* y el valor que hay en ella para la organización y la satisfacción de sus necesidades. De hecho, con la relación comunicación-comunidad se hizo de la vida eclesial un todo común –intercultural– en el

⁴⁹ John Womack, *Op. Cit.*, p. 56.

⁵⁰ Palabras de Samuel Ruiz en su *Informe Ad Limina Apostolorum* 1993, citadas en Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 129.

respeto a la diferencia. Los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas eran parte de las comunidades indígenas, al igual que sus funciones lo eran para el trabajo pastoral integral.

Otro carácter del acompañamiento y compromiso encarnado (interpersonal e intercultural) en –y con- las comunidades indígenas de la Diócesis, para la construcción de la iglesia autóctona, fue el impulso de la liturgia indígena, que demostró el respeto a las diversas culturas y las formas particulares de expresar su fe. El eje articulador era el mismo, pero ahora enriquecido por la adaptación de los rituales occidentales con las tradiciones indígenas, a causa de la integración de nuevos elementos propios de la *sabiduría india*. A los santos, las vírgenes, la cruz, el cirio, el cáliz, las hostias, las vestiduras sagradas, el purificador, las flores, las posiciones, los gestos, la eucaristía, la homilía, etc., se sumaban símbolos propios del mundo indígena además de su lengua, como el incienso, los cantos y las ofrendas: *“Por ejemplo, en la zona tzeltal, no sólo la lengua que hablan, sino también la flauta y el tambor, la gallina, los huevos, el frijol, el maíz y las flores, forman parte de la cultura. A la hora del Ofertorio, ellos, junto con el sacerdote que ofrece la hostia, ofrecen ese mundo, que para ellos es la vida”*⁵¹. Incluso la eucaristía adquirió el ritmo indígena (más lento en relación al occidental) y se hizo más comunitaria y participativa.

Sin embargo, tampoco en esta situación se perdía la universalidad, ya que se respetaban aquellos signos y símbolos propios del cristianismo, como la elaboración y utilización de las hostias y el vino. De hecho su elaboración se constituyó en un ministerio, pero al cual la comunidad le integró algo de sí misma: no era el obispo o párroco quien nombraba a la persona encargada de ello, sino la comunidad, tal como se manejaban en su vida diaria y en las decisiones políticas. Lo mismo sucedió ante el *sentido de*

⁵¹ Palabras de Julián Cruzalta, en entrevista realizada por Sylvia Marcos y Jean Robert, *Op. Cit.*, p. 52.

comunitariedad en la liturgia, pues esta última no implicó la desaparición de la primera, sino su reinterpretación indígena:

“Siempre que nos reunamos en común (...) [o preparemos] una comida de la que todos participamos (...) es el signo de la comunidad que está viva, de que somos hermanos, de que pertenecemos a un mismo pueblo. Por eso también nos reunimos a comer todos juntos del cuerpo de Cristo en la Misa (...) De esta manera realizamos lo que Jesús quiere: que manifestemos con acciones que somos hijos de un mismo Padre”⁵².

Las aportaciones de la Diócesis a las comunidades en la liturgia, como en otros aspectos que se verán más adelante, también fueron significativas y trascendentales, porque eran parte de un proyecto integral de liberación dentro de la Diócesis. Finalmente a ella aspira la comunicación cuando es dialógica, simétrica y libre. En el caso de las mujeres, se impulsó su colaboración activa, restringida antes a la participación de los hombres. De hecho, en la evangelización en general se dio un proceso de revalorización del ser humano, del quehacer de las mujeres, su reubicación en la comunidad eclesial y social y de su participación en igualdad en la toma de decisiones, para dignificar su valor y potenciar sus carismas. También, los agentes de pastoral, incluidos los eclesiásticos y laicos, se dieron a la tarea (nunca concluida) de terminar con aquellas actitudes que mermaban el *sentido comunitario* y teológico de la eucaristía, de las comunidades y familias, como el individualismo, el alcoholismo y el derroche de dinero durante y después de las celebraciones litúrgicas, sobre todo en las fiestas tradicionales de los pueblos, casamientos y bautizos.

Desde el punto de vista religioso y comunicacional, la experiencia de esta forma de vivir la eucaristía, en la que los ministros de la comunión, los diáconos y los indígenas laicos son sus principales protagonistas -emisores-perceptores-, promovió una madurez de las comunidades, al alimentar la necesidad de tener sacerdotes de su propia cultura, de tener una Iglesia que les fuera propia en este sentido. Al comunicarse

⁵² Mardonio Morales, *Op. Cit.*, p. 211.

interculturalmente los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas con los indígenas, estos últimos tuvieron un apropiamiento del mensaje y del proceso comunicativo mismo, generando por consecuencia la necesidad de una autorrealización en su identidad cultural, con formas concretas y profundas de manifestarla en su realidad eclesial: la realización de una iglesia autóctona.

Por eso también la formación de los seminaristas, futuros sacerdotes, incluyó el acompañamiento y compromiso encarnado en las comunidades indígenas. En ella se incluyó el conocimiento ordinario de los pueblos, lenguas, culturas y religiones a los que se dirigían y la práctica a través de la integración en las mismas parroquias o poblados. Es decir, desde el inicio asumían responsabilidades en la vida de toda la Iglesia y además participaban en los programas de promoción integral y de evangelización. Esta interrelación con las comunidades indígenas, les permitió impregnarse de la diversidad y riqueza cultural de la Diócesis, y el desarrollo de su identidad personal y colectiva, para efectivamente, con la comunicación interpersonal e intercultural, forjar una evangelización inculturada y liberadora. En este mismo tono es que se inició la preparación y labor de catequistas, diáconos y otros ministerios, ante la construcción de la iglesia autóctona.

Como parte del compromiso concreto hacia los indígenas, la Diócesis de San Cristóbal, congruente con el proceso comunicativo de enseñanza-aprendizaje dirigido a los catequistas, diáconos y otros ministerios, mediante cursos y talleres contribuyó en el apoyo a la “educación” de los indígenas. Paralelamente a la reflexión de la Palabra de Dios, se les enseñó a leer y escribir y un oficio. Aunque en principio todo era en español, ya inmersos en la dinámica de la Teología India, también se les enseñó a leer y escribir en sus diferentes lenguas.

Pero el trabajo de la Diócesis no quedó ahí, puesto que los grupos indígenas y las problemáticas sociales no eran exclusivos de esta región, ni tampoco lo eran las

necesidades comunicativas y el trabajo pastoral de la Iglesia. Uno de sus principales aportes al exterior, coherente con el compromiso hacia los pobres y necesitados, además de lo señalado en apartados anteriores, fue el apoyo de ésta a los refugiados guatemaltecos en la década de los ochenta, con la formación del Comité Cristiano de Solidaridad. Su organización fue sorprendente. A la ayuda material se le sumó ayuda psicológica, colegios y la organización social de los campamentos. De hecho,

“la instancia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR) adoptó el modelo de los campamentos chiapanecos organizados por la diócesis, en estrecha y ecuménica colaboración con los protestantes. Además, Samuel Ruiz, apoyado por la ACNUR, logró establecer buenas relaciones con la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) y su homóloga guatemalteca (CEAR), convirtiéndose así en un útil mediador de un conflicto de posibles repercusiones internacionales”⁵³.

Después de esta experiencia, la Diócesis emprendió un proceso de diálogo intercultural y trabajo ecuménico con otras religiones dentro de su zona, principalmente con los protestantes. En 1992 se fundó la Fraternidad Cristiana, que reunía a nueve confesiones⁵⁴, incluyendo la católica. Todas pertenecían a las llamadas “iglesias históricas”, las únicas abiertas al diálogo. Al reconocer la dignidad de los sujetos, la Diócesis pudo entonces establecer una comunicación igualitaria y libre, aún en la diversidad religiosa.

Otra de las actividades interculturales de la Diócesis que trascendieron el área geográfica a su cargo, fue el trabajo de la Región Pastoral del Pacífico Sur. Durante la década de los sesenta, las diócesis de México se agruparon por regiones, para una mejor cooperación y apoyo. La Región del Pacífico Sur fue conformada por las diócesis de Oaxaca y Chiapas, entre las que se encontraban la de San Cristóbal de las Casas, la de la capital de Oaxaca y Tehuantepec. Estas dos últimas a cargo de los obispos Bartolomé Carrasco y Arturo Lona, respectivamente.

⁵³ Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 74.

⁵⁴ Se desconoce quienes eran las cuatro confesiones restantes, además de la católica, evangélica, luterana, anglicana y reformada. Sin embargo, lo interesante fue el inicio del proceso ecuménico en la Diócesis (Jean Meyer, *Op. Cit.*).

Además de actividades cristianas conjuntas en la promoción del indígena y el pobre entre estas tres diócesis, como encuentros, talleres, formación de cooperativas y otras organizaciones eclesiales y sociales, etc., y la ayuda en la reflexión teológica entre los agentes de pastoral, los obispos de esta región se dieron a la tarea de fortalecer a sus comunidades y pueblo en general, con la publicación de cartas pastorales de denuncia profética, relacionadas con las problemáticas sociales actuales. Es decir, una palabra inculturada sobre los asuntos que estaban al centro de las preocupaciones de los pueblos. La idea surgió en 1977, cuando por las circunstancias históricas de represión y mayor empobrecimiento de los indígenas, los obispos comenzaron a explicar públicamente las inquietudes pastorales de esta Iglesia.

De 1979 a 1993, ocho fueron los documentos escritos⁵⁵: “Nuestro compromiso cristiano con los Indígenas y campesinos del Pacífico Sur”, “450 aniversario de las apariciones de la Virgen de Guadalupe”, “Refugiados guatemaltecos”, “Vivir cristianamente el compromiso político”, “Narcotráfico, preocupación pastoral”, “Evangelización de los bienes temporales”, “Alcoholismo, preocupación pastoral”, “Paternidad responsable” y, desde San Cristóbal de las Casas, “En esta hora de Gracia”. La principal característica de estos documentos, desde sus inicios, fue el ser producto de una consulta directa a las comunidades cristianas; la reflexión tenía como punto de partida su voz.

Muchas fueron las aportaciones del trabajo de los agentes de pastoral eclesiásticos de la Diócesis, encabezados por Samuel Ruiz García, a las comunidades indígenas. Pero sin la contribución y participación activa de éstas nada habrían significado. El principio de toda verdadera comunicación interpersonal, intercultural y alternativa es el diálogo enriquecedor en igualdad y libertad, nunca el monólogo impuesto y opresor:

⁵⁵ De 1993 a 1998 se escribieron otros dos documentos en la Diócesis de San Cristóbal: “Para que la Justicia y la Paz se encuentren” (1996) y “Del Dolor a la Esperanza” (1998) (Samuel Ruiz, *Op. Cit.*).

“La promoción de los laicos, la modernización voluntaria e involuntaria de la sociedad indígena, la promoción de la mujer y del niño, la composición mixta de un clero regular y diocesano por igual, la diversidad del estilo pastoral de las zonas”, “<<la introducción de innovaciones (...) desde evangelizar en lenguas mayas, promover la reforma agraria, impulsar organizaciones campesinas, hasta introducir radios, teléfonos, faxes, computadoras y los discursos de la producción orgánica (1989), los derechos humanos (1989), la ciudadanía (1991) y la no violencia (1994), han significado multiplicar canales de movilidad, fomentar espacios de convivencia (y enfrentamiento) y favorecer, paradójicamente, identidades contrapuestas>>”⁵⁶.

Los avances hacia una iglesia autóctona fueron significativos y trascendentes, aún cuando no se les concretizó totalmente. Los errores tampoco estuvieron ausentes. En ocasiones se promovió el intransigentismo, el integralismo, la dependencia, el paternalismo y la nostalgia de la comunidad totalmente homogénea y de la iglesia primitiva. Ello significó, también, un clima de enfrentamientos y divisiones no sólo de sectores culturales y económicos distintos, sino al interior de las comunidades indígenas, en los agentes eclesiásticos y de pastoral en general, debilitando en ocasiones la búsqueda y construcción de una comunicación interpersonal e intercultural auténticas y alternativas.

Por este trabajo de incorporación, acompañamiento y compromiso encarnado, guiado por la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, fue que después de la aparición pública del EZLN en 1994, erróneamente algunos sectores políticos y económicos, así como medios de difusión, aseguraron la participación y dirigencia de religiosos en el grupo armado. El objetivo era atacar a la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, y por ende al tipo de evangelización llevada a cabo, principalmente por su discurso de *opción preferencial por el pobre*, liberación integral y establecimiento de una iglesia indígena, lo que para el Gobierno significaba *rebelión*, en palabras del propio subcomandante *Marcos*⁵⁷.

⁵⁶ Jean Meyer *Op. Cit.*, pp. 188 y 191 respectivamente. La segunda cita hace referencia a unas palabras de Federico Anaya en entrevista realizada por Jean Meyer el 30 de abril de 2000.

⁵⁷ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “El Despertar Mexicano”, en Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *EZLN, documentos y comunicados I*, México, 2000, p. 58.

2. 2. 2 *Preparación y labor de catequistas, diáconos y de laicos indígenas en general para otros ministerios*⁵⁸.

La preparación y labor de catequistas, diáconos⁵⁹ y de laicos indígenas en general para otros ministerios, al igual que la incorporación, el acompañamiento y compromiso encarnado de sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas en –y con- las comunidades indígenas, fue un proceso inmerso en la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, pero sobre todo confluyente con la primera y la última.

La comunicación interpersonal entre los agentes de pastoral indígenas y los miembros de sus comunidades, se vio sensiblemente favorecida por el arraigo y la similitud cultural; es decir, no eran individuos ajenos a ellas, sino nacidos o formados en su interior, por lo que compartían costumbres, ideas y formas de vida. Emisor y receptor participaban de un mismo código, referente cultural y canales comunes propios de su identidad cultural. Así el mensaje era mejor entendido y retroalimentado por ser un bien compartido entre iguales. Obviamente su incorporación y efectividad pastoral fueron mayores.

Sin embargo, no siempre bastó con la existencia de códigos, referentes, canales comunes, o incluso tener el aval de sus comunidades para asumir un ministerio. Desde su formación y posterior ejercitación como agentes de pastoral, especialmente catequistas y diáconos, los indígenas entraron en contacto con otras ideas teológicas, sociales y políticas, que motivaron su reflexión respecto al actuar cristiano de su persona y comunidad, y repercutieron en la historicidad práctica de su fe. Además de la toma de conciencia sociopolítica, los agentes de pastoral indígenas se vieron envueltos por una toma de conciencia cultural de fortalecimiento de su identidad, pero también de análisis y

⁵⁸ Ministerio: función o servicio eclesial concreto que desempeña todo miembro activo en la Iglesia, desde el laico hasta el sacerdote, de acuerdo a la organización de su pastoral y los diferentes carismas personales (Giacomo Canobbio, *Pequeño diccionario de teología* España, 1996).

⁵⁹ La palabra diácono en griego, y para la iglesia católica, se refiere a "servidor" (*BID*). En las comunidades indígenas este término se enriqueció con la idea del "poder como servicio".

crítica hacia algunas manifestaciones “cristianas” contrarias a la evangelización integral liberadora, como el derroche económico y la borrachera en las fiestas religiosas o la degradación de la mujer. De igual forma ellos tuvieron la necesidad de comunicarse adecuadamente con los miembros de su comunidad, para poder emprender con ellos las nuevas propuestas eclesiales, lo cual en ocasiones significaba dejar atrás costumbres, ideas o formas de vida. En este caso, la comunicación interpersonal requirió de una mayor apertura, disponibilidad y receptividad al diálogo. Lo mismo sucedió en su contacto con miembros de otras comunidades, sobre todo por la diferencia, aunque a veces mínima, en sus culturas.

La comunicación intercultural se desarrolló reducidamente en este último punto, pero se potenció en la dinámica de preparación de los agentes de pastoral indígenas, en su periodo de formación, pues en él intervenían los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas.

La comunicación popular-alternativa, por su parte, siguió los parámetros de la comunicación dialógica, simétrica y libre y utilizó los medios empleados por los agentes de pastoral (indígenas y no indígenas), en su afán por rescatar las formas y medios de comunicación propios de los indígenas y de la iglesia popular⁶⁰.

Estos tres tipos o niveles de comunicación (interpersonal, intercultural y popular-alternativa), se concretizaron en la preparación y el trabajo pastoral de los catequistas, subdiáconos, diáconos y agentes de otros ministerios, dentro de los cuales se encontró la participación directa de los indígenas.

a) Catequistas

La preparación y labor de agentes de pastoral indígenas, en un principio surgió como respuesta a las dificultades geográficas impuestas por el lugar y la insuficiencia de clero

⁶⁰ Aunque en este apartado se haga referencia a algunos medios de comunicación popular-alternativa utilizados en la Diócesis, esta información debe complementarse con la del apartado anterior, pues al inculturarse los agentes de pastoral no indígenas rescataron también las formas o medios de comunicación popular, tanto indígena como eclesial, en un sincretismo.

ante un territorio tan amplio. Sin embargo, por encima de estas dos razones se encontró el llamado del Concilio, las Conferencias y la propia realidad, a vivir la universalidad de la Iglesia desde las iglesias particulares, a propiciar una mayor participación de los laicos en la evangelización y en la estructura misma de la Iglesia, y a la construcción de un clero e iglesia autóctonos, para recuperar el papel protagónico de los laicos indígenas en la realización del Reino.

La formación de catequistas tiene una historia anterior a la llegada del obispo Samuel Ruiz García a San Cristóbal, con el trabajo de monseñor Lucio Torreblanca y la orden de los franciscanos. En 1952, monseñor Torreblanca inició el sistema colonial de los “fiscales”, hoy día denominados catequistas. Aunque la formación de éstos era de tipo tradicional⁶¹, restringida a quienes sabían leer y escribir en castellano, y cuya función se reducía a la retransmisión de esta enseñanza a los indígenas de sus comunidades y la ayuda al sacerdote en los servicios religiosos, para aquél tiempo la práctica fue muy novedosa, sobre todo porque consideraba la integración de los indígenas en el trabajo eclesial, cuando generalmente no eran considerados para tales actividades, ni en muchas otras del ámbito social, a causa del racismo.

Otra de sus innovaciones, fue el impulso de los religiosos a salir de sus centros hacia las comunidades, por lo que los franciscanos iniciaron su proceso de inculturación en Tumbalá y Palenque⁶².

La Diócesis de San Cristóbal de las Casas recuperó y sistematizó formalmente la idea “tradicional” de los catequistas en 1962, que contemplaba la participación de

⁶¹ La catequesis tradicional, aún empleada hoy día en México, se distingue por la tradición lineal de los dogmas y ritos de la tradición católica, donde el evangelizado es un depositario de lecciones y un memorizador de las oraciones y de las “verdades” principales de fe (Información obtenida de las clases teórico-prácticas que otorga el Centro de Formación de Agentes Laicos para Acciones Específicas, parroquia de San Pedro Mártir, Tlalpan, en su segundo y tercer nivel o año de preparación, 2003-2004).

⁶² Este proceso tuvo un mayor impacto a finales de la década de los setenta cuando surgió la idea de formar una comunidad de franciscanos choles, por lo cual se fundó un convento anexo a la antigua parroquia de Tumbalá. En 1972, en una reunión denominada Cholombalá Tumbalá, los religiosos, choles y demás personas en relación con ellos, señalaron la necesidad de organizar a las comunidades en torno a proyectos concretos de desarrollo social. Además, existía la pretensión de los franciscanos por formar una provincia autónoma en estos lugares. Los resultados fueron la remoción de los responsables de la experiencia tumbalteca y la salida de la orden, por decisiones de política interna ajenas a la Diócesis y al obispo (Jean Meyer, *Op. Cit.*).

hombres y mujeres. Ese año se emprendió un ambicioso programa para capacitar a los indígenas como catequistas, inaugurando cuatro escuelas de formación, y una al año siguiente. Pero, después de la amarga experiencia en los meses posteriores y la realización del Concilio Vaticano II, se le dio un giro distinto al aplicado. La catequesis pasó así de ser una transmisión lineal con funciones totalmente restringidas, a un proceso comunicativo de enseñanza-aprendizaje de mutua retroalimentación entre emisor y receptor. Se convirtió en un momento de comunicación pedagógica, en el cual se destruyeron las barreras comunicativas que hacían de la educación un proceso dicotómico e improductivo. Siguió siendo una educación ordenada y progresiva de la fe, pero ahora no sólo alimentada por la Palabra de Dios, sino también por el aporte teológico milenario de las culturas indígenas y la realidad socioeconómica de esos pueblos. El objetivo era iniciar y desarrollar el conocimiento y la acogida de la fe, pero desde un punto de vista liberador, encarnado y comprometido gradual y procesalmente: *“La catequesis transmite una doctrina y un saber (...), pero es también y sobre todo una maduración de actitudes y la asunción de un proyecto de vida”*⁶³.

Si antes la figura de los catequistas estaba relacionada con la idea del maestro reforzador y transmisor de las enseñanzas de la jerarquía y la Iglesia, ahora estaba llamado a escuchar a la comunidad y reconocer en sus reflexiones y prácticas comunitarias, como el acuerdo y la asamblea, la presencia de Dios. Ser aprendiz antes que maestro; tener apertura y receptividad al diálogo.

Este caminar se vivió de manera similar en cada una de las zonas indígenas de la Diócesis, con sus excepciones como el caso de San Juan Chamula donde se retiraron los agentes de pastoral por las confrontaciones con grupos conservadores. Por ejemplo, en la zona chab, durante el obispado de monseñor Torreblanca, los tzeltales habían recibido poca atención de los sacerdotes católicos, aún cuando existían catequistas en los

⁶³ Giacomo Canobbio, *Op. Cit.*, p. 58.

poblados principales. De 1860 a 1958, se consolidó entre los tzeltales el cargo de los principales⁶⁴ como sacerdotes de su pueblo, encargados de lo relativo al culto y al gobierno espiritual de la comunidad. Cuando los jesuitas arribaron en 1958, enriquecieron ambas funciones. Los catequistas y principales participaron del nuevo modelo de evangelización iniciado después del Vaticano II, y con el apoyo de sacerdotes, religiosos(as) y misioneros se emprendió este proceso. Para ello utilizaron el método comunicativo-pedagógico tzeltal *jtijwanej*, por lo que el catequista se convirtió en el *jtijwanej*, es decir, a quien corresponde activar la reflexión a base de preguntas y dinamizar la acción de su comunidad desde la reflexión de la Palabra de Dios y el análisis de la realidad, con el apoyo del *jtijwanejetik* o animador. Los *jtijwanejetik* y el sacerdote asesoraban al *jtijwanej* para que él, a su vez, asistiera a su comunidad. El estudio se daba por grupos pequeños. Después de la reflexión y de los resultados de ésta, el *jtijwanej* sólo la rectificaba o le añadía para hacerla más completa: *“Este es un método que cuadra muy bien con la cultura tselal, en la cual no hay propiamente enseñanza sino aprendizaje”*⁶⁵.

El método *jtijwanej* tuvo como finalidad, por medio de la comunicación interpersonal y popular, lograr el diábgo, la participación de todos, el ejercicio de la democracia y el crecimiento de la conciencia personal y colectiva, dentro de las formas de organización eclesial y fuera de ella, hasta influir en el ámbito sociopolítico: *“En las colonias de la selva el método se hizo fuente de inspiración y se le usó tanto en las ermitas para enseñar la Palabra de Dios como en la vida cotidiana y en las asambleas colectivas donde se trataban los asuntos de interés común (...) Más aún, la práctica se repitió en las*

⁶⁴ El principal representa una autoridad espiritual y concreta en las comunidades indígenas, “puesto que ha estado en íntimo contacto con el mundo superior y ha ido recibiendo de él un poder espiritual cada vez mayor. A esto se añade que recibió de Dios un alma especial (...) el sacramento del poder” (Eugenio Maurer, *Op. Cit.*, p. 106). Es responsable de la comunidad y sus tradiciones, con una función generalmente vitalicia, aunque puede dimitir o ser depuesto de su cargo. Debido al poder que se le otorga, en algunos casos ha significado manipulación y exceso de éste, provocando opresión al interior de las comunidades indígenas. En otras ocasiones no ha sido así y ha contribuido al progreso y mejoramiento de los indígenas. Dependiendo de la función del principal (y el objetivo que con ella persiga), la Diócesis de San Cristóbal asumió tres posturas distintas hacia esta figura: integrarla en el trabajo pastoral, renovarla a la luz de éste o manifestar su desacuerdo con ella.

⁶⁵ Eugenio Maurer, *Op. Cit.*, p. 127. De todos los autores consultados, éste maneja la palabra tzeltal con “s”, por lo que se le respeta en lo que concierne a sus citas.

*asambleas regionales de las uniones de ejidos y en las mismas asambleas generales de la Unión de Uniones*⁶⁶.

Aunque en otras zonas el método *jijwanej* no recibía tal nombre, la función evangelizadora de los catequistas de la Diócesis se tradujo en éste, aún cuando adquirió características muy particulares de acuerdo a la zona, la cultura de cada grupo y sus problemáticas específicas. Tampoco en este sentido hubo un rompimiento con la teología cristiana, debido a su esencia comunicativa inculturadora. Todo lo contrario, el método *jijwanej*⁶⁷ estaba íntimamente relacionado con aquél impulsado por la Teología de la Liberación y la Teología India: ver, pensar, actuar, evaluar y celebrar. Al catequista correspondía impulsar o motivar este proceso: *“ayuda a que aflore la palabra, a que la comunidad reaccione y se exprese. El catequista recoge esa palabra, la retoma en su corazón y la devuelve a la asamblea para que enriquezca y alimente el pensamiento de la comunidad*⁶⁸. En el método *jijwanej* el diálogo hacía de los partícipes emisores y perceptores de un mismo proceso, cuyo fin último conducía a la retroalimentación.

De hecho, dos de las contribuciones más grandes de la *sabiduría india* a la catequesis y los demás ministerios indígenas, donde se mostró nuevamente este sincretismo, fue la relación fe-vida y el *sentido democrático comunitario* propio de los indígenas, que les hace trascender su fe y persona a la vida concreta y la comunidad. También en este aspecto las comunidades indígenas hicieron su aportación a la tarea comunicativa, pues fue más fácil activar una comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa y una catequesis comunitaria comprometida con la realidad, cuando el indígena desde antes ya entendía su vida en relación con la fe y con su *ser comunitario*.

⁶⁶ Xóchitl Leyva Solano, “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (ed.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, 2002, p. 395.

⁶⁷ El método anterior al *jijwanej* fue el *nopteswanej* “en el que todos escuchaban sin mayor participación”. En el método *jijwanej* “el catequista parte del supuesto de que los miembros de la comunidad tienen “la palabra en su corazón”, poseen sabiduría heredada de sus mayores y deben comunicarla, y de que la sabiduría está en los ancianos y ancianas, pero también en los jóvenes y los niños” (*IBID*, p. 394).

⁶⁸ *IBID*, p. 394.

Además, sólo con una auténtica comunicación intercultural, la interacción entre culturas se convierte en encuentro creativo y generador de nuevos productos.

El *sentido democrático comunitario* se manifestó en un nivel más práctico. No fueron los sacerdotes o el obispo quienes decidían sobre quién sería catequista, sino sus comunidades indígenas, precisamente por concebir al poder como servicio y en relación con la comunidad⁶⁹:

“Nadie vive del cargo, ni tiene privilegios al margen de las funciones que ejerce o desarrolla en la comunidad. Además, es la comunidad la que presenta los candidatos, no son ellos los que se ofrecen al margen de ellas, tras una larga preparación y tiempo de ejercicio en otros ministerios y tareas comunitarias. Por eso, son ministros de una comunidad que dejan de serlo si cambian las comunidades indígenas o se marchan a vivir a otra comunidad, ya que no son cargos individuales (...) no es el ministro ni el párroco o misionero el que elige a los ministros, sino que, en principio, acepta los que la comunidad les propone”⁷⁰.

El propio subcomandante Marcos del EZLN reconoce, en lo tocante al punto, que

“a la autoridad religiosa no lo nombra la Iglesia, sino que la comunidad elige quién de ellos se va a preparar para ser la autoridad de la Iglesia. Entonces le comunican al padre, al obispo, quiénes son las personas designadas para que les den cursos. Esto no era así antes. Antes eran los principales, los capitanes de la Iglesia y todo eso. En ciertas regiones, en el lado tzeltal, todavía es así, pero en el lado tojolabal no. El lado tojolabal nombra en asamblea quién se va a preparar para ser autoridad y ése es el cargo de la Iglesia, que es fuerte, no tan fuerte como el zapatista, pero es fuerte”⁷¹.

La comunicación interpersonal entre los catequistas y los miembros de sus comunidades, fue impulsada por un modo de vida democrático autóctono de entender el poder como servicio y como un bien comunitario. Con ambos elementos se favoreció la interacción simétrica, dialógica y libre, y el fortalecimiento de la comunidad donde es posible esta auténtica comunicación, al ponderar las relaciones interpersonales desde la perspectiva del servicio, la igualdad, la cooperación abierta, respetuosa y consciente, y privilegiar el diálogo sobre la imposición. Por ejemplo, para la toma de decisiones, por

⁶⁹ En las comunidades indígenas, la autoridad o el cargo está relacionado con el servicio y la comunidad, bajo el principio del *mandar obedeciendo* (Ricardo Robles. Ver obras consultadas).

⁷⁰ Juan A. Estrada Díaz, *Op. Cit.*, p. 8.

⁷¹ Palabras del subcomandante insurgente Marcos, en entrevista realizada por Yvon Le Bot, publicada en Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente Marcos, *Op. Cit.*, p. 246.

menores que fueran, los catequistas debían preguntar o consultar antes a sus comunidades, y recoger y transmitir en su palabra el consenso.

La nueva propuesta planteó la participación activa de los catequistas indígenas en la evangelización, desde el momento de su preparación hasta en el trabajo con sus respectivas comunidades, el cual amplió el margen de funciones eclesiales y rescató el valor del catequista como protagonista y animador de esta tarea. No sólo era el ministro de la Palabra, sino también, la mayor parte del tiempo y por ausencia de prediáconos, diáconos o sacerdotes, fungía como ministro extraordinario de la eucaristía, daba asistencia a los enfermos y presidía las asambleas religiosas de su comunidad. En muchos aspectos era el responsable del bienestar de ésta. De hecho, algunas de sus funciones coincidían con las del prediácono. Jean Meyer dice al respecto:

“Esto trasciende la decisión pragmática de la Iglesia posconciliar de abrirse a la participación de los laicos para subsanar la falta de sacerdotes. En la inmensa mayoría de las comunidades, el catequista y el prediácono fungen de hecho como sacerdotes para casi todos los servicios eclesiásticos. En la práctica sólo están impedidos de oír confesión y consagrar las especies, dos asuntos obviados fácilmente por medio de una buena logística de distribución del Santísimo y de sistemas de reconciliación comunitaria que no implican el sacramento pero sirven a los propósitos sociales del mismo. En los matrimonios catequistas, prediáconos y diáconos asumen el carácter de asistencia que el Código Canónico le confiere al obispo y párroco originalmente”⁷².

Con la participación de los catequistas y de la comunidad con ellos, también se dinamizó la actividad eclesial y social en las poblaciones indígenas: *“Desde hace muchos años la Palabra de Dios llegó a nosotros por el trabajo de los catequistas. Se comenzó a enseñar en nuestra propia lengua, y comenzamos a entender lo que Dios quería de nosotros. Se formaron las comunidades donde antes sólo había esclavitud, explotación y vicio. Eran nuestros catequistas, nuestros principales los que luchaban por nuestro bien”⁷³.* Con la utilización de la palabra escrita (libros, folletos, trípticos, la Biblia, catecismos, etc.), de textos en español, traducidos a lenguas indígenas o producidos por

⁷² Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 148.

⁷³ Mardonio Morales, *Op. Cit.*, p. 88.

ellas, y a través de la comunicación oral interpersonal o las imágenes visuales, los catequistas llevaron a sus comunidades el conocimiento y la reflexión de la Palabra de Dios, rescatando las formas y medios de comunicación popular-alternativa indígena y eclesial. Ellos fueron los lectores y motivadores de las consecuentes reflexiones y acciones de las comunidades, con la ayuda y el trabajo simultáneo de otros ministerios. Fueron los primeros pasos de una Diócesis hacia la construcción de una iglesia autóctona, que más tarde pensaría en la figura de los prediáconos y diáconos, algunos de los cuales eran catequistas.

El resultado en números fue sorprendente. En 1970, se contó con la participación activa de 700 catequistas tzeltales, choles, tzotziles y tojolabales; en 1974, con cerca de dos mil (de los cuales más de mil eran indígenas, puesto que no estaba restringido el ingreso a criollos o mestizos); para 1985 alrededor de seis mil, de los cuales más de 3,300 eran indígenas; y 7,822 en 1998, dispersos en más de dos mil quinientas comunidades de la Diócesis.

A nivel individual también tuvo efecto. Desde que los catequistas eran enviados por sus comunidades para su preparación, entraban en contacto con nuevas experiencias, conocimientos e ideologías, que interrelacionadas con su saber serían de mucha ayuda para su formación personal, en la esfera eclesial, social y comunicativa. Aprendieron español, a leer y escribir, tuvieron contacto con otras culturas o regiones, crearon lazos solidarios, ampliaron su conocimiento de la realidad y de su fe, descubrieron o perfeccionaron sus capacidades, etc. Incluso, tiempo después, algunos se perfilaron como líderes sociales: *“los principales catalizadores para la organización y el cambio fueron los catequistas, jóvenes indígenas, intermediarios culturales entre las comunidades y la*

Iglesia, entre el mundo ladino y el indígena. Durante varias décadas ellos fueron los líderes sociales más importantes”⁷⁴.

“Al hacer contacto con ideas políticas y tener necesidades apremiantes (como fue la posesión de la tierra), se constituyeron en los pilares de la estructura política local y regional”⁷⁵, la mayoría independientes y de oposición al gobierno, pero también algunos (minoría) quienes optaron por la línea progubernamental sobre todo en décadas posteriores.

Toda comunicación interpersonal debe aportar mucho a la comunidad, pero paralelamente a ella debe generarse la realización personal, la importancia del individuo y de su individualidad, porque sólo así su *ser comunitario* será libre, consciente e íntegro.

Lo mismo sucedió con otros ministerios, en especial el diaconado; y con la ayuda de todos (los ministerios), fue mayor el impacto en el ámbito político-social comunicativo de las comunidades indígenas, como se verá posteriormente. Baste agregar por el momento, lo significativo de la integración de las mujeres en la función de catequista, que marcó el inicio de una modificación física y mental de la estructura cultural indígena y de la Iglesia respecto a ella, potenciada con su participación en otros ministerios y actividades eclesiales, hasta incluir su colaboración en otras acciones fuera de esta índole.

b) Prediáconos y diáconos

La figura de los prediáconos y diáconos tuvo su origen impulsor en el Congreso de 1974. En él, los indígenas plantearon la necesidad de un sacerdocio que les fuera propio. La Diócesis, entonces, después de una reunión en Bachajón para reflexionar sobre este reto, propuso la creación de los *tuhuneles*⁷⁶ o prediáconos, quienes, sin estar ordenados,

⁷⁴ Xóchitl Leyva Solano, *Op. Cit.*, p. 393.

⁷⁵ Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua*, México, 1996, p. 112.

⁷⁶ *Tuhunel* (o *Jtuhunel*) en tzeltal significa “servidor”. Su similar en tojolabal es *Koltanum*, que quiere decir “el que ayuda a la comunidad”. Fue –y es– utilizada por igual para hablar del prediácono y diácono, ya que son dos figuras de un mismo proceso que

cumplirían en sus poblados con funciones parecidas al diácono. Sin embargo, la respuesta a esta demanda fue más allá, cuando para el año siguiente, a la par de declarar el nacimiento de la iglesia autóctona, la Diócesis dio formalmente inicio al movimiento diaconal *tuhune!*. Ese mismo año se ordenó a prediáconos indígenas en Bachajón.

La aparición de los *tuhuneles* orientó los esfuerzos pastorales hacia la construcción de la iglesia autóctona. Al igual que en los catequistas, la *sabiduría india* aportó nuevos elementos a esta figura, sin perder la universalidad de la Iglesia, gracias al desarrollo óptimo de una comunicación interpersonal, incultural y popular-alternativa. Por ejemplo, la comunidad era quien también elegía al candidato y lo presentaba ante el Obispo. Luego, la Diócesis, con ayuda de los clérigos y la comunidad, preparaba al prediácono, desde la realidad, basándose en una enseñanza teórica y práctica comprometida. No era necesario mantenerlo interno en seminarios o conventos, aunque estuviera en ellos como parte de sus estudios; su espacio de formación era ante todo, no el seminario, sino la comunidad, quien cumplía una función activa en la formación de sus ministros desde su propio ambiente, por eso se incorporaban a su formación elementos de la *sabiduría india*, como el sentido de la justicia, la libertad, la democracia y el servicio.

Con este modelo pedagógico, la formación del futuro diácono era integral y la comunicación interpersonal-intercultural cumplía su objetivo, básicamente a través del reconocimiento personal y colectivo del indígena en su proceso de enseñanza-aprendizaje y la valoración de su identidad cultural (autéctona y eclesial). Por medio de la comunicación intercultural nuevamente se dio un sincretismo, donde la empatía y el diálogo simétrico y libre propiciaron la creación de un *entre o esfera común* productivo,

culmina con el diaconado, y posteriormente, si así lo decide la persona, con el sacerdocio. Es el primer grado del sacramento de las Ordenes Sagradas. Por otra parte, valga hacer dos observaciones: 1) los prediáconos suelen conocerse también con el nombre de subdiáconos y 2) los diáconos pueden ser temporales (transitorios) o permanentes; solo en el primer caso puede accederse al sacerdocio, pero siempre y cuando el hombre sea soltero. El diácono permanente (para siempre) no accede al sacerdocio, y se inicia con la imposición de manos en la cabeza por parte del obispo. En la Diócesis de San Cristóbal de las Casas se daban ambos tipos, aunque en su mayoría eran permanentes (Información obtenida de diversas fuentes, entre las que destacan los textos de Carlos Lenkesdorf, Juan A. Estrada Díaz, Sylvia Marcos y Jean Robert, Jean Meyer y Samuel Ruiz. Ver obras consultadas).

por el encuentro entre dos culturas, desde la formación del diácono hasta su posterior servicio. Al igual que en los demás ministerios, los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas entraron en un proceso de enseñanza-aprendizaje cotidiano, convirtiéndose no sólo en emisores sino también en perceptores del acto comunicativo, bajo la acogida consciente del valor del otro y el respeto hacia él. Sin embargo, en el caso de los prediáconos y diáconos era más profundo el objetivo de la comunicación intercultural, pues aspiraba a la construcción de una iglesia autóctona, en la cual los agentes de pastoral no indígenas alguna vez tendrían que retirarse, sin dejar de ser solidarios y hermanos dentro de la iglesia universal.

Igual importancia tuvo para la comunicación interpersonal, la formación y servicio del diácono desde su realidad comunitaria, es decir, desde una práctica viva de comunicación popular en comunidad. A la enseñanza-aprendizaje teórica se sumó la práctica desde la realidad indígena, desde sus formas y medios particulares de comunicación, pero siempre desde una perspectiva comunitaria. Por ejemplo, la asamblea no sólo era un órgano de decisiones, sino también un medio de comunicación popular-alternativa; las reuniones de reflexión eran algo más que un momento de estudio teológico, eran un punto de encuentro e intercambio de ideas, emociones y sentimientos interpersonales; la liturgia o las celebraciones religiosas, además de ser un encuentro con Dios, eran manifestación de expresiones y creencias concretas, y lugares de interacción comunitaria. El diácono se preparaba en medio de formas de comunicación popular y alternativa, y en su servicio a su vez las potenciaba.

Esto mismo sucedió con el compromiso integral del diaconado. Acostumbrados occidentalmente a que éste lo ocupaba una sola persona, en las comunidades indígenas fue distinto. El compromiso se asumió, además de en comunidad, en pareja. Es decir, si el

hombre estaba casado⁷⁷, no podía prepararse sin el consentimiento de su esposa. Cuando lo había, los cursos de formación se impartían a los dos. Era un cargo en común, que no podía ser realizado sin su complemento. Pero esto no significó que se ordenara a la pareja, tal y como lo señala Julián Cruzalta:

“Dentro de las leyes de la Iglesia católica, una ordenación sólo se otorga al hombre. Recordemos que el diaconado es una orden sacerdotal de primer grado. Le siguen los presbíteros, los sacerdotes y los obispos. Así que el diaconado en las comunidades indígenas sólo se entrega al hombre, bajo el signo litúrgico de la estola, como lo mandan las leyes eclesiásticas. La esposa participa de él, pero no es ordenada, se le entrega simbólicamente un crucifijo con un listón, como un signo externo de que ella también va a ser parte del trabajo de su marido. Aunque para estas culturas la existencia de diaconisas no sería algo problemático, se respeta la ley eclesiástica que proscribía toda ordenación femenina”⁷⁸.

Esta característica se asumía en todos los ministerios, pues desde la concepción indígena asumirlos implicaba a toda la familia y a la comunidad; no era algo individual. Los problemas prácticos y pastorales se resolvían desde la elección y acuerdo comunitario y por el trabajo de todos, especialmente por la asistencia de la esposa y la familia. Todo ministerio indígena estaba identificado con su propia cultura, era parte de ella.

Con el ejercicio del prediaconado y diaconado indígena en pareja, la Teología India empleada en la Diócesis recuperó y revitalizó antiguos rituales y creencias mesoamericanas, como la de la dualidad hombre-mujer⁷⁹, y formas de ser indígenas, como el *sentido de comunitariedad*. De hecho, este sentido se manifestaba desde el momento de la elección del candidato, en su etapa de formación, en su consagración y en

⁷⁷ La existencia de diáconos solteros es posible; no está prohibida, pero son casos excepcionales. “No es una cuestión de la institución, sino de las propias comunidades que así lo prefieren porque en realidad los matrimonios en ellas se realizan cuando los muchachos son muy jóvenes, entre los trece y los catorce años. Así que el que no está casado no es un sujeto de mucha confianza”. Aún así, se le da la oportunidad porque quien habla por él es su trabajo en la comunidad, su conducta. (Palabras de Julián Cruzalta, en una entrevista realizada por Sylvia Marcos y Jean Robert, *Op. Cit.*, p. 52). Quien durante su ordenación como diácono permanente es soltero, debe comprometerse a la soltería (no casarse), aún cuando sea viudo antes o en el transcurso de su ministerio.

⁷⁸ Palabras de Julián Cruzalta, en *IBID*, p. 52.

⁷⁹ Un componente muy destacado dentro de las cosmovisiones indígenas es el concepto de dualidad. Existen el bien y el mal, lo femenino y lo masculino y la vida y la muerte, no como lucha constante, sino en relación de reciprocidad continua. En el caso de la dualidad hombre-mujer, se le considera origen y sustancia de todas las cosas, de las relaciones humanas, la naturaleza, el cosmos y Dios mismo. La existencia de ambos polos es interdependiente y complementaria. Es una relación de iguales. Sin la presencia y funcionalidad de uno es imposible entender al otro (Manuel Marzal (ed.), *Op. Cit.*).

sus tareas pastorales durante su prediaconado y diaconado. Incluso, todos los ministerios, al ser un servicio a la comunidad, tenían un carácter gratuito y complementario; no representaban poder autoritario ni absolutización. Bajo este *sentido comunitario* o *nosótrico*, presente en la cultura indígena e incluso en su lengua, se establecía la relación comunicación-comunidad, mediante la práctica del poder como servicio al bien común y en las formas democráticas comunitarias autóctonas. Los agentes de pastoral no indígenas comprendieron la importancia del *ser comunitario*, del sentimiento de pertenencia, y lo impulsaron: “La acción pastoral practicada en los años setenta recreó el **sentimiento de comunidad**, es decir, de “ser parte de”, de “comulgar con”, de “ser y estar con unos”⁸⁰.

Las funciones del prediácono eran similares a las del catequista. Sin embargo, su ministerio daba un margen más amplio a sus actividades y las oficializaba. Además de su labor evangelizadora, de la cual no debía desprenderse, podía, por reglamento, bautizar, asistir con autorización al matrimonio en ausencia del sacerdote, distribuir la comunión y acompañar a los enfermos. El cargo se le confiaba de tres a cinco años, después de los cuales se hacía una evaluación del trabajo por él realizado. Si los asesores, los clérigos, la comunidad⁸¹ y la persona –con su pareja- estaban satisfechos, el obispo lo confirmaba y consagraba como diácono. Dentro de las nuevas tareas, se le asignaba la administración y adecuada preparación de los sacramentos (excepto la ordenación, que corresponde sólo al obispo), la promoción de ministerios comunitarios, el apoyo al sacerdote en la realización y cuidado del trabajo pastoral en su comunidad, en la predicación y la administración de las parroquias, y la realización de servicios sociales dentro de ella. En todo momento era la comunidad quien vigilaba el buen desempeño del

⁸⁰ Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Op. Cit.*, p. 154.

⁸¹ En la zona tzeltal de Bachajón, junto a la figura del prediácono y diácono destacaba la del Principal, como colaborador y admonitor de ambos, y eslabón entre éstos y la comunidad. Es decir, se buscó el trabajo conjunto, de tal forma que la evangelización y la construcción de la comunidad pudieron ir a la par (Juan A. Estrada Díaz, *Op. Cit.*).

cargo, por lo general en las asambleas, y a ella se debían articular las actividades del diacono con las de otros ministerios eclesiales e incluso funciones político-sociales, en el entendido del interés y bien común. En algunas comunidades de la Selva Lacandona el diácono formaba parte del consejo de autoridades.

La intencionalidad de estos ministerios trascendió la necesidad por la carencia de sacerdotes. El objetivo central era la formación de un clero indígena, desde y para los indígenas, y por ende, de una iglesia autóctona. Al potenciar las vocaciones indígenas por medio de una pastoral comunicativa interpersonal e intercultural, con una orientación comunitaria, misionera y ministerial, se disminuyó la dependencia de las comunidades indígenas respecto a los agentes externos, pues se impulsó la creación de una multiplicidad de ministerios desempeñados por los mismos indígenas y desde sus culturas, por eso siempre todo cargo y acción estaba sujeto al *sentido de comunitariedad*, desde su creación hasta su desarrollo.

Precisamente por esta presencia de los ministerios en las diferentes comunidades y por la aportación de éstas a ellos, así como por los diversos matices que adquirió la evangelización de acuerdo a la variedad de órdenes religiosas, es que se establecieron características especiales de una región, zona o comunidad respecto a otra, pero que no rompieron con la temática y objetivos generales de la Diócesis, justo por la comunicación interpersonal e intercultural basada en el respeto a la alteridad del otro y el sentido de pertenencia e identidad a un todo más amplio y comunitario, es decir, a la Iglesia. En los ochenta, se dio un intenso debate entre dominicos y jesuitas sobre la naturaleza del diaconado. Los jesuitas consideraban que el diaconado requería de la imposición de manos por parte del obispo, pues imprimía carácter al hacerlo permanente y era mayor el compromiso; mientras los dominicos lo concebían como un cargo sujeto siempre a la asamblea comunitaria y, en consecuencia, revocable. Por eso se oponían a la imposición

de manos, ya que al imprimir carácter sobre las personas específicas se corría el riesgo de otorgar poder a una sola persona y convertirla en “cacique”. Los primeros especializaban a los prediáconos y diáconos y hacían más profunda su formación; los segundos, por su parte, procuraban que los asistentes al curso no fueran siempre los mismos. Aunque ambas posturas⁸² significaban concepciones distintas en la formación y naturaleza de los prediáconos y diáconos, sus funciones eclesiales no se mermaban. La intención era la misma, aún cuando existían factores que intervenían en su concepción. En ninguna de las dos zonas desapareció el diaconado.

La organización diaconal fue muy precisa. Como reflejo de la organización dentro de las comunidades, en afinidad con la evangelización liberadora asumida por el equipo pastoral de la Diócesis y la práctica de una comunicación dialógica, simétrica, libre y comunitaria, las decisiones no dependían de una persona o grupo. Cuando se daban las reuniones zonales, regionales o parroquiales donde participaban los prediáconos y diáconos, éstos, al igual que otros ministerios, antes habían consultado a sus comunidades indígenas y eran voz de sus inquietudes, problemáticas o logros. Lo mismo sucedía al interior de la comunidad. La responsabilidad y los derechos eran colectivos. Con todo y estructura jerárquica centralizada, la Diócesis impulsó paralelamente una organización, funcionalidad y diálogo pastoral horizontales, aún sin ejercerlas con plenitud. De hecho, en la región de Bachajón la organización eclesial evolucionó incluso hasta producir un sistema judicial canónico, que supervisaba el correcto desempeño de la extensa red de funcionarios eclesiásticos indígenas en sus comunidades. A nivel general,

⁸² Según Jean Meyer, estas dos posturas sí tuvieron influencia en el ámbito social. Considera que en el caso de la zona a cargo de los dominicos “era fácil para los catequistas, prediáconos y diáconos, <<saltar>> a otras estructuras donde su liderazgo se desarrollaría de igual o mejor modo”, en cambio, con los jesuitas, “los <<servidores>> estaban tan restringidos en sus funciones religiosas que resultó hegemónica la tendencia a que otras personas ocuparan los cargos civiles y, posteriormente, los militares” (Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 147). Aunque no fue un fenómeno totalitario, sí lo fue en general, por eso hubo un mayor crecimiento del EZLN en la zona a cargo de los dominicos, como en Ocosingo. Vitalicio o no, en ambos casos después del nombramiento se les daba un periodo de prueba, casi siempre de un año, al término del cual la asamblea evaluaba su trabajo para ratificar el carácter vitalicio o temporal. Lo mismas diferencias existían entre el catequista y el diácono, a un nivel general en la Diócesis, porque el primero gozaba de una mayor movilidad política y social por no ser un ministro ordenado. Esto no significa que el diácono careciera de este tipo de movilidad y de una opción política, pero sí le resultaba más difícil (Xóchitl Leyva Solano, *Op. Cit.*).

para el caso del diaconado, en la Diócesis se estableció, en 1979, la figura del diácono de diáconos⁸³, como principal juez y ministro moral. Los diáconos lo eligieron para que los representara y fuera su voz y servidor indígena.

El movimiento diaconal inició formalmente en 1975 con la ordenación de 100 prediáconos. Diez años después, contaba con la participación de 100 diáconos indígenas ordenados. Para 1995 sumaban ya 311, todos permanentes. El último paso quedó pendiente, la creación del clero autóctono, en concordancia con la construcción de la iglesia indígena⁸⁴. Si bien era -y es- posible para la iglesia católica la ordenación sacerdotal de indígenas, su formación no se daba -da- a partir de un contexto indígena, sino occidental, por lo que había -hay- un desarraigo cultural, físico y mental, en los sacerdotes, en lugar de una formación pedagógica interpersonal e intercultural comprometida: *“Aún no disponemos de sacerdotes indígenas en sentido estricto; es decir, existen sacerdotes indígenas ordenados, pero no han sido formados dentro de su propia cultura”*⁸⁵. *“Mientras que la estructura ministerial no abarque el sacerdocio no se puede hablar de una iglesia indígena madura para subsistir por sí misma”*⁸⁶.

c) Otros ministerios

Además de los catequistas, prediáconos y diáconos, la Diócesis de San Cristóbal fomentó la participación de los laicos en otros ministerios desde sus respectivas iglesias y necesidades dentro de ellas: ministros extraordinarios de Eucaristía, acólitos, presidentes de ermita, visitadores, promotores comunitarios, asistentes espirituales, equipos encargados de las festividades, grupos de pastoral social, grupos enfocados a la vocación religiosa de mujeres, coordinadores de jóvenes, promotores de salud, animadoras de las

⁸³ El diácono de diáconos (*Tuhunel* de *Tuhuneles*) electo fue el indígena Lázaro Hernández, quien en esa fecha tenía 24 años.

⁸⁴ En este aspecto, además de las dificultades por el poco o nulo apoyo o la oposición por parte de las autoridades eclesíásticas mexicanas y del Vaticano (clero conservador), también hubo dificultades del orden cultural, pues la mayoría de los hombres indígenas para su etapa adulta (antes de los veinte años) ya se encontraban casados, y no podían ser ordenados sacerdotes. Sin embargo, el principal obstáculo no fue de este orden cultural, sino del primer tipo, al anteponer las normas católicas sobre las necesidades indígenas, con o sin razón teológica.

⁸⁵ Palabras de Samuel Ruiz García en entrevista realizada por Carlos Monsiváis, *Op. Cit.*, p. 11.

⁸⁶ Juan A. Estrada Díaz, *Op. Cit.*, p. 9.

mujeres, promotores de derechos humanos, etc., con el objetivo de poder llegar a ser una iglesia autóctona inculturada, liberadora y popular. Con todo y catequistas, para 1995, eran 10,300 los laicos participantes en este proyecto.

No se trató tan sólo de recuperar para los laicos viejas funciones renovadas, sino también de crear otras nuevas que respondieran a las necesidades de cada Iglesia, evitando el enfrentamiento cultural o la transculturación en los poblados indígenas, propios de la incomunicación, el monólogo, la desigualdad y la opresión; aunque no siempre se logró, sobre todo respecto al primer punto.

La formación y desarrollo de estos ministerios tuvieron los mismos ejes que los catequistas, prediáconos y diáconos, señalados con anterioridad. Independientemente de las características particulares asumidas por los ministerios debido a la interacción interpersonal e intercultural (del Evangelio en esta última) en las comunidades indígenas, siempre se requirió una preparación previa. Además, y por principio, todos estaban sujetos a su comunidad y su accionar estaba guiado por el servicio. Sólo en la *comunitariedad* o en el *ser nosótrico*, la comunicación adquiere sentido.

Dentro de todos estos ministerios cabe resaltar el de las vocaciones indígenas femeninas, como ejemplo del interés de la Diócesis por la recuperación de la dignidad de la mujer indígena y por el establecimiento de una iglesia autóctona en la que se incluyera su participación activa. Por medio de la orden religiosa de las Misioneras Seglares Diocesanas (MISED), quienes fundaron una misión en la Diócesis con el apoyo del obispo y su equipo pastoral, las mujeres indígenas con intereses de abrazar la vida consagrada pudieron hacerlo, pero desde su propia cultura, es decir, su formación y actividad fueron ejecutadas desde su ambiente cultural. También se impulsó la existencia de otros grupos de jóvenes mujeres indígenas, quienes bajo la asesoría de las religiosas de la Diócesis, buscaron nuevos modos de consagración a Dios sin llegar a la profesión de votos

definitiva y a la integración plena en las congregaciones existentes⁸⁷. Esta característica no mermó su actividad y compromiso, porque la construcción de la iglesia autóctona tenía –y tiene- por base la comunicación intercultural.

A estos dos elementos, debe agregarse sin duda la búsqueda de la Diócesis por la participación y reconocimiento de la mujer en otros ministerios, además del trabajo de concientización de sus agentes eclesiales y de pastoral en general en las comunidades indígenas, que buscaba romper con las concepciones “machistas”:

“<<Hubo una reunión de zona de catequistas y entré en el curso de catequista, y al segundo curso ya era catequista. Pero la comunidad no quiso otra vez, que cómo voy a ser catequista siendo mujer, me criticaron mucho (...) Desde antes participábamos en la ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo). Empezaron a decir que las mujeres tienen que participar en las organizaciones y en la palabra de Dios. Entonces buscaron coordinadoras de zona y la asamblea nos nombró a mí y a mi compañera para que nos quedáramos como coordinadoras de la región de Agua Azul. Era una asamblea sólo de hombres, había algunas compañeras, pero no todas>>”⁸⁸.

2. 2. 3 *Concientización y organización sociopolítica y religiosa para obtener bienes o servicios comunitarios.*

Antes de hablar del tema en específico, es necesario recordar que el fin de la comunicación es la liberación plena del individuo y de la sociedad, sea interpersonal, intercultural o popular-alternativa, porque toda interacción empática basada en la igualdad, la reciprocidad y la libertad de sus partícipes, en principio, conduce a la liberación integral. La comunicación no sólo hace a los seres humanos, sino además los hace libres –tanto a emisor como a receptor- para buscar su realización plena, incluyendo a la persona, pero trascendiéndola hasta la comunidad. Sólo a través de ésta última se fortalece la comunicación, y por medio de ambas puede lograrse la emancipación humana. Por eso lo alternativo sobrepasa el uso de un medio o la oposición a un individuo o grupo; se inscribe en una nueva forma de relación entre los hombres ante

⁸⁷ Tal vez este fenómeno se debió –y deba-, sin generalizar o pretender tener la razón en ello, a un factor cultural: la poca aceptación de la soltería en las mujeres.

⁸⁸ Palabras de María, mujer tzeltal de la Selva Lacandona, citadas en Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, España, 1996, p. 250.

la incomunicación, en un proceso pedagógico y liberador de la humanidad. Lo alternativo en la comunicación insiste en una transformación de la sociedad, en un rescate de la comunicación auténtica, de ahí que confluya con los movimientos sociales como experiencias de liberación popular.

Sin embargo, esta interrelación entre comunicación y liberación no es automática. Para concretizarse requiere de un proceso de concientización y organización social, además de seres humanos específicos, comprometidos y utópicos. La Diócesis de San Cristóbal de las Casas contribuyó con el proceso al informar, sensibilizar, concienciar, motivar y apoyar la acción de las comunidades indígenas, como tarea complementaria dentro de la lucha de liberación de estos pueblos, desde la *vida cotidiana*, e impactando en el ámbito familiar y social de las comunidades. Es decir, al impulsar relaciones más democráticas y horizontales, generó conciencia, libertad, conocimiento, creatividad, solidaridad y *subversión*, pues no se trataba tan sólo de vivir mejor materialmente, sino sobre todo de humanizar la vida.

El trabajo pastoral enfocado a la concientización y organización sociopolítica y religiosa en las comunidades indígenas de la Diócesis, se desprendió del caminar de la iglesia sancristobalense acompañado por la práctica de una comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa; es decir, al igual que los demás factores, fue consolidándose en un proceso comunicativo que dependió significativamente de las aportaciones hechas por la incorporación, acompañamiento y compromiso encarnado de sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas, así como por el impulso a la *sabiduría india* y a la formación de una Iglesia autóctona con diferentes ministerios indígenas. Sin ambas, y sin la comunicación, nada habría sido de este tercer aspecto, trascendental en la pastoral de la Diócesis y en el desarrollo sociopolítico de sus comunidades.

Cabe resaltar, empero, la importancia de la riqueza cultural indígena como aportación primera a todas las anteriores, que en este sentido dotó –y dota- al indígena de un sentido integral de vida, donde lo religioso no estaba –ni está- separado de lo político, económico y social, o viceversa; la relación fe-vida, en la que además la autoridad es servicio y la individualidad también es *sentido comunitario*. En la *sabiduría india* se expresan valores propios de la auténtica comunicación: libertad, democracia, igualdad, comunidad y justicia, que si se ejercieran plenamente conducirían a la liberación.

A esto debe agregarse el historial de luchas revolucionarias y libertarias emprendidas por los indígenas desde la conquista⁸⁹, y su incidencia en la comunicación, pues la interrelación entre ésta y los movimientos sociales se da en el instante mismo en que estos últimos buscan y generan relaciones simétricas, dialógicas y libres, afectando con ello al conjunto social, aún en un periodo de vida muy corto o desde la *vida cotidiana*. O a la inversa, también de las relaciones cotidianas dialógicas, simétricas y libres pueden surgir e impulsarse los movimientos sociales de liberación.

Sin embargo, todos estos elementos también confluyeron con un proceso político independiente a la Diócesis, ligado a la poca presencia gubernamental, a la inaccesibilidad del indígena en la toma de decisiones y la entrada de grupos y corrientes ideológicas relacionadas con el socialismo (sobre todo de activistas sobrevivientes de las guerrillas urbanas de los sesenta y setenta) como Línea Proletaria o las Fuerzas de Liberación Nacional (origen del EZLN); así como con un proceso económico de agudización de la pobreza, pérdida de los derechos agrarios e inapropiación del proceso

⁸⁹ Como la resistencia indígena a la conquista española en Los Altos de Chiapas de 1524 hasta 1528; los motines en contra de las autoridades civiles y eclesiásticas en Tuxtla Gutiérrez en 1963; la rebelión indígena de 1712 en Cancuc, también en contra de la explotación y abuso de estas autoridades e inspirados por la Virgen María para la formación de un clero autóctono, y con antecedentes de pequeños brotes de insurrección desde 1708; o la sangrienta guerra de exterminio contra los ladinos (criollos y mestizos) en San Juan Chamula (Los Altos) de 1868 y 1870 (Leer el libro de Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (ed.), *Op. Cit.*, en el apartado titulado "Un pasado para comprender el presente", pp. 43-214, con la colaboración de diversos especialistas en el tema).

productivo, etc. De todas estas confluencias⁹⁰ y el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal, basado en la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, nace y crece el zapatismo⁹¹.

Gran parte del apoyo proporcionado por los agentes de pastoral -especialmente los ministros ordenados y catequistas- en el trabajo de concientización indígena, iba enfocado a dar las herramientas necesarias para un mejor entendimiento de la Palabra de Dios y la realidad, a través del método empleado por la Teología de la Liberación y la Teología India: ver, pensar, actuar, evaluar y celebrar. De esta forma, el indígena se encontraba con un Dios cercano a su sufrimiento, pobre e "indio", que lo llamaba a liberarse de las opresiones históricas y recuperar su dignidad: *"Nuestro Padre Dios se nos fue manifestando y nos hizo conscientes de ser sus hijos. Y al abrir los ojos fuimos apareciendo ante todos como lo que somos. Personas humanas con dignidad y fuerza, tan capaces como el que más (...). El ser conscientes de nuestra dignidad, nos ha llevado a buscar caminos de libertad, de recuperación de nuestros propios valores"*⁹². Además de ser un método educativo liberador era un muy efectivo medio de comunicación interpersonal, intercultural y popular, pues en él se interrelacionaban los miembros de un grupo, formas distintas de ver y concebir al mundo, y elementos expresivos populares autóctonos y eclesiales.

El indígena aprendió a leer los signos de los tiempos tomando como punto de partida la realidad, para descubrir una situación de injusticia y explotación provocada por

⁹⁰ Después de haber consultado diversas fuentes acerca de los otros factores confluyentes con el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal (ver obras consultadas respecto al EZLN), éstos se pueden resumir en los siguientes puntos: a) Migración y nueva identidad, b) las crisis económicas, c) la crisis del campo, d) el rezago social, e) desigualdad y exclusión, f) el corporativismo del Estado y la manipulación política, g) la entrada de corrientes ideológicas, h) proceso organizativo y de lucha social, i) represión y violencia institucional, j) división en las organizaciones sociales independientes, y k) la riqueza cultural indígena. Aunque dado el objetivo de la tesis no se desarrollan apartados especiales de cada punto, deben ser tomados en cuenta al momento del análisis y la reflexión.

⁹¹ Aunque fue menor en su impacto, la actividad religiosa de los protestantes también fue pieza clave para el desarrollo del zapatismo, pues además de motivar cambios personales, culturales y sociales, en algunas comunidades como San Juan Chamula implicó una afrenta al *statu quo* y a los tradicionalistas.

⁹² Mardonio Morales, *Op. Cit.*, p. 60.

las estructuras de dominio (caciques, comerciantes, gobierno, etc.), motivo por el cual Dios clamaba un actuar: *“Hemos despertado y hemos caído en la cuenta que debemos luchar por el bien de nuestro pueblo, porque tengamos salud y fuerza para vivir; hemos sentido la necesidad de organizarnos para mejorar nuestros poblados, para cuidar nuestra tierra, para llevar una vida mejor. Hemos sentido que Dios nos saca de la esclavitud y quiere que dejemos lo que nos destruye”*⁹³. Si hubo un proceso comunicativo dialógico, simétrico y libre que condujo a la toma de conciencia y a la recuperación de la dignidad humana, hubo también una necesidad organizativa para la liberación, debido a que en este tipo de método comunitario se fomentó la participación colectiva, el intercambio de opiniones, la reflexión a partir de los propios conocimientos y experiencias de los sujetos, el sentido de igualdad de los partícipes y de las opiniones, y el respeto a la autonomía del acto, hasta alcanzar un análisis profundo y acuerdos comunes.

La Iglesia fue un factor esencial en la toma de conciencia de los indiocampesinos y en sus formas concretas de organizarse, incluidas las del EZLN:

*“El obispo opina que el principal cambio en la diócesis es que los indígenas pobres han experimentado **una toma de conciencia**. Se trataría de un cambio extraordinario. **Tomar conciencia** es tomar conocimiento, poner en tela de juicio la fe recibida, la sabiduría ancestral y las convenciones para darse cuenta, con una nueva mentalidad, de que la gente, las cosas, sus características y sus condiciones pueden no ser lo que parecían o lo que se suponía que eran; tratar de descubrirlas, distinguir las, conocerlas como de verdad son y, a partir de este conocimiento, aceptar explícitamente el deber moral de hacer el bien. Se trata de una experiencia mental y moral poderosa que fortalece en especial la capacidad de organizarse con otros para corregir lo malo. Los pobres (...) indígenas y no indígenas (...), como los ricos y el resto de nosotros en todas partes, se equivocan sobre lo que está bien y está mal. Pero es evidente que el juicio del obispo es exacto. A lo largo de los últimos treinta y tantos años, muchos indígenas de la región han asumido una nueva actitud crítica respecto a las antiguas creencias y han tratado de actuar consciente, concienzuda y colectivamente con un nuevo sentido del bien y de la justicia (...) Ahí están los choles, tzotziles, tzeltales y tojolabales que han puesto a sus comunidades los nombres de Betania, Nazareth, Palestina, Calvario, Nueva Jerusalén; los mismos que han desafiado durante años a los terratenientes caxlanes, desafiado al PRI, desafiado al gobierno. Están los que se organizaron y movilizaron en secreto y el 12 de octubre de 1992 marcharon en público por San Cristóbal, pero no llegaron a los golpes. Están los que, a pesar*

⁹³ *IBID*, p. 13.

*de la furia, consciente, concienzuda y colectivamente no se rebelaron en 1994. Y están los zapatistas, que con el mismo estado de ánimo, sí se rebelaron (...) El cambio de las circunstancias materiales provocó el cambio de tantas mentalidades y permitió tanta organización. Pero lo distintivo es la calidad del cambio, el que los pobres indígenas hayan llegado a sentir que son, como dice el obispo Ruiz, <<los sujetos de sus vidas>>*⁹⁴.

El mismo comandante *Tacho* del EZLN alguna vez reconoció al respecto: “Los indígenas (...) nunca han vivido como seres humanos, porque desde hace muchos años han sido despojados de su riqueza y su libertad, <<pero llegó el momento en que los mismos pueblos indígenas comenzaron a tomar conciencia de su realidad por medio de su reflexión y el análisis, y también del estudio de la palabra de Dios, y así empezaron a despertarse>>”⁹⁵.

Por eso también las comunidades evangelizaron a la iglesia diocesana y aportaron nuevos elementos a la realidad eclesial, al ser agentes de concientización de los propios ministros (desde el obispo hasta los ministros laicos). La inculturación del Evangelio permitió una toma de conciencia social y cristiana en ambos lados, para recuperar la memoria histórica y captar las injustas estructuras sociales de la Iglesia y la sociedad en su conjunto. En el encuentro y crecimiento mutuo se dio la opción por los pobres, los indígenas, y su liberación.

Cuando en 1972 se inició una nueva forma de evangelización, acorde con el Concilio Vaticano II, principalmente por medio de la catequesis del Éxodo, cuyos principales ejes y reflexiones teológicas se asentaron en el catecismo doctrinal “Estamos buscando la Libertad”, los resultados fueron sorprendentes para la misma Iglesia y al interior de las comunidades indígenas, precisamente por ser el producto de un trabajo conjunto (fin al que tiende la comunicación intercultural). En el Éxodo se vieron

⁹⁴ Miguel Ángel Zebadúa Carbone y Arturo Reyes F., *Samuel Ruiz*, México, 1995, p. 43.

⁹⁵ Palabras del comandante *Tacho*, citadas en una nota periodística de Elio Henríquez, “Se reúne el Consejo de Paz con miembros del EZLN, en Chiapas”, publicada en *La Jornada*, Dir. Carmen Lira Saade, 21 de noviembre de 1996, p. 17.

identificados, en principio, los indígenas colonizadores de la Selva Lacandona⁹⁶; sin embargo, por el historial de pobreza y marginación padecido por los indígenas de las fincas, este fenómeno también se dio en la mayor parte de las zonas o poblados restantes de Palenque, Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas y Comitán. Por supuesto, no solamente se utilizó este tipo de reflexión teológica, sino que, con la comunicación intercultural y popular-alternativa, se produjeron diversas reflexiones y escritos, además de la producción oral y otros medios⁹⁷, a partir de situaciones y culturas concretas. Por eso fue posible no sólo la identificación de los indígenas con el Éxodo, sino también con otros textos sagrados y teológicos.

En el primer caso, Ricardo Robles, misionero de la Tarahumara y asesor del EZLN en los diálogos con el gobierno federal en San Andrés Larráinzar, escribió al respecto: *“El Éxodo de Israel les iluminó [a los indígenas] entre muchos otros textos, para descubrir la salvación del Dios de sus abuelos en la historia de sus propias migraciones, de su propio éxodo a la selva”*. *“No habían emigrado solos. Su Dios iba con ellos y así lo fueron saboreando y madurando”⁹⁸*, a pesar del encuentro entre culturas y lenguas distintas. Esto se reafirma con las palabras de los propios indígenas en su catecismo:

“<<Dios quiere que salgamos a la libertad, como el antiguo pueblo judío. El pueblo judío vivía en tierras de otro pueblo, llamado Egipto. La tierra no era de ellos, trabajaban como esclavos sufriendo muchas necesidades. Entonces Dios habló en el corazón de uno de los principales, y le dijo: “He visto los sufrimientos de mi pueblo, he escuchado el llanto que le arrancan los capataces. He bajado para liberarlos de los sufrimientos que están pasando y los voy a llevar a otra tierra mejor”. Y le dijo Dios a Moisés: “yo te mando que saques a mi pueblo de Egipto, yo

⁹⁶ En el proceso de colonización se distinguen dos momentos. El primero, que va de los años treinta a los cincuenta, se caracterizó por una emigración de los indígenas campesinos de las fincas hacia las cercanías de los poblados, sin penetrar la profundidad de la selva como en las cañadas de Las Margaritas, Patihuitz y Jataté. El segundo, ante la alta demanda y la saturación de las tierras ya colonizadas, duró de 1950 hasta 1970, y se caracterizó por una emigración dirigida selva adentro. A la Selva, en principio, llegaron más de 23, 000 indígenas. A pesar de que el proceso de colonización todavía siguió hasta los años noventa, fue mínimo comparado con los dos momentos anteriores (Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Op. Cit.*). La Selva Lacandona se encuentra dividida en seis subregiones: Cañadas de Las Margaritas, Cañadas Ocosingo-Altamirano, Zona Norte, Comunidad Lacandona, Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules y Marqués de Comillas (Ver anexo).

⁹⁷ Debido a que no es conveniente repetir nuevamente los medios de comunicación popular-alternativa empleados por la diócesis, hágase referencia a los dos apartados anteriores donde se les señala.

⁹⁸ Ricardo Robles O., “El Óbolo de los Pueblos Indios para el tercer milenio”, publicado en <http://www.sjsocial.org/crt/christus.html>, *Op. Cit.*, p. 14.

seré su Dios y estaré siempre con ustedes ayudándolos" (Ex. 3, 7-12, cit. c 51) (...) Dios quiere que dejemos todo lo que nos aplasta. La palabra de Dios nos dice que como comunidad debemos salir a buscar la libertad. Dios dijo que si estamos buscando el mejoramiento y la libertad, Él nos estará acompañando (c 51, 6-17)>>⁹⁹.

Esto propició elementos de concientización, diálogo, unidad y organización, aun en la diferencia, rescatando el *ser comunitario* propio de la *sabiduría india*, al propiciar un análisis de la realidad colectivo. La lectura del Éxodo abrió el espacio a un diálogo que potenció la comunicación interpersonal e intercultural entre los indígenas, las diferentes culturas, y de éstas para con su religión y los agentes de pastoral, sobre todo eclesiásticos, a través de la empatía.

Empero, el trabajo de la Diócesis en la Selva Lacandona no llegó a un terreno estéril. Más bien se plantó sobre uno fértil que, por necesidad ante la diferencia de culturas y lenguas, había entrado en un proceso comunicativo de búsqueda de nuevas identidades y formas organizativas político-sociales, o el rescate de otras. Por eso en ellas sobresalió más la figura de la asamblea -y el "acuerdo"- como órgano máximo de decisiones; lo importante era mantener la comunidad. Lo mismo sucedió con su religiosidad:

"La profunda religiosidad del pueblo maya, su sed de justicia y su búsqueda de sentido histórico encuentran respuestas en la Biblia (...) Pero son las comunidades neocatólicas de la selva las que articulan e incorporan de manera más completa y extrema el discurso de la teología de la liberación. La construcción de la nueva comunidad es vivida por sus integrantes como la construcción de un <<hombre nuevo>>, de una <<vida nueva>>, del <<reino de Dios sobre la Tierra>>. Por primera vez estos indígenas adquieren confianza en sí mismos, así como el sentimiento de decidir sus propios destinos y de ejercer su propia voluntad, y esta voluntad es común¹⁰⁰.

De hecho,

"<<El papel de la diócesis en la construcción de esta nueva identidad fue decisivo y representó un aporte fundamental a favor de las tendencias de modernización en el estado de Chiapas, dada su función de contrapeso al discurso racista y a la

⁹⁹ Catecismo doctrinal "Estamos buscando la libertad", citado en Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Op. Cit.*, p. 159.

¹⁰⁰ Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente Marcos, *Op. Cit.*, p. 47.

diversidad estructural de la sociedad sustentada en gran parte en la etnicidad>>”¹⁰¹. “Esto, al igual que la promoción de la mujer y del niño, la revolución matrimonial, la toma de conciencia de los actores sociales y de la <<revolución de las expectativas crecientes>>, se debe atribuir a la Iglesia”¹⁰².

La Iglesia ocupó el vacío dejado por las instituciones, las organizaciones y el gobierno, engendrando laicos conscientes y autónomos. Fungió como contrapeso a todas estas carencias, y dentro de todas ellas la de la incomunicación.

La importancia histórica de la catequesis del Éxodo radicó en ser la punta de lanza para una comunicación evangelizadora, encarnada y comprometida, en y con las comunidades indígenas. Con ella se inició, en profundidad, la dinámica pastoral de concientización y organización de los indígenas¹⁰³ de la Diócesis, que mostró sus primeros resultados en el Congreso Indígena de 1974, aunada a otros factores de orden social y político ajenos a la Iglesia, pero confluentes con ella, como la entrada de organizaciones e ideologías políticas o el mismo historial de lucha indígena por sus derechos desde la época de la conquista. De hecho, el Congreso de 1974 “*derivó en un tipo de pastoral que determinaría la presencia social de la Iglesia en la región*”¹⁰⁴. “<<Después de la colonización de la selva, el factor más decisivo de desarrollo de los pueblos indígenas campesinos de Las Cañadas [...] fue la influencia ideológico-política de los agentes de pastoral de la diócesis>>”¹⁰⁵.

Todo comenzó cuando el entonces gobernador de Chiapas, Dr. Manuel Velasco Suárez, con el aval del presidente de la República Luis Echeverría, en 1973 le pidió a

¹⁰¹ María del Carmen Legorreta, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, 1998, p. 21, citada en Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 184.

¹⁰² *IBID*, p. 187.

¹⁰³ Este proceso no contempló a los indígenas como entes pasivos, sino como sujetos activos hacederos de él. No es posible pensar que sólo por la acción de los agentes de pastoral no indígenas, especialmente el clero, los indígenas tomaron conciencia y actuaron. El impulso de la Diócesis fue importante, trascendente e incluso indispensable, pero no fue el único factor de concientización y organización. Además de factores externos –políticos, económicos y sociales– estaba la riqueza cultural indígena y toda una historia de lucha, a veces en silencio, silenciada o episódica, por sus derechos.

¹⁰⁴ Raquel Pastor, “Las paradojas de la iglesia en su pastoral indígena”, publicada en la revista *Ciudades*, Dir. Elsa Tovar Patiño, No. 56, RNIU, Puebla, México, octubre-diciembre de 2002, p. 39.

¹⁰⁵ María del Carmen Legorreta, *Op. Cit.*, p. 60, citada en Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 184.

Samuel Ruiz García¹⁰⁶ su colaboración para realizar un congreso indígena en conmemoración del quinto centenario del natalicio del obispo defensor de los indígenas, Bartolomé de las Casas. La idea del gobierno “*era educar a los pueblos indígenas sobre la vida y obra*” del fraile dominico, y por supuesto hacerse propaganda política. Pero pronto “*los objetivos dejaron de ser meramente conmemorativos para convertirse en un proyecto eminentemente político*”¹⁰⁷, desde el principio.

Samuel Ruiz consintió en colaborar con la realización de éste, no sin antes, para aceptar, establecer “<<*la condición de que fuera un congreso de indígenas; de ninguna manera un congreso de tipo turístico, folklórico, ni mucho menos con tintes demagógicos*>>”¹⁰⁸. El gobierno estuvo de “acuerdo” y permaneció confiado. En el momento en que la Diócesis de San Cristóbal de las Casas invitó a los indígenas por medio de los catequistas, estos también establecieron sus condiciones, coincidentes con las del obispo, pero concretas. Deseaban apropiarse del congreso, es decir, hacerlo suyo si en verdad iba a ser indígena. Primero lo consultarían con sus comunidades, después participarían de su planeación y realización junto con ellas. Estos requisitos también fueron aceptados, y de acuerdo con los tiempos y formas indígenas se dio el “sí” de las comunidades y el inicio de todo el proceso. Después de varias consultas, los funcionarios del Estado, el obispo, el clero y los catequistas, se pusieron de acuerdo en que los indígenas celebrarían un congreso organizado por ellos y para ellos mismos.

¹⁰⁶ El ofrecimiento no fue por decisión propia o por gusto, pues para entonces la Diócesis comenzaba ya con su proceso de *conversión*, no grato para las autoridades gubernamentales. El gobernador se acercó a ésta porque la actividad tenía que ser avalada y presidida por el patronato de San Cristóbal de las Casas, como un requisito para su ejecución. Samuel Ruiz, en su calidad de obispo, era el presidente del patronato, y por consiguiente, quien coordinaría la acción. El gobernador, los conservadores y los grupos de poder económico y político, nunca imaginaron el resultado final (John Womack y Jean Meyer. Ver obras consultadas).

¹⁰⁷ Rosalía Hernández, Shannan L. Mattiace y Jan Rus (ed.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, 2002, p. 26 (nota a pie de página No 6, de la introducción del libro escrita por los editores).

¹⁰⁸ Jesús Morales, “El Congreso Indígena de Chiapas”, *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1992, citado por Carlos Tello Díaz, *La rebelión de Las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, México, 2000, p. 72. No se establece número de página.

Así, la preparación del Congreso implicó, de acuerdo al proceder *nosótrico* y comunicativo indígena, la formación de grupos a nivel comunitario, donde elaboraron sus quejas, demandas y propuestas específicas. La Diócesis, por su parte, invitó a estudiantes y profesores para que impartieran cursos de legislación agraria, economía, historia de México y agronomía.

Desde su preparación el Congreso se convirtió en un espacio de comunicación interpersonal y popular-alternativa, caracterizado por la apropiación de los sujetos del acto comunicativo mismo, y no por una relación impuesta, lineal o monóloga.

El 13 de octubre de 1974 se inauguró formal y oficialmente el Congreso Indígena en San Cristóbal de las Casas, con la participación de mil doscientos cincuenta delegados indígenas¹⁰⁹. Pero contrario a lo que el gobierno esperaba, el evento resultó ser un espacio de encuentro, identificación y reclamo ante la injusticia, la opresión y el olvido hacia los indígenas, cometidos por el gobierno, la sociedad “caxlana” o “ladina” (mestizos y criollos) y la propia Iglesia. Después del mensaje inaugural del gobernador en español, éstos dieron voz a sus preguntas y declaraciones con sus propias lenguas y palabras, con ayuda de traductores dentro de cada delegación de una lengua diferente:

*“Durante dos días refirieron la miseria y el oprobio de sus vidas, denunciaron injusticias concretas con vívidos detalles, analizaron las causas de su pobreza, tormentos y frustración; discutieron estrategias para la acción, incluida una unión de las comunidades de Las Cañadas. El tercer día, en su estilo acostumbrado, pero esta vez con rapidez, llegaron a acuerdos: la necesidad de que la tierra pertenezca al que la trabaja; más tierras, buenas tierras y asesores honestos que les enseñaran sus derechos de acuerdo con el código agrario; la necesidad de médicos, programas eficaces de salud pública, medicación adecuada y de poner fin al tráfico de las medicinas dispensadas por el gobierno; la necesidad de servicios básicos, como agua potable; la necesidad de más y mejores escuelas y de sacerdotes indígenas; la necesidad de salarios justos y de que se hiciera valer el derecho laboral; la necesidad de mercados indígenas”*¹¹⁰ libres de comerciantes e intermediarios explotadores y corruptos.

¹⁰⁹ 161 choles, 350 tzotziles, 587 tzeltales y 152 tojolabales procedentes de 327 pueblos, asentamientos y comunidades (John Womack, *Op. Cit.*).

¹¹⁰ *IBID*, p. 58.

Todos los temas y las ponencias giraron alrededor de cuatro temas básicos: tierra, salud, educación y comercio.

Esto irritó a las autoridades gubernamentales, al Partido Revolucionario Institucional (PRI) del estado, a los sectores con poder económico-político y al San Cristóbal conservador. El gobierno estatal desconoció el Congreso y los resolutiveos de él emanados, en virtud de la radicalidad de las demandas y denuncias allí externadas. Incluso *“la mayoría de los dirigentes de este Congreso serían asesinados en los años posteriores”*¹¹¹, como parte del periodo represivo del gobierno por las consiguientes formas organizativas y de lucha social emprendidas por los indígenas:

*“El Congreso de 1974 fue un parteaguas para los futuros procesos organizativos indígenas en Chiapas y México. Se trató de la primera vez en que los indígenas de Chiapas se reunían a hablar de los problemas comunes. Los procesos organizativos generados por los participantes en este evento y por sus promotores, rompieron con el monopolio político que tenía el partido oficial en zonas indígenas”*¹¹², sobre todo en la región de Los Altos y la Selva Lacandona.

La organización consecuente fue producto de un intenso periodo de aprendizaje político, obtenido mediante una identificación en parte social, en parte religiosa.

Desde la comunicación, el Congreso Indígena de 1974 fue un punto de encuentro que generó diálogo, identificación e identidad, a partir de las reflexiones indígenas de problemáticas y soluciones comunes. Esto repercutió, como en toda comunicación dialógica, simétrica y libre, en una toma de conciencia personal y colectiva, en una revaloración de la riqueza cultural indígena y, por ende, en la construcción de nuevas formas de organización sociopolítica, en la búsqueda constante de liberación. De hecho, la realización de este evento fue un medio de comunicación popular-alternativa por sí

¹¹¹ Prólogo de Antonio García de León en Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *EZLN, documentos y comunicados I*, p. 22. De esta página hasta la 29 se ofrece un panorama completo y breve del periodo de represión seguido al Congreso Indígena de 1974, con muchos datos precisos. Aquí sólo se hace mención, no sin resaltar que durante el gobierno estatal de Absalón Castellanos se dieron 153 asesinatos por motivos políticos

¹¹² Rosalía Hernández, Shannan L. Mattiace y Jan Rus (ed.), *Op. Cit.*, p. 26 (nota a pie de página No 6, de la introducción del libro escrita por los editores).

mismo, al ser apropiado por los indígenas y conducirse por formas contrarias a la incomunicación.

Para la Diócesis de San Cristóbal el resultado del Congreso fue un apelante a su papel como Iglesia. Además de las actividades netamente religiosas, como la creación del diaconado y otros ministerios, se emprendió una pastoral integral que concibió al cristiano como un ser cultural, social y político, con el derecho y la obligación de contribuir con la historia de liberación de su pueblo, desde la transformación de su *vida cotidiana*. Una comunicación integral producto del reconocimiento al valor y dignidad del indígena, que permitió verlo en su totalidad. Cuando dos personas o culturas se comunican no pueden hacerlo ni verse de una manera incompleta. A su trabajo pastoral se incluyó la capacitación del indígena en la vida política y su ejercicio¹¹³, por razones sociales y de fe. También se vio la necesidad de acompañar la dinámica intra e intercomunitaria, combinando la afirmación cultural con luchas socioeconómicas en torno a los problemas de tierra, salud, vivienda, educación, agua potable, transporte, comercio, etc. A eso había conducido el trabajo de concientización de la Diócesis, por medio de la comunicación popular-alternativa en reflexiones teológicas, textos, encuentros, canciones, etc., y hasta en la misma liturgia. Detrás del Congreso estuvo el trabajo de clérigos, religiosos y laicos.

Con el arribo de migrantes a la Selva Lacandona, en especial a la zona de Las Cañadas, se sumó, por consecuencia, la búsqueda de servicios, problemas agrarios y dificultades económicas, como el de la propiedad -y disfrute- del uso del suelo y el apoyo a la agricultura y el comercio. La necesidad organizativa era urgente. En el interior de las “nuevas” comunidades, debido a la pluralidad lingüística, religiosa, política y cultural, se dio paso al diálogo y al *sentido comunitario*. Surgió así una identidad revolucionada con

¹¹³ Respecto a la participación política del cristiano, Manuel Arias Montes comenta: “La secularidad propia de la Iglesia y del Evangelio hace que los laicos de ningún modo puedan abdicar de la participación en la política; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común” (Bartolomé Carrasco y Manuel Arias Montes, *Op. Cit.*, p. 182).

“capacidad de superar esta heterogeneidad a favor de la construcción de unas asociaciones humanas que supieron liberarse de varios lastres de la comunidad tradicional, entre ellos el caciquismo y “el costumbre”, ambos a menudo corrompidos por el poder de dentro o de fuera”¹¹⁴, logrando adquirir un nivel de capacidad reflexiva y organizativa propia. Aún con las diferencias culturales entre las “nuevas” y “viejas” comunidades, la religión y la Iglesia dieron sentido de cohesión e identificación de unas con otras, además de compartir lazos familiares y problemáticas comunes a los indígenas. El apoyo de la Diócesis vino a dinamizar, dar forma y concretizar este proceso de organización, con la participación de los mismos indígenas:

“Entonces resultaba verdaderamente revolucionario afirmar que la fuerza social estaba en el pensamiento de los indios pioneros, ya que sostener esa posición era delinquir contra el statu quo. Contra él atentaba el proceso catequístico desatado desde principios de los años setenta. Los catequistas promovieron en sus localidades la participación de todos. Era necesario, afirmaban, expresar el pensamiento, hablar, opinar, leer la palabra de Dios, cantar, discutir en asambleas comunitarias, manifestarse a favor o en contra de los acuerdos. Así se buscaba borrar las diferencias causadas por procedencias diversas o hablas distintas. Se compartía una utopía, la construcción del reino de Dios en la tierra; ésta guiaba el trabajo y la vida cotidiana”¹¹⁵.

A pesar de las diferencias culturales entre los migrantes de la Selva Lacandona, la comunicación interpersonal e intercultural abrió una esfera de encuentro e identidad común a través del diálogo, que reflejó incluso una búsqueda común hacia un mayor bienestar, hacia su liberación. Mucha de esta dinámica fue propiciada por el trabajo de los catequistas.

La participación de los agentes de pastoral indígenas, sobre todo diáconos y catequistas, desde sus actividades eclesiales hasta su militancia en organizaciones específicas, los perfiló dentro de sus comunidades y regiones no sólo como líderes religiosos, sino también en calidad de líderes sociales y políticos, además de intermediarios obligados con el mundo exterior por su conocimiento del español. Muchos

¹¹⁴ Jan de Vos, “El Lacandón, una introducción histórica”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (ed.), *Op. Cit.*, p. 359.

¹¹⁵ Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Op. Cit.*, p. 161.

de éstos fueron la punta de lanza en la organización de las demandas agrarias: *“la Iglesia ha desempeñado un papel determinante en la transformación de las formas de organización comunitarias y en la fundación de organizaciones intercomunitarias (...). Ha contribuido, en particular, a formar una nueva generación de líderes y militantes, muchos de los cuales se han sumado al movimiento zapatista”*¹¹⁶ o a otras organizaciones sociales y agrarias anteriores a éste. Parte del testimonio de Don Abel Gómez Sántiz, excatequista y miembro de la Unión de Uniones, habla por sí mismo:

*“Tengo en la lucha desde 1967; empecé cuando era catequista. Tenía 15 años cuando fui con los maristas a San Cristóbal, allí iban campesinos de todas partes y se quedaban seis meses a estudiar la Palabra de Dios (...) La comunidad nos mandaba, nos pagaba el pasaje a todos los que teníamos voluntad de servicio (...) Los de mi comunidad ingresamos a la unión de ejidos de la región pues teníamos un “chingo” de problemas (...) Tuve que dejar mi cargo de catequista, la comunidad nombró a otro y a mí me nombraron de otros cargos, pues ya sabía leer y escribir en <<castilla>>”*¹¹⁷.

A lo externo, dos fueron los principales problemas agrarios y sociales incitadores de conciencia y organización sociopolítica en la Selva Lacandona, que impactaron en toda la Diócesis, además de la aguda pobreza, la falta de servicios y la desigualdad comercial (desapropiación del proceso productivo), entre otros: el decreto de propiedad a favor de los lacandones y el de la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules.

En 1972, el Gobierno Federal, por medio del poder ejecutivo, decretó como únicos y legítimos dueños de 614,321 hectáreas de la Selva Lacandona a 66 familias de lacandones, desconociendo los derechos de aproximadamente treinta poblados tzeltales y choles, previamente asentados en la región. Las comunidades fueron obligadas a abandonar sus asientos y reagruparse en dos grandes centros de población, llamados Frontera Echeverría y Doctor Velasco Suárez (ahora Frontera Corazal y Palestina). Veinte colonias aceptaron la reubicación, bajo la promesa gubernamental de otorgarles lo antes posible sus títulos de propiedad y servicios (no fue así); los poblados restantes se

¹¹⁶ Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente Marcos, *Op. Cit.*, p. 44.

¹¹⁷ Testimonio de Abel Gómez Sántiz, 1987-1993, citado en Xóchitl Leyva Solano, *Op. Cit.*, p. 397.

opusieron y comenzaron una nueva etapa de lucha, sobre todo porque muchos tenían sus trámites agrarios muy avanzados o no deseaban volver a la situación de antes. Este tipo de problemáticas se siguieron dando.

La situación generó un gran descontento que se reflejó en el Congreso Indígena de 1974, y por consiguiente, en el cuestionamiento a la Diócesis acerca del papel social de la Iglesia, acerca de la articulación entre los problemas sociales y los planes de evangelización de la iglesia católica. ¿Qué estaba haciendo ella al respecto ante este y otras dificultades? El 14 de diciembre de 1975, ante una de las necesidades planteadas en el Congreso, catequistas, prediáconos y laicos, crearon la Unión de Ejidos *Quiptic Ta Lecubtesel* (expresión tzeltal que significa “nuestra fuerza para la liberación”), con el apoyo de 18 comunidades de Ocosingo, a la que sólo podían pertenecer los católicos. La acción contó con el aval y apoyo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, pues toda pastoral enfocada a la liberación debía palpase en una historia de transformación social concreta; así como toda comunicación interpersonal e intercultural, al inscribirse en la misma utopía y ante un panorama de incomunicación, debía manifestarse en movimientos sociales que buscaran, generaran y pasaran por relaciones dialógicas, simétricas y libres.

La Unión de Ejidos *Quiptic Ta Lecubtesel* fue respuesta directa al Congreso de 1974, pero su cristalización y desarrollo dependió en gran parte de la labor pastoral de la Diócesis (entre ellos los catequistas y diáconos) y del trabajo concreto de militantes de diferentes corrientes político-ideológicas. Respecto al segundo aspecto, por ejemplo, en 1976 contó con la participación de miembros de una organización llamada Unión del Pueblo¹¹⁸, quienes primero se integraron en el trabajo de base con las comunidades. Dos

¹¹⁸ Unión del Pueblo era una organización influida por corrientes maoístas que abogaban por el trabajo con la clase trabajadora del campo y de la ciudad. Sus principales impulsores fueron Héctor Zamudio, Jaime Soto y René Gómez, todos ingenieros de la Universidad Autónoma de Chapingo. En Chiapas, estaba integrada por católicos, pioneros y colonos indígenas, a quienes les resultaron insuficientes las instancias religiosas para satisfacer sus demandas de tierra, servicios e infraestructura. Unión del Pueblo fue la organización que, desde su trabajo en la *Quiptic*, ayudó a los indígenas afectados por el decreto presidencial de la Comunidad Lacandona de 1976. Desde tres años antes los asesores de Unión del Pueblo habían comenzado a prevenir a los indígenas de los posibles desalojos ante el decreto de 1972, por lo que este punto contribuyó a la decisión de formar la Unión de

años después, a invitación del obispo Samuel Ruiz García, la Unión de Ejidos contó con la asesoría de algunos militantes del grupo maoísta Línea Proletaria, encabezados por Adolfo Orive¹¹⁹. Ambas, pero sobre todo la segunda, le dieron un gran impulso.

Desde su formación a la *Quiptic* se le sumaron otras comunidades indígenas, por lo que desempeñó un papel fundamental en su movilización. De hecho, agrupó a la mayoría de los poblados tzeltales de Las Cañadas en su búsqueda común por defender sus tierras y obtener mejores condiciones de producción y comercialización en la agricultura, además de luchar por una mejora o establecimiento de los servicios públicos, tales como salud, educación y agua potable.

La *Quiptic Ta Lecubtesel* fue el origen de muchas de las organizaciones por venir en Chiapas: las de la zona de Marqués de Comillas (Unión de Ejidos Julio Sabines Pérez y la Fronteriza del Sur), las de las cañadas de Las Margaritas (13 organizaciones ejidales

Ejidos *Quiptic Ta Lecubtesel* (Información obtenida de los libros de Carlos Tello Díaz y John Womack, así como del reportaje de Guillermo García, Julio César Correa e Ignacio Ramírez (revista *Proceso*). Ver obras consultadas).

¹¹⁹ Aunque Línea Proletaria ingresó a Chiapas antes de 1976, su trabajo fue esporádico e intrascendente. Samuel Ruiz entró en contacto con ellos en ese año, cuando viajó a Torreón (Coahuila) para ayudar como mediador al obispo del lugar en la liberación del padre José Batarse, acusado y encarcelado por el gobierno de ser miembro activo de este grupo. Formada a principios de los setenta entre jóvenes maestros universitarios y estudiantes de la Ciudad de México, Línea Proletaria había organizado comunidades rurales y barrios pobres en varias zonas del norte de México para luchar por tierra, vivienda y servicios sociales. Planteaban la necesidad de una lucha revolucionaria con base en un proceso ideológico en el seno del pueblo, hasta la derrota de la burguesía y su gobierno, tal vez por medio de una violencia transitoria. Su organización -teóricamente- se basaba en lo que ellos llamaron Política Popular. Se trataba de organizar las bases desde adentro, viviendo y trabajando durante años en comunidades deliberadamente seleccionadas, no como una vanguardia, sino para sacar a la luz cuestiones cruciales, evocar demandas de justicia e inducir a una dirigencia local, llevando a la gente a tomar decisiones y emprender acciones colectivas en solidaridad. Política Popular se encontraba dividida en dos Líneas: Línea de Masas (encabezada por Hugo Andrés Araujo, después diputado del PRI y líder de la Confederación Nacional Campesina (CNC)) y Línea Proletaria, a causa de diferencias teóricas y tácticas. Adolfo Orive, economista y profesor de la UNAM, era el principal dirigente del segundo grupo. Él, al igual que otros miembros, a finales de los setenta y principios de los ochenta se volvieron progubernamentales (o siempre lo habían sido), dejando de lado su lucha maoísta. En el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, Orive fungió como director del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), como director de capacitación de la CNC y como asesor del subsecretario -y después titular- de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) Carlos Rojas Gutiérrez. El trabajo político de Línea Proletaria en San Cristóbal de las Casas inició en 1977 con el aval de la Diócesis, cuando finalizaron formalmente todas las actividades en torno al Congreso de 1974. La Diócesis, especialmente el clero, deseaba proporcionar una formación política a los laicos indígenas, para mejorar sus formas organizativas y métodos de lucha social, en complemento a su trabajo pastoral. Aunque no todos los agentes de pastoral estuvieron de acuerdo con este apoyo, como los jesuitas de la zona Chab (se deslindaron de ellos), los sacerdotes diocesanos, los maristas y los dominicos, les prestaron un fuerte apoyo. Pero las diferencias comenzaron a ser mayores, y el problema se extendió a toda la Diócesis, incluyendo al obispo. Las formas de actuar y los objetivos planteaban caminos diferentes para ambas partes. Finalmente, a finales de 1978 se dio la ruptura entre ambas, que se consolidaría cinco años después. La mayoría de los dirigentes de Línea Proletaria salieron de Chiapas, pero su influencia y muchos de sus cuadros permanecieron en las organizaciones sociales ya formadas, por lo que su trabajo continuó hasta la década de los ochenta. Unión del Pueblo y Política Popular se unieron en 1976 (junto con otras pequeñas organizaciones), para conformar la Organización Ideológica Dirigente (Información obtenida de diversas fuentes, entre las que destacan los libros de Carlos Tello Díaz y John Womack, y los reportajes de Guillermo García, Julio César Correa e Ignacio Ramírez, y Antonio Jáquez (revista *Proceso*). Ver obras consultadas).

en 120 comunidades, entre ellas las Uniones de Ejidos Tierra y Libertad y Lucha Campesina, nacidas en 1976 y 1978 respectivamente), la Alianza Campesina “10 de abril” (1976), la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (1980), la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC, 1988), la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC, 1979), la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ, 1982), el Partido Socialista de los Trabajadores (PST), la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ, 1991), entre otras. En toda esta historia de organización la Diócesis de San Cristóbal estuvo presente no sólo a través de sus ministros laicos y diáconos, sino también como una –si no la principal- generadora de conciencia sociocristiana y de formas concretas de organización intra e intercomunitaria, estrechando los lazos sociales. Incluso en la organización social se generaron interrelaciones comunicativas, más que a nivel de líderes, desde las propias comunidades, pues además de los lazos familiares existían problemáticas comunes.

Cuando se formó la *Quiptic*, ésta asumió el problema de los tzeltales y choles respecto al decreto de 1972. Ante el creciente descontento de los colonos selváticos organizados, el gobierno no tuvo más remedio que dar marcha atrás. En 1979, los integrantes de Palestina y Frontera Corazal consiguieron el reconocimiento de sus derechos sobre sus bienes comunales dentro de la Comunidad Lacandona, con voz y voto en la toma de decisiones de las asambleas, cuya presidencia correría a cargo de los lacandones. Quienes no aceptaron el reacomodo, siguieron manteniendo su organización y lucha, por lo que no pudieron ser reubicados.

Además del apoyo directo de la *Quiptic*, especialmente de los catequistas, la Diócesis manifestó su presencia desde la reflexión de la Palabra de Dios y la pastoral de otros ministerios, incluido el clero:

“Desde que había empezado el conflicto con el gobierno por la Zona Lacandona, los catequistas de la región a quienes las desafiantes comunidades choles y

*tzeltales convirtieron en autoridades, habían cooperado unos con otros. En este conflicto, la palabra de Dios se convirtió en sus lenguas en la semilla no sólo de salvación espiritual, sino también de salvación material y social*¹²⁰: *“Hemos oído el paso de Jesús por nuestra vida. Estábamos ciegos sin ver lo que sucedía. La Palabra de Dios comenzó a abrirnos los ojos. Comenzamos a distinguir las cosas y las personas”*¹²¹.

Era el sentido de un pastoral integral impulsada por la Diócesis, y de una comunicación liberadora.

Sin embargo, a esta situación se sumó otra, también en la Selva Lacandona, de grandes dimensiones. En 1978, el gobierno federal, por decreto presidencial, creó el área de Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules (RIBMA), por lo que las comunidades ahí asentadas perdieron sus derechos posesorios, a pesar de que el gobierno les había permitido en años anteriores la entrada, propiedad y usufructo de esas tierras. El área, considerada como despoblada por los expertos oficiales, en realidad estaba ya ocupada por más de diez colonias con una población aproximada de 5,000 habitantes. Además, se sobreponía al territorio de la Comunidad Lacandona, y dentro de ella, a una considerable extensión ya colonizada¹²²: *“El decreto de López Portillo, concebido para proteger la Selva, estaba sobrepuesto, de hecho, al decreto firmado por Echeverría sobre la Comunidad Lacandona, el cual estaba sobrepuesto, a su vez, a los decretos firmados por Díaz Ordaz para dotar de terras a los ejidos de las Cañadas. Todos ellos otorgaban miles de hectáreas, las mismas, a propósitos totalmente diferentes”*¹²³. Este problema también ocupó a los integrantes de la *Quiptic Ta Lecubtesel*, y por ende, a la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

¹²⁰ John Womack, *Op. Cit.*, p. 57.

¹²¹ Mardonio Morales, *Op. Cit.*, p. 156.

¹²² Debido al decreto de 1978 de la RIBMA y la recuperación de los terrenos de tzeltales y choles, la Comunidad Lacandona redujo su territorio a 349,561 hectáreas. Pero en 1986, cuando el gobierno hizo entrega formal de sus terrenos hubo un nuevo ajuste, llegando a las 252,631 hectáreas. Finalmente, en 1992, por cuatro decretos que ampliaban el territorio de la RIBMA, la Comunidad Lacandona se redujo a 171,596 hectáreas. El problema del RIBMA sigue sin ser resuelto hasta ahora, pero las comunidades indígenas afectadas tampoco han desistido, y de hecho, no se han retirado de la zona (Información proporcionada por de Jan de Vos, *Op. Cit.*, pp. 331-361). Para una mayor información acerca de éste y otros temas relacionados con la Selva Lacandona y Chiapas en general se recomienda la lectura del libro citado.

¹²³ Carlos Tello Díaz, *Op. Cit.*, p. 88.

Los problemas de posesión y usufructo de la tierra, pronto ampliaron los desafíos y demandas de la *Quiptic* y posteriores organizaciones¹²⁴, ante el crecimiento paralelo de necesidades políticas, económicas y sociales de la zona. Las necesidades tal vez eran las mismas de siempre, pero ahora ya estaban organizados y no sólo local o esporádicamente. Por ejemplo, en 1979 las organizaciones productoras de café, incluyendo la *Quiptic*, presionaron al Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) para que resolviera el problema del alto costo del transporte y los pagos atrasados a los productores. En noviembre de ese mismo año, se logró una solución parcial al firmarse un acuerdo mediante el cual el INMECAFE accedía a pagar 50% del transporte aéreo y el 100% del terrestre.

Ante el proceso de concientización de los indígenas concretizado en el Congreso de 1974, siguió como respuesta la formación de la *Quiptic*, pero también de otras estructuras organizativas al interior de las comunidades, apoyadas por la Diócesis de San Cristóbal: “<<Dios fortaleció nuestro corazón, así empezamos a pensar cómo ponernos de acuerdo y encontramos un camino para trabajar en común... para ayudarnos con dinero... para atender [juntos] a nuestros enfermos. Empezamos a pensar para hacer trabajos colectivos: vacas en común, cafetal, milpa, frijolar, tienda en común y clínica>>”¹²⁵. La religión católica y el trabajo pastoral se convirtieron así en parte de los ejes ordenadores de la vida social en la comunidad, ya que no sólo fueron los ministros quienes asumieron

¹²⁴ En septiembre de 1980, la *Quiptic Ta Lebutesel* y las uniones de ejidos Tierra y Libertad y Lucha Campesina, junto con otros grupos productores de Los Altos, la Selva Lacandona y la región Fronteriza, crearon la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, que representaba a 12,000 familias, casi todas indígenas, de 180 comunidades en 11 municipios. En 1982, la Unión de Uniones atravesó por una crisis que llevó a la división interna de dos corrientes, una encabezada por Adolfo Orive, que veía a la organización como un medio para reforzar la relación de apoyo con el gobierno, y la otra, encabezada por René Gómez, que optaba por ver a la Unión como un instrumento de lucha contra el gobierno en su conjunto. En octubre de ese año el grupo de Orive fundó la Unión de Crédito *Pajal Ya' Kac' Tik* en San Cristóbal de las Casas. En 1983, estas diferencias internas originaron la ruptura total en la Unión de Uniones. Las tres uniones más importantes se salieron de la alianza y en marzo de 1988 formaron la Asociación Rural de Interés Colectivo ARIC-Unión de Uniones (Información obtenida de diversas fuentes, entre las que destacan los libros de Carlos Tello y John Womack. Ver obras consultadas).

¹²⁵ Palabras de los colonos indígenas en el documento conmemorativo de los 25 años de la fundación de la Misión Ocosingo-Altamirano (1988), citadas en Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Op. Cit.*, p. 110.

tales actividades, sino sobre todo los mismos indígenas; se las apropiaron, como también lo hicieron del acto comunicativo.

Hasta 1995, la Diócesis de San Cristóbal había impulsado varios y significativos proyectos de desarrollo y promoción integral del indígena y sus comunidades, algunos de los cuales habían comenzado a gestarse antes de 1974, pero que hasta esta fecha y después de ella pudieron concretizarse, además de la creación de organismos eclesiales-regionales como el DESMI, Slop y el CIDECI. El mismo Samuel Ruiz los explica y habla de su impacto:

*“Entre estos asuntos mencionamos **molinos para nixtamal** que, en las comunidades más apartadas, les han permitido a las **mujeres** elevar sus **condiciones de vida**, en cuanto que este servicio les resultó más **económico**, estuvo **disponible** precisamente cuando lo requirieron sin estar sujetas a las **arbitrariedades** de los antiguos molineros, pudieron **organizarse** en torno a un interés común y vital, tuvieron cada día tiempo para dedicarlo a su **alfabetización**, e, incluso, para participar con sus maridos en otras **reuniones promocionales**, y para su **formación** en la **fe**. Por todos lados se formaron **cooperativas de consumo y producción**, las de consumo por sus precios mucho más bajos significaron ahorro tanto en la adquisición de productos básicos y de primera necesidad, como **su venta y distribución** entre los miembros de las comunidades, las de producción han ido progresando de tal manera que ya cuentan, sobre todo las destinadas a la exportación del café, con certificados de calidad por su cultivo sin la utilización de químicos y relación con el mercado nacional e internacional. También destaca el apoyo que proporcionamos a la formación de promotores de salud y el equipamiento de pequeños dispensarios y farmacias comunitarias, así como el respaldo a la obra que las hermanas de la Caridad realizan en el Hospital de San Carlos, Altamirano y el apoyo a la **Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas** que, inspirados en sus propias tradiciones curativas y de salud, no solamente imitaron a **Jesús que sanaba a los enfermos de distintas enfermedades**, sino que esa actitud mesiánica la desplegaron llevándola a la raíz de sus culturas, por lo cual establecieron huertos medicinales en comunidades estratégicas, recuperaron sus propios conocimientos y prácticas terapéuticas, se capacitaron en diversas especialidades médicas autóctonas y se organizaron en comités de salud comunitaria al servicio de las poblaciones”¹²⁶.*

A la par de promover la organización sociopolítica en torno a la exigencia de bienes y servicios, se generaron formas de autosuficiencia respecto al gobierno.

¹²⁶ Samuel Ruiz García, *Op. Cit.*, p. 74.

Toda esta pastoral integral y comunicativa mediante acciones concretas funcionó¹²⁷ gracias a la participación del indígena y su aportación cultural en valores ético-prácticos tales como la democracia y el poder como servicio. Por ejemplo, los promotores de salud se empeñaban en buscar la salud en sus comunidades y las cooperativas en permitir una comercialización justa y un ahorro para todos. Lo mismo sucedía con los agentes de pastoral, e incluso los ministros ordenados.

Dentro de los proyectos de promoción y desarrollo, especial atención tenía la inquietud de la Diócesis por erradicar las actitudes machistas, revalorar la dignidad de la mujer y su importancia para el desarrollo óptimo de las familias y comunidades, así como impulsar su integración en la coordinación y decisiones de la vida eclesial, social, económica y política de sus poblados. Con ello se promovió, desde el interior de los poblados y entre los indígenas, el reconocimiento de una comunicación auténtica basada en la igualdad, la libertad y el respeto del emisor-perceptor, sea éste agente externo o interno, hombre, mujer o niño. Por eso, además de motivar su incorporación en las actividades pastorales y en los otros proyectos de promoción y desarrollo (pues no estaban restringidos a un solo género), la Diócesis impulsó la creación de coordinadoras de mujeres. En estas, las mujeres discutían y reflexionaban acerca de sus problemáticas y soluciones, obviamente sin dejar de lado su fe. Las coordinadoras de mujeres, con el apoyo de los ministros (casi siempre mujeres), también ofrecían cursos de alfabetización y capacitación laboral, económica y política. Asimismo, al entrar en contacto con otras latitudes, participaban en reuniones y convenciones a nivel local, estatal y nacional.

Como resultado de este trabajo, iniciado sobre todo en la década de los setenta, en 1993 se formó, promovida por algunas misioneras de la Diócesis, la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), cuyo objetivo era buscar la equidad entre géneros y el

¹²⁷ No todas las actividades funcionaron en su totalidad, ni en todos los indígenas o comunidades, o a un largo plazo. Esto no niega, sin embargo, su funcionalidad e impacto.

“emponderamiento” de las mujeres, para acabar con la doble marginación, exclusión y violencia sufridas por ellas dentro y fuera de sus comunidades, incluyendo a la Iglesia. A través de reuniones de las coordinaciones locales se realizaban reflexiones con la lectura de la Biblia bajo un lente feminista de liberación y de crítica al patriarcado (Teología Feminista de la Liberación), para plantear alternativas y soluciones. También se realizaban talleres, reuniones y encuentros de todos los grupos y con otros del exterior¹²⁸. Para el año 2000 se contaba ya con la participación de 700 grupos que congregaban aproximadamente a diez mil mujeres¹²⁹.

La colaboración de las mujeres en éste y otros proyectos, a nivel eclesial y social, implicó un cambio en sus relaciones comunitarias, familiares y personales. En el municipio de Chenaló, en 1980, las mujeres que participaban en las actividades pastorales y sociales de la Diócesis, junto con las de sus comunidades y las protestantes, iniciaron una lucha en contra del alcoholismo:

“Organizaron un movimiento para controlar la venta del alcohol (...) Aunque estaban a favor de prohibir su venta, sus motivos no eran estrechamente moralistas. La motivación primaria consistía en preservar el valioso dinero en efectivo, además del respeto personal (...) Las mujeres de la Palabra de Dios [católicas] hicieron varias de sus primeras declaraciones sobre abusos de poder en el contexto de encuentros públicos para debatir las ventas del alcohol. Casi todos esos encuentros tuvieron lugar en Yav Teklum, la comunidad donde se reunían y celebraban retiros los partidarios de la Palabra de Dios. Al participar en reuniones y servicios en Yav Teklum y sus comunidades, las mujeres adquirieron la capacidad de relacionar su problemática personal, como el caso del alcoholismo, con cuestiones políticas. También experimentaron el liderazgo, que fue muy útil para quienes más adelante se unieron a las bases zapatistas y de “Las Abejas”. En 1988 y 1989, muchas comunidades de Chenalhó acordaron controlar más estrictamente

¹²⁸ En Chiapas existían –y existen– otras organizaciones de mujeres con diferentes ejes de lucha como la Unión Regional de Artesanas J'pas Joloviletik, la Organización Independiente de Mujeres Indígenas (OIMI), la Cooperativa de Alfareras J'pas Lumetik, la Chiltak, la Conpaz, etc. Para este y otros datos respecto a la participación social y política de las mujeres indígenas chiapanecas, leer el libro de Guiomar Rovira, anteriormente citado.

¹²⁹ Dentro de los logros, además de los números, se puede agregar una mayor participación de las mujeres en la política, en las actividades pastorales y en la toma de decisiones, una mayor libertad de expresión por ellas impulsada y el considerar la soltería como forma de vida. Los obstáculos y desafíos al interior de la Iglesia han sido su jerarquización y patriarcado eclesial, como reflejo también de la sociedad. Hoy día la CODIMUJ sigue funcionando. Tanto éste como los datos anteriores fueron tomados de la ponencia de María Eugenia Santana Echeagaray (Universidad Autónoma del Estado de Chiapas), miembro coordinador de la CODIMUJ, dentro del Foro Testimonial y Coloquio Internacional “Pensamiento y movimientos socioreligiosos en América Latina en la época contemporánea. 1960-1998”, realizado en Cuernavaca Morelos en el año 2002 por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (Facultad de Humanidades).

*las ventas y el consumo de alcohol, en parte como respuesta a los testimonios y análisis de las mujeres*¹³⁰.

Otra de las preocupaciones pastorales de la Diócesis de San Cristóbal en el ámbito social, en especial de los ministros ordenados incluyendo a Samuel Ruiz García, fue la relacionada con la promoción y defensa de los derechos humanos. Teniendo como base el compromiso encarnado de los agentes de pastoral eclesiásticos en la Diócesis, y debido a la violación constante de los derechos humanos, sobre todo de los pobres e indígenas por parte de las autoridades gubernamentales y judiciales en la aplicación de programas o normas, o de los mandos económicos (caciques, comerciantes, ganaderos, etc.) en las relaciones comerciales, agrícolas y laborales, se creó en marzo de 1989 el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas con sede en San Cristóbal. Posteriormente se establecieron otros comités que coordinaba el Centro, como el de Fray Pedro Lorenzo de la Nada, en Ocosingo¹³¹.

Además de ofrecer asesoría jurídica a los campesinos pobres e indígenas para la defensa y recuperación de las tierras de las que habían sido despojados, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas enfocó su atención a la denuncia de la violación de los derechos humanos, enfrentándose muchas veces al poder económico y político, local, regional e incluso nacionalmente, como en los casos de represión y abuso gubernamental y caciquil (incrementados en la década de los ochenta durante los gobiernos estatales de Absalón Castellanos y Patrocinio González Garrido) contra individuos, comunidades u organizaciones, o su lucha legal ante instancias gubernamentales por la implementación de una reforma agraria acorde a las necesidades

¹³⁰ Christine Eber, "«Buscando una nueva vida»: La liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998", en Rosalva Hernández, Shannan L. Mattiace y Jan Rus (ed.) *Op. Cit.*, p. 330.

¹³¹ Aunque se utilice el pretérito debido a los tiempos de los que se habla en la tesis (1960-1993), tanto el Centro como el Comité siguen funcionando. El Centro Fray Lorenzo de la Nada, aunque nació en 1994, tiene su origen en 1993, cuando después de los sucesos ocurridos en marzo y mayo de ese año (muerte de dos soldados y enfrentamiento del Ejército con el EZLN), el Ejército Federal incursionó a la comunidad de Nuevo Patathé (Ocosingo) y detuvo a ocho indígenas tzeltales. La parroquia de aquel lugar les brindó apoyo legal y económico. Para ésta y otras informaciones, acercase a las siguientes páginas electrónicas, tanto del Centro como del Comité: www.laneta.apc.org/cdhbcasas y www.laneta.apc.org/pedrolorenzo.

campesinas. En enero de 1992, con el apoyo de la Diócesis el Centro realizó un taller especial sobre las “Reformas al artículo 27 constitucional”, en el que participaron diversas organizaciones campesinas y especialistas.

Por supuesto, esta dinámica de compromiso y acompañamiento (comunicación interpersonal e intercultural) ha influido en la toma de conciencia y organización sociopolítica de las comunidades indígenas, porque ellas formaron parte de su creación y desarrollo. Ahí está el caso del Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, cuyo funcionamiento dependió en su mayoría de los promotores tzeltales, con la ayuda mínima de laicos y frailes.

Aún en la defensa y promoción de los derechos humanos los sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas fueron evangelizados: *“La defensa misma de los derechos humanos ha sido para nosotros no solamente la expresión de la más acendrada espiritualidad en la Diócesis, sino también la oportunidad de practicar la más severa ascética”*¹³². En la comunicación intercultural se da el enriquecimiento mutuo.

Con la aplicación de una pastoral integral basada en la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, que contempló la concientización y organización sociopolítica y eclesial indígenas, la Diócesis de San Cristóbal otorgó una mayor integración comunitaria. Se nutrió la vida de la comunidad y se establecieron lazos de comunicación y solidaridad entre los individuos miembros de una localidad y entre los diferentes poblados e incluso grupos (evangelistas, pertenecientes a organizaciones sociales, etc.), mismos que serían útiles para la formación y consolidación del EZLN¹³³.

¹³² Samuel Ruiz García, *Op. Cit.*, p. 70.

¹³³ Uno de los mejores ejemplos para comprender esta idea fue la manifestación indígena realizada el 12 de octubre de 1992 en San Cristóbal de las Casas, por los 500 años de colonización (y explotación indígena) a la que se integraron las organizaciones sociales y campesinas indígenas y eclesiales de Chiapas, algunas dentro de las cuales había miembros del EZLN, así como la marcha indígena Xi'Nich de Chiapas a la Ciudad de México, de marzo a mayo del mismo año, con el objetivo de demandar soluciones reales a los problemas agrarios y sociales de los indígenas, y en particular, poner un alto a la represión gubernamental y caciquil contra ellos. Posteriormente se fundó la Coordinadora de Organizaciones Indígenas Xi'Nich, que incluyó a seis municipios de la regiones Norte y Selva de Chiapas (Información obtenida de los libros de Carlos Montemayor, Carlos Tello Díaz, John

El trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas fue impulsor, al menos en parte, de un movimiento social indígena dirigido a la transformación de la sociedad, y con ello, a la construcción de relaciones dialógicas, simétricas y libres, porque sin la comunicación, elemento inherente a la sociedad, nada puede hablarse de comunidad ni de movimientos sociales libertarios. La búsqueda de liberación genera nuevas formas de asociación, convivencia y relaciones humanas dirigidas, desde su desarrollo, al establecimiento de la comunicación auténtica.

Womack, así como del reportaje de Guillermo García, Julio César Correa e Ignacio Ramírez (revista *Proceso*). Ver obras consultadas).

CAPÍTULO TRES. LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL: UN ANÁLISIS DESDE LA COMUNICACIÓN.

3. 1 La Diócesis de San Cristóbal de las Casas, las comunidades indígenas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional¹.

3. 1. 1 Confluencias.

El primero de enero de 1994, día de entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Estados Unidos de América, Canadá y México, inició el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el suroriental estado de Chiapas. Independientemente de las causas reales de origen, sin duda este acontecimiento provocó una serie de reacciones a favor y en contra del movimiento por parte de amplios sectores de la sociedad civil, económica, religiosa, política y académica. Algunos grupos hablaron de la justeza del levantamiento armado y no dudaron en organizarse y auspiciar sus causas². Otros, principalmente conservadores, clases económico-sociales pudientes y gubernamentales, negaron todo tipo de apoyo al EZLN y comenzaron a establecer nexos de la guerrilla con otros grupos armados, extranjeros u organizaciones sociales y

¹ Aunque sin duda para una mayor comprensión del tema se hablará de la relación entre la Diócesis (principalmente a nivel coordinación) y los principales dirigentes o líderes del EZLN (o los más famosos), ésta no sólo debe entenderse en este sentido, pues el interés de la tesis se centra en las comunidades indígenas zapatistas, ya sea a través de los insurgentes, la milicia o las bases de apoyo. Cabe aclarar también que en el presente trabajo se tomará en cuenta únicamente a los militantes católicos (o que alguna vez lo fueron) del EZLN, aunque en momentos parecerá que se habla en términos generales debido a la religiosidad popular inherente a las culturas indígenas y a la comunicación ecuménica promovida por la Teología de la Liberación. Sin embargo, no se pretende hacer a un lado el hecho real de la existencia de otras religiones en el movimiento armado y su aporte a la lucha de liberación. La opción es tomada en razón de la presencia mayoritaria de esta religión en las comunidades zapatistas y porque la misma Diócesis de San Cristóbal es católica, aún cuando éste no sea un factor determinante en su actuar con el pobre. De los habitantes que en 1990 profesaban una religión en Chiapas, 67.6% era católico (Carlos Acosta e Ignacio Ramírez, "Chiapas: un médico por cada 1,500 habitantes, 30% de analfabetismo, 34% de las comunidades sin energía eléctrica, los peores salarios, hasta 80% de vivienda con piso de tierra...", publicado en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, 10 de enero de 1994, p. 48).

² El apoyo al EZLN se dio sobre todo por parte de las organizaciones sociales independientes (no gubernamentales) de "izquierda", tanto a nivel nacional como en el extranjero. Esto se manifestó principalmente en la Convención Nacional Democrática, en la formación del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), en las consultas públicas y en los encuentros nacionales e internacionales, etc.

eclesiásticas, entre las que destacaba la participación de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y de su obispo Samuel Ruiz García³.

Esta última hipótesis se basaba no sólo en el hecho de los lugares en que ocurrió el levantamiento armado: los municipios de Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano, San Cristóbal de las Casas, Chanal, Huixtán y Oxchuc, todos ellos pertenecientes a la misma Diócesis. También se basó en el trabajo pastoral promovido por ésta, a través del cual se suponía que los agentes eclesiales, máxime los sacerdotes, habrían organizado a la guerrilla e incitado a los indígenas a la insurrección armada, asistidos por otras personas de identidad desconocida, pero con rasgos mestizos como el caso del subcomandante insurgente *Marcos*.

La hipótesis de la relación entre la Diócesis y el EZLN, errónea por la forma e intención en la que fue planteada, tenía muy en el fondo algo de cierto. Efectivamente existió una confluencia, no buscada, del trabajo pastoral de la Diócesis con otros factores en el surgimiento del grupo armado. Sin embargo, dicha relación no estaba enmarcada en una acción directa entre ambos, así como la pretendió (hacer) creer el gobierno. Aunque se desconocen algunos aspectos del EZLN debido a su anonimato, existió una diferencia considerable que hizo imposible el apoyo o participación directa de la Diócesis a éste: el uso de la violencia armada, aún cuando se utilizara como estrategia política. Para Samuel Ruiz García y otros sacerdotes (como los jesuitas) todavía existían salidas posibles y

³ Durante el primer año del levantamiento armado, sobre todo en el primer mes, el gobierno estatal y la Secretaría de Gobernación manejaron la versión de la participación y apoyo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas al EZLN, llegando incluso a señalar a los sacerdotes y el obispo como los dirigentes del grupo o proveedores en dinero, infraestructura y comunicaciones (Véase, por ejemplo, el periódico *La Jornada* del 2 y 8 de enero de 1994). De hecho, el sector conservador sancristobalense, inició una campaña en contra de Samuel Ruiz García, en la que se le acusó de ser “<<el anticristo de San Cristóbal, el enemigo del pueblo, el hijo de Satán, el obispo del diablo, un comunista, la razón de ser de los zapatistas>>” (palabras citadas en John Womack, *Op. Cit.*, p. 82). También el mismo gobierno manejó la hipótesis de la influencia directa de guerrillas latinoamericanas mediante asesoramiento, capacitación y apoyo monetario o armamentista al EZLN. Samuel Ruiz se defendió de las acusaciones en su contra, negando su participación en el EZLN, reconociendo la de los indígenas católicos en éste y manifestando su inconformidad ante el recurso a la violencia (incluso antes del levantamiento), pero no ante las causas sociales que la originaron: represión, injusticia y pobreza. Consideraba que la violencia se había producido por la desesperación indígena ante el nulo caso a sus exigencias sociales (Véase, también a modo de ejemplo, la entrevista en *Proceso* de Carlos Monsiváis a Samuel Ruiz, la nota periodística de las agencias Ansa, Ips y Afp en *La Jornada* del 13 de mayo de 1994 y el libro de Samuel Ruiz. Ver obras consultadas).

pacíficas a la situación de pobreza e injusticia imperante, además de que la violencia sób generaría mayor represión y sufrimiento en las comunidades indígenas.

Con todo, muchos de los agentes de pastoral de la Diócesis que no participaban en el movimiento armado y que antes de su aparición pública supieron de su existencia, incluyendo al propio obispo, no denunciaron de manera directa su existencia ante autoridad gubernamental alguna⁴. En su caso, Samuel Ruiz García, en 1995, dijo al respecto:

“Con grande escándalo periodístico, se ha “denunciado” que ya antes del conflicto el obispo de San Cristóbal sabía de él. Quien pasa gran parte de su tiempo en medio del pueblo que filialmente le confía su corazón, naturalmente que sabe lo que ese pueblo piensa hacer. Lo inmensamente grave, desde el punto de vista pastoral y del compromiso episcopal, hubiera sido que el obispo no supiera nada, porque habría abandonado el rebaño. He advertido, con toda la ética evangélica que se requiere en un caso como éste, que el obispo es pastor, no delator; y, que en todo caso, durante más de 16 años los obispos habíamos estado no solamente señalando con cartas pastorales sino también en conversaciones con las más altas autoridades (...) que en la región había que poner en práctica soluciones audaces”⁵, ante las problemáticas ahí dadas.

Por lo tanto, no es posible hablar de una situación como la acaecida en Nicaragua durante la revolución sandinista de 1979, cuando fue derrocada la dictadura de los Somoza por el Frente Sandinista de Liberación Nacional, con el apoyo de laicos y clero en las bases y la dirección del Frente. Más bien entender, cómo un trabajo pastoral indígena y liberador, guiado por la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, puede ser elemento concientizador y organizativo en –y con- las comunidades indígenas, aunado a causas económico-sociales, políticas y a las corrientes ideológicas presentes en todo movimiento de carácter social. Las opciones políticas de los indígenas en Chiapas, tuvieron como uno de sus elementos la variable eclesiástica, pero esas opciones fueron

⁴ Excepto el caso del padre Mardonio Morales, quien en una entrevista publicada en la revista *Proceso* el 13 de septiembre de 1993, denunció la existencia de grupos guerrilleros en Chiapas (pp. 12, 13 y 15).

⁵ Samuel Ruiz García, *Op. Cit.*, p. 148.

resultado también de la conexión de otras variables entre sí, por lo que aquella no basta, aún cuando haya sido determinante.

Tampoco basta reducir esta relación al papel de los eclesiásticos y catequistas de la Diócesis, porque se degradaría el papel activo de los indígenas, y con ello el de la comunicación, al considerarlos simples entes pasivos: *“se puede decir que este pueblo hambriento no va a necesitar a nadie para rebelarse. Siente hambre, quiere curar sus llagas, se pone de pie (...) No necesita que Lázaro le diga qué hacer”*⁶. *“Los problemas surgen cuando los oprimidos quieren liberarse de la opresión, y Dios quiere que se liberen”*⁷.

Además, no se trata de establecer una relación explícita del trabajo pastoral diocesano con la dirigencia del EZLN, pues aún cuando podría suponerse la participación de algunos “dirigentes” zapatistas en momentos previos a su aparición pública como agentes de pastoral de la Diócesis⁸, resultaría aventurado asegurar ésta. Por el contrario, sí podemos hablar de una relación evidente en las comunidades indígenas de base de apoyo del EZLN, milicia e insurgentes: *“En ese ejército militan infinidad de indígenas y campesinos de nuestra diócesis”*⁹.

La confluencia entre el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal y el surgimiento y consolidación del EZLN, se inició (pero no agotó) con la relación de la dirigencia de este grupo con los cuadros ordenados y laicales indígenas sobresalientes de la Diócesis, principalmente diáconos y catequistas, en el proceso de concientización y

⁶ Palabras del párroco de Simojovel, Joel Padrón, en entrevista realizada por Guillermo Correa, Salvador Corro y Julio César López, “El Evangelio de San Marcos, base del curso para 6,000 catequistas chiapanecos en 1993”, publicada en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, 7 de marzo de 1994, p. 28.

⁷ Palabras del párroco de Guadalupe (Tuxtla Gutiérrez), Ernesto Aguilar Mancera, amigo cercano de Samuel Ruiz, en entrevista realizada por *IBID*, p. 28.

⁸ Como el caso del comandante *David* y *Tacho*, quienes antes de -y durante su integración al EZLN eran catequistas. O la mayor *Yolanda* (ahora *Ana María*), quien fue auxiliar de las monjas de San Cristóbal, y el mayor *Mosés*, cuya relación con la diócesis como agente de pastoral podría deducirse de su participación en la *Quiptic Ta Lecubtesel* por él aceptada (Información obtenida de diversas fuentes, entre las que destacan los libros de Yvon Le Bot y el Subcomandante insurgente Marcos, Guiomar Rovira y Carlos Tello. Ver obras consultadas).

⁹ Samuel Ruiz García, *Op. Cit.*, p. 148. La frase no parte desde un punto de vista geográfico, sino de participación eclesial (laicos o agentes de pastoral).

organización sociopolítica y eclesial, después del rompimiento de la Diócesis con Línea Proletaria y hasta principios de la década de los noventa. Primero a través del contacto directo de las Fuerzas de Liberación Nacional¹⁰ con agentes pastorales, y después, debido a su incorporación en las organizaciones campesinas e indígenas de la región, sobre todo por medio de la Unión de Uniones (en sus diferentes modalidades y etapas).

Las Fuerzas de Liberación Nacional arribaron al estado de Chiapas en 1972, en el territorio correspondiente a la Diócesis de San Cristóbal de las Casas (Selva Lacandona), para fundar el núcleo guerrillero Emiliano Zapata, después de un enfrentamiento de las FLN con las policías federal y estatal en Monterrey. Los guerrilleros¹¹ entrenaban en un terreno conocido como El Chilar (dentro del rancho El Diamante), que les servía para sembrar alimentos, criar animales y llevar en secreto su formación militar. En aquel tiempo los guerrilleros no tuvieron contacto alguno con las comunidades indígenas o la estructura eclesial, pero se mantuvieron constantes en su preparación y se relacionaron con algunos indígenas de la región de manera individual.

Sin embargo, en 1974 sobrevino la tragedia para las FLN. A principios de febrero, las fuerzas del orden descubrieron una de sus casas de seguridad en Monterrey, la cual estaba comandada por *Jaime* –Napoleón Glockner- quien fue tomado preso durante el enfrentamiento junto a su compañera Nora Rivera, por miembros del Ejército Nacional.

¹⁰ Las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) era la organización político-militar de origen del EZLN. Fundada el 6 de agosto de 1969 en Monterrey, e influida por el movimiento estudiantil de 1968 y por el desarrollo del "socialismo" en el mundo, las FLN buscaban la revolución socialista en México desde el campo hasta la ciudad, mediante el derrocamiento y la búsqueda del poder. Su presencia nacional se concentraba en los estados de México, Puebla, Veracruz, Nuevo León, Tabasco, Chiapas y el Distrito Federal. Antes de la década de los ochenta solían llamarse Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN), pero a principios de esa década a sus siglas le fue suprimida la A, para crear un brazo armado que sería el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Junto a éste estaba prevista también la constitución de las EYOL (células de Estudiantes y Obreros en Lucha). Originalmente su estructura organizativa era constituida por una dirección nacional, un buró político, las comandancias de los frentes de combate y los comités clandestinos directivos de zona. Sus principales líderes fueron César Germán Yañez Muñoz (*Pedro*), su hermano Fernando (*Germán*), Nora Rodríguez Rivera (*La Changá*), Napoleón Glockner (*Jaime*), Gloria Benavides (*Elisá*), Rafael Sebastián Guillén (*Marcos*), etc. Cuando se dio la aparición pública del EZLN, aunque la guerrilla no negó sus orígenes, sí se deslindó de las FLN (Información obtenida de diversas fuentes, entre las que destacan los libros de Yvon Le Bot y el Subcomandante insurgente Marcos, Carlos Tello, Carlos Montemayor, los reportajes de Guillermo García, Julio César Correa e Ignacio Ramírez (*Proceso*), y el de Rafael Cardona (*El País*). Ver obras consultadas).

¹¹ El núcleo estaba dirigido por César Yañez, Carlos Vives (*Ricardo*), Raúl Pérez (*Alfonso*) y su esposa Elisa Sáenz (*Murciá*) (Carlos Tello, *Op. Cit.*).

Ambos, bajo tortura, dieron todos los detalles de la casa de seguridad central (“Casa Grande”) en Nepantla, Estado de México, y después de la entrada del Ejército y el posterior enfrentamiento, el gobierno supo con exactitud las características, estructura y posicionamiento de las Fuerzas de Liberación Nacional. Esto le permitió al gobierno debilitar considerablemente la red nacional de las FLN, incluso la del estado de Chiapas, donde todos sus miembros murieron asesinados por el Ejército.

Después de este duro golpe, las Fuerzas de Liberación Nacional comenzaron a reagruparse. En Chiapas, este proceso inició en 1980, con el contacto entre algunos promotores de las FLN y un grupo de campesinos originarios del municipio de Huitiupán, al lado de Sabanilla, encabezados por el indígena *Paco*¹², quien comenzó “a tener conciencia de la Revolución cuando conoció a un grupo de religiosos progresistas (...) [y practicó] el trabajo político hecho a base de textos religiosos”¹³. “Al pasar el tiempo reclutó, en su pueblo, a quienes serían los cuadros de mayor antigüedad de la organización”¹⁴.

En Sabanilla, las FLN emprendieron su trabajo político externo con servicios y proyectos sociales, paralelamente a la preparación militar clandestina. Se extendieron a las comunidades indígenas de San Cristóbal de las Casas, marcadas por la miseria, logrando reclutar a varios indígenas de la zona como a *Josué*, tzotzil originario de Chamula, que vivía por esos años en las cercanías de San Cristóbal. En 1981, las FLN comenzaron a formar sus redes en Los Altos, pero esta vez no sólo con la ayuda de los indígenas alistados, sino que a través de los contactos de éstos, con el apoyo de dos

¹² Según Carlos Tello, el contacto se dio gracias al apoyo de “algunos compañeros de la parroquia” de Sabanilla con el entonces responsable de la red del sureste de las FLN Jorge Velasco (alias *Ismael*), aunque no se especifica si eran eclesiásticos o laicos. Se desconoce también el nombre verdadero de este indígena, pero se cita su relato del encuentro: “<<Nos dieron contacto con unos compañeros que hablaban sobre la lucha armada, que es las FLN (...) Y nos dio mucho gusto conocerlos, porque de por sí lo pensamos que la solución definitiva de las luchas es la lucha armada>>” (*Paco*, “Historia de las experiencias de las luchas de masas y el contacto con las FLN”, *Nepantla*, 1981, citado en Carlos Tello Díaz, *Op. Cit.*, p. 93).

¹³ *Ruth* “Memoria de las Terceras Jornadas de Superación Ideológica Compañero *Salvador*”, *Nepantla*, 1981, citada en *IBID*, p. 287 (cita textual número 57).

¹⁴ *IBID*, p. 93. Entre ellos destacaban *Yolanda* (ahora mayor *Ana Mariá*), *Cecilia*, *Mario*, *Frank* y *Benjamin*.

grupos impulsados desde la diócesis sancristobalense: DESMI y Slop, sobre todo por el contacto directo con el director del primero, Jorge Santiago¹⁵, quien debido a su participación en el grupo los recomendó. El 17 de noviembre de 1983 se constituyeron formalmente las FLN-EZLN en Chiapas, con tres indígenas y tres mestizos, en el mismo año en que se acentuó el rompimiento al interior de la Unión de Uniones. La Diócesis (salvo los jesuitas), dado la ruptura consolidada con Línea Proletaria y la necesidad de continuar con el trabajo sociopolítico de la región, pronto empezó a colaborar con ellas, aunque el obispo y los sacerdotes desconocían que aquellos trabajadores sociales eran cuadros de un movimiento armado revolucionario. Entonces las FLN, por medio de DESMI, Slop y el diácono de diáconos, ahora miembro de las Fuerzas¹⁶ (1984), partieron a trabajar selva adentro, en las cañadas de Las Margaritas. Para 1986 las FLN estarían constituidas por un mestizo y once indígenas; en 1987, con 80 combatientes; en 1988-89, serían alrededor de 1,300 los integrantes del grupo, además de las bases de apoyo y grupos simpatizantes; y para 1992, cerca de un total de 12,000. Su zona de influencia, al inicio del levantamiento armado, cubriría gran parte de la Selva Lacandona, Los Altos y la región Fronteriza (municipios de Ocosingo, Altamirano, Larráinzar, Oxchuc, Chanal, Huixtán, San Cristóbal de las Casas, Las Margaritas, La Independencia y Comitán. Ver anexo).

En 1985, un año después de la llegada del ahora subcomandante insurgente *Marcos*, las FLN establecieron conexión con la Unión de Uniones, principalmente a través de los miembros de la *Quiptic Ta Lecubtesel* y el diácono de diáconos. Al año siguiente, el

¹⁵ Jorge Santiago ingresó en las FLN desde fines de los setenta, con el nombre de *Jacobo* (Carlos Tello, *Op. Cit.*).

¹⁶ Lázaro Hernández, tzeltal de Las Cañadas, inició su trabajo eclesial y sociopolítico a los doce años, cuando comenzó sus estudios con los maristas de San Cristóbal. Ahí aprendió a leer, escribir y conocer la Biblia. Trabajó con otros catequistas en el Congreso Indígena de Chiapas, como parte del equipo que coordinaba la parroquia de Ocosingo. En 1975 Samuel Ruíz lo ordenó como diácono, y cuatro años después fue elegido como diácono de diáconos. Fue también secretario de la *Quiptic Ta Lecubtesel* y dirigente de la Unión de Uniones. Después vendría su rompimiento y separación con el EZLN en 1992, para después convertirse, de 1997 al 2000, en diputado federal del PRI de un distrito de Ocosingo. Su nombre de pila en el EZLN fue el de *Jesús*. Su entrada en el EZLN redituó en una mayor participación de los indígenas católicos en el movimiento (Carlos Tello y John Womack. Ver obras consultadas).

secretario de la Unión de Uniones (el indígena Francisco Gómez¹⁷) se convirtió en uno de sus cuadros y atrajo a otros miembros de las uniones al movimiento. En ese tiempo empezaron a recibir y comprar armas y municiones, a reunir reclutas y entrenarlos como insurgentes regulares, milicia y respaldo activo. La ayuda exterior hasta 1993 provenía de las otras redes nacionales, de Slop, DESMI, la propia Unión de Uniones y algunos recursos gubernamentales (desconociendo esta situación), sobre todo a través de proyectos apoyados por PRONASOL y Solidaridad. En la Unión de Uniones, los cuadros de las FLN en Chiapas contribuyeron a que ésta volviera a ganar su reputación, después de la ruptura interna, como la principal resistencia ante los ganaderos y caciques de la región. En 1988 la presencia e importancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, como brazo armado de las FLN, era considerable y de gran peso para las decisiones políticas de la región.

Si bien el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas con las Fuerzas de Liberación Nacional no fue a partir de su carácter militar, pues éste era desconocido en un inicio por la Diócesis en general, sí se estableció en razón de los proyectos sociales coincidentes con el objetivo de contribuir al cambio de la sociedad en Chiapas y en México, particularmente con los agentes de pastoral indígenas, pero con el consentimiento del obispo y su equipo de trabajo. Gracias a este apoyo, cuya pastoral estaba basada en la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, las FLN lograron incorporarse en las comunidades indígenas, ser aceptadas y apoyadas directa o indirectamente, y lograr la participación militar de los indígenas en su

¹⁷ La integración de Francisco Gómez, excatequista, bajo el nombre de *Hugo*, fue de suma importancia, pues a través de él se logró la participación de otros líderes indígenas. En 1986 era responsable del EZLN de la región de Avellanal. Murió en 1994, en uno de los enfrentamientos del EZLN con el ejército mexicano en Ocosingo. Fue representante de la ANCIEZ en Ocosingo, junto con Jesús Santis (alias *Nicodemo*), responsable de Altamirano. Por él se dio la entrada al EZLN de Santiago Lorenzo, quien perteneció a este grupo de 1986 a 1988, con el nombre de *Miguel Ángel*. La salida de Santiago Lorenzo estuvo relacionada con el rompimiento del EZLN y la Unión de Uniones, cuando era coordinador de proyectos especiales de la ARIC. Con la salida de Santiago Lorenzo se inició también el rompimiento del EZLN con Slop y Javier Vargas. En 1991 Santiago Lorenzo fue puesto al frente de la ARIC, pero sólo estuvo un año, pues fue removido por corrupción. En su lugar quedó Lázaro Hernández (Carlos Tello y John Womack. Ver obras consultadas).

movimiento. Los agentes de pastoral que desconocían el carácter armado de las FLN los apoyaron e incorporaron en las comunidades, debido a su carta de presentación externa, es decir, sus proyectos sociales; mientras que los agentes sabedores de esta característica, miembros del grupo, hicieron un trabajo de convencimiento político-militar en las comunidades, por medio de los propios indígenas, muchos de éstos catequistas, diáconos y laicos. Se desconoce si en realidad hubo apoyo premeditado de sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas en la consolidación armada del EZLN¹⁸, y muy particularmente del exmisionero Javier Vargas, como uno de los coordinadores de Slop.

Lo que no se puede negar fue el apoyo de las comunidades indígenas en la gestación y consolidación del EZLN, pues independientemente de las personas que los apoyaron de manera directa o se integraron al grupo, también se manifestó el silencio de muchos indígenas simpatizantes y de otros cercanos a ellos por compartir (empatía) el sentimiento de las causas políticas, sociales y económicas que le dieron origen¹⁹. Es imposible hablar, sobre todo en las zonas rurales, del desarrollo de un movimiento guerrillero durante más de diez años, sin que las comunidades y sus pobladores se percataran de -o contribuyeran a- su existencia, al menos con el suministro de materia prima: *“Con silencio y con apoyo, porque hay que mover a la gente, alimentarla, esconderla, pero la mayoría callando. La mayoría podría no ser zapatista, pero se decía:*

¹⁸ Según Carlos Tello, sí hubo participación de religiosos y sacerdotes de la diócesis en las FLN o EZLN, aunque nunca menciona nombres específicos: “los guerrilleros comenzaron a penetrar en las comunidades de las Cañadas. No las penetraron solos. El apoyo de la diócesis resultó fundamental. Así lo recordarían después los indígenas de la región, algunos con un poco de resentimiento: <<Entraron con los padres>>, aseguran. <<Por eso la gente facilitó les creyó. Decían que cuándo vamos a tener algo si no vamos a pelear>>. El respaldo de los sacerdotes, hay que subrayar, fue siempre cauteloso. Muchos de los miembros más destacados de la diócesis ignoraban, incluso, el papel que desempeñaban sus otros compañeros en la gestación del movimiento” (Carlos Tello Díaz, *Op. Cit.*, p. 117). Incluso, en el mismo libro señala que el propio obispo de San Cristóbal en un principio apoyaba al grupo (no militaba), y que la relación de la Diócesis con el EZLN inició también por una actividad muy concreta de defensa de las comunidades indígenas, a través de la enseñanza de métodos de defensa (legal o armada) ante la represión gubernamental y de los caciques.

¹⁹ Además, otro factor que influyó en este tipo de apoyo de las comunidades al EZLN fueron los lazos de parentesco, porque en algunas ocasiones el delatar la existencia de este movimiento implicaba traicionar a algún familiar, amigo, vecino, compadre, etc., miembro del grupo.

*pues esto va en contra del que me está molestando, está bien no voy a decirle al que me está molestando; al revés, ojalá se pasen y que les vaya bien*²⁰.

La relación de la Diócesis con el EZLN no fue directa como en el caso de Línea Proletaria, más bien fue indirecta²¹ y confluyente en su surgimiento y consolidación, pues la incorporación de agentes de pastoral o laicos católicos al EZLN se dio a título personal (nunca por una línea pastoral de la Diócesis o un mandato). Fue resultado de todo un proceso de concientización y organización sociopolítica en la que se vieron presentes activamente los indígenas, además de otros factores económicos, sociales y políticos, caracterizados por la agudización de la pobreza, falta de servicios (agua, luz, salud, etc.), los problemas agrarios y comerciales, la exclusión o manipulación política, la entrada de corrientes ideológicas, una mayor represión y violación de los derechos humanos, y toda una vida de negaciones gubernamentales ante sus reclamos, entre otros.

Varias fueron las formas indígenas de reinterpretar el papel del cristiano en la búsqueda de su liberación. Una de ellas fue la opción de la lucha armada, aún cuando el trabajo pastoral de la Iglesia nunca estuvo basado en ella²²: "*<<Cuando yo era niño, ellos eran los catequistas. Me enseñaron el Padre Nuestro y el Ave María (...) Y eran los*

²⁰ Palabras del subcomandante *Marcos*, citadas en una entrevista realizada por Blanche Petrich y Elio Henríquez, "No es hora de entregar las armas: *Marcos*", publicada en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Velver, 7 de febrero de 1994, p. 9.

²¹ Uno de los colaboradores de Samuel Ruiz García, que guardó el anonimato, en entrevista con Jean Meyer sostuvo: "<< ¿El levantamiento de 1994? Nuestra responsabilidad es indirecta y si es culpa, yo diría "feliz" culpa de la Iglesia>>" (Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 111). La poca relación directa entre Samuel Ruiz García, su más cercano equipo de trabajo, y la dirigencia del EZLN, se daba por medio del *compañero Rodrigo*, responsable del trabajo político de la guerrilla, y mediador después del conflicto desatado entre ambos por la opción de la lucha armada. Se carece de más datos acerca de este personaje (Información obtenida del libro de Carlos Tello y de la entrevista de Bertrand De la Grange y Maite Rico a Salvador Morales Garibay (*Letras Libres*). Ver obras consultadas).

²² Esto no quiere decir que no se ejerció la denuncia, a veces radical, ante las situaciones injustas y opresoras. De hecho, la Teología de la Liberación no desecha la posibilidad de la lucha armada, en aquellos casos en los que ya se han agotado todas las vías pacíficas y cuando la violencia institucional se ha hecho insostenible. Al respecto, Joel Padrón alguna vez comentó: "<<Si la realidad social en la comunidad es de pobreza, pues entonces el Evangelio será más radical. Como Chiapas es explosivo y extremo, entonces su realidad social hace al Evangelio más radical>>" (Entrevista realizada por Guillermo Correa, Salvador Corro y Julio César López, *Op. Cit.*, p. 27).

*mismos, los catequistas de hace más de 20 años, los que la madrugada del primer día de este año -1994- nos invitaron a sumarnos al Ejército Zapatista>>*²³.

Dentro de esta relación sobresale el beneficio que resultó para las Fuerzas de Liberación Nacional o EZLN, la estructura organizativa de la Diócesis y su extensa red –y formas- de comunicación, sobre todo por la participación en sus filas de diáconos, catequistas y laicos de otros ministerios, con experiencia ya en formas organizativas eclesiales y sociales. Las Fuerzas de Liberación Nacional no encontraron en la región un vacío político o a un pueblo fragmentado y desorganizado.

*“<<Encontraron una **región cohesionada, organizada, con cierta experiencia política y esperanzas por alcanzar mejores condiciones de vida, que se había dignificado en su proceso organizativo; además de la herencia de una dinámica de apropiación y participación real de las bases, es decir, donde se había impulsado la participación de las comunidades en la solución de sus propios problemas sociales>>**”²⁴.*

Esto le dio la oportunidad a las FLN de conformar el Ejército Zapatista de Liberación Nacional como un movimiento más amplio, facilitando la comunicación y extensión de su proyecto.

A través de las relaciones interpersonales, interculturales y popular-alternativas y la participación política previa de la mayor parte de las comunidades indígenas, impulsadas principalmente desde la estructura organizativa religiosa y desde el *sentido comunitario* autóctono, se logró la incorporación del grupo en las bases. En este sentido hubo una apropiación indígena del movimiento, propia de toda comunicación intercultural. Por ejemplo, en la comunidad de Chenaló *“las bases de apoyo zapatista [construyeron] sobre las estructuras que muchos de sus miembros católicos [utilizaban] en las bases de la Palabra de Dios”²⁵*: división del municipio en zonas con representantes, *praxis* similar

²³ Palabras de un indígena tzotzil del municipio de Huixtán, citadas en una nota periodística de Ricardo Alemán, David Aponte y Elio Henríquez, “Quienes me enseñaron el catecismo me invitan ahora a ser guerrillero”, publicada en Carlos Payán Vélver, *La Jornada*, 7 de enero de 1994, p. 6.

²⁴ María del Carmen Legorreta, *Op. Cit.*, p. 189, citada en Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 88.

²⁵ Christine Eber, *Op. Cit.*, p. 336. Las primeras comunidades de base zapatistas en Chenaló se crearon en 1990.

codificada en la *opción preferencial por los pobres*, “reuniones una o varias veces a la semana para discutir sus problemas, definirlos en relación con la temática zapatista y buscar soluciones nacidas de sus propias experiencias y conocimientos locales”²⁶, decisiones tomadas por consenso y la tarea de integrar más plenamente a los jóvenes y las mujeres en la vida política de la comunidad, etc. “En el zapatismo encontramos expresiones y prácticas (<<para todos todo>>, decisión por unanimidad y no por mayoría, voto separado de hombres, mujeres y niños) experimentadas con anterioridad en las comunidades neocatólicas”²⁷.

Esta confluencia entre el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal y los zapatistas (algunos de los cuales se constituirían tiempo después como sus principales dirigentes), establecida a través del proceso comunicativo impulsado por la primera, que llevó a una toma de conciencia y organización desde la fe del indígena, fue trascendental para el periodo de formación y consolidación del EZLN: “<<Ciertamente nosotros tenemos que ver con esa rebelión, porque a raíz de la reflexión cristiana instamos a los indios a recuperar su dignidad y a darse cuenta de que para ellos no sólo hay deberes sino también derechos>>”²⁸.

En las comunidades zapatistas se dio una interacción entre el trabajo político-militar y su religión²⁹, desde las estructuras organizativas hasta su fe cotidiana, utilizando las formas o métodos comunicativos promovidos por la Diócesis:

²⁶ *IBID*, p. 337. En la comunidad de Chenaló fue y es visible la interrelación entre ambos elementos: “<<Es que Dios es todopoderoso. Dio a un grupo [el EZLN] las armas. Dio a otro grupo [“Las Abejas”] el camino pacífico. Cuando un grupo empieza a disparar, el otro grupo viene por la vía pacífica para impulsar. Si tan sólo utilizamos el camino de la paz, los opresores no quieren entender, el gobierno necesita unas cuantas cachetadas para que sepa escuchar>>” (*IBID*, p. 332). La organización civil de “Las Abejas”, aunque no formaba oficialmente parte de la Diócesis, estaba integrada por una mayoría de miembros católicos, que buscaban la satisfacción de las necesidades sociales.

²⁷ Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente *Marcos*, *Op. Cit.*, p. 44 (cita textual número 1).

²⁸ Palabras de Samuel Ruiz García, citadas en una nota periodística de Ansa, Ips, Afp, “Nuestra participación en la rebelión, instar a los indios a recuperar su dignidad: Samuel Ruiz”, publicada en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Vélver, 13 de mayo de 1994, p. 68.

²⁹ Por supuesto que no en todos los casos fue así, pero en su mayoría podían convivir íntegra o paralelamente: “en algunos casos había acuerdo y aceptación (...) Los mandos de la Iglesia, los mandos de la autoridad, comisariados o agentes municipales eran los mismos. O sea, en un mismo grupo se concentraba todo, entonces, esas comunidades trabajaban como máquina aceitada, todo tenía que ver con todo, no había choques ni roces. Pero en otras sí había dos autoridades o tres: la autoridad de la ARIC-Unión de Uniones, la de la Iglesia y la de la autoridad zapatista” (palabras del subcomandante *Marcos*, citadas en Yvon Le Bot y

“<<Claro que todo este trabajo las compañeras insurgentes tuvimos que hacerlo con mucha seguridad de que no supieran quiénes éramos o qué hacíamos. Teníamos que buscar varios pretextos: decíamos que éramos estudiantes o que éramos religiosas para predicar la palabra de Dios. Y también a eso nos íbamos, porque la palabra de Dios está relacionada en cuanto a la explotación, a la injusticia>>”³⁰. “Como dijo un joven [zapatista] sobreviviente de un desafortunado combate, sangrando, temblando de frío y miedo, (...) <<Yo busco una vida digna, la liberación, así como dice Dios>>”³¹.

Las FLN, después EZLN, se encontraron así con una estructura interregional basada en la comunicación y participación política de la mayor parte de los pueblos.

El mismo subcomandante Marcos, pese a siempre mantener distancia en sus reflexiones respecto a la religión y la Diócesis y menospreciar el impacto del trabajo pastoral en el EZLN, en 1996 afirmó al respecto: “*Un movimiento político como el zapatismo que emerge en este caldo de cultivo tiene necesariamente elementos religiosos. Por ejemplo, algunos de sus líderes son jefes religiosos, algunos casos de jefes de comunidad*”³². De hecho, en la zona de Los Altos, como en San Juan Chamula, Bochil, Pantheló, Simojovel y San Andrés Larráinzar, los católicos liberacionistas -y protestantes- estaban vinculados a los zapatistas, mientras que los tradicionalistas a las autoridades y caciques; de ahí el origen aparente de las expulsiones por motivos “religiosos”.

Sin embargo, la relación del EZLN con las comunidades indígenas, como una acción intercultural, pasó por cinco fases antes de su levantamiento armado, mismas que le dieron una característica muy especial a partir de su ser comunitario. La primera, desde su llegada hasta 1984, se distinguió por la casi nula interacción de las FLN con las comunidades -sólo con algunos escasos indígenas-, y un reconocimiento y adaptación del lugar. La segunda, 1985-1986, se caracterizó, dada la exacerbación de los problemas

Subcomandante insurgente Marcos, *Op. Cit.*, p. 161). Esto último se dio sobre todo en la zona de trabajo de los jesuitas (Bachajón), debido a que no les interesaba trabajar con grupos políticos externos a la Diócesis, y mucho menos la opción de una lucha armada.

³⁰ Palabras de la capitana Maribel, citadas en Guiomar Rovira, *Op. Cit.*, p. 142.

³¹ John Womack, *Op. Cit.*, p. 23 (Aunque el autor hace referencia a las palabras de un combatiente zapatista, no ofrece ningún dato al respecto)

³² Palabras del subcomandante Marcos, en entrevista realizada por Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente Marcos, *Op. Cit.*, p. 282.

agrarios y sociales, por el acercamiento de algunos indígenas al grupo, a través de los lazos de parentesco. Todavía eran una fuerza externa a las comunidades. En el tercer periodo, de 1986 a 1988, la relación tuvo como principal característica la línea de autodefensa³³ con crecimiento aún moderado del EZLN, pero con la llegada de jóvenes indígenas entusiasmados ante la nueva propuesta, factor que implicó un mayor acercamiento con las comunidades. El EZLN comenzó a ser parte de ellas. La cuarta fase, de 1988 a 1992, se definió, debido a la agudización de la pobreza y las reformas agrarias, por una entrada “masiva” de indígenas al EZLN y, por ende, de la apropiación del grupo por parte de las comunidades:

“En ese acercamiento a las comunidades llegó el momento en que el EZLN ya no pudo tomar decisiones sin enterar a las comunidades; luego, sin quererlo, en un proceso que ahora comprendemos pero que entonces fue irreflexivo, comenzó a pedirles permiso. Es cuando yo digo que ahí hubo un choque y que ahí perdió la organización político-militar; se perdió la toma de decisiones unipersonales y verticales frente a la toma de decisiones colectiva y horizontal. Esa primera derrota significó para el EZLN su masificación³⁴”.

La última etapa se dio de 1992 a 1993, y se determinó por ser un periodo de participación en protestas sociales y de decisiones colectivas ante la preparación de la futura guerra. Para el EZLN la interacción inculturada con las comunidades indígenas necesariamente lo llevó a un reconocimiento de su *ser comunitario*.

La confluencia entre una postura religiosa y una político-militar, entre el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y el del EZLN, si bien partió de una relación específica personal entre algunos miembros de ambas organizaciones (en principio fuera de las comunidades indígenas chiapanecas), conectados por su participación directa en las FLN o por una simpatía entre los grupos sociales y las

³³ En este tercer periodo las comunidades se relacionaron con el EZLN como una fuerza de defensa ante el alto índice de represión gubernamental y caciquil contra los indígenas organizados. Era un acuerdo común (Carlos Tello y Carlos Montemayor. Ver obras consultadas).

³⁴ Palabras del subcomandante insurgente Marcos, recopiladas de varias entrevistas, comunicados y discursos, y citadas en Carlos Montemayor, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, México, 1997, p. 138 (no se dan mayores datos al respecto).

corrientes político-ideológicas del momento³⁵, así como posteriormente de un trabajo externo conjunto en los poblados cuya carta de presentación de las FLN era la de un grupo con proyectos y servicios comunitarios, tuvo por origen tres elementos teológicos, culturales, políticos y sociales, que se pueden deducir a partir de una interpretación de todo el análisis previo.

Por un lado, el trabajo teológico-pastoral en su etapa reflexiva, analítica y organizativa, en la que los indígenas descubrían, mediante un método autodidacta, el llamado de un Dios para la búsqueda de su liberación, traducida en mejores condiciones de vida material y humana. Esto requería, obviamente, la utilización concreta de diversos medios religiosos y sociales para su obtención: organizaciones sociales, grupos de mujeres, cooperativas, diversos ministerios, etc. Pero, si bien nunca se impulsó de manera directa la opción de la lucha armada como una alternativa, tampoco se negó de manera tajante la utilización de métodos más radicales dependientes, a su vez, de la radicalidad de las diferentes situaciones, sobre todo en la práctica y en el trabajo cotidiano de los agentes de pastoral en las comunidades. De hecho, como ya se señaló anteriormente, la teología liberacionista no niega la utilización de la violencia ante la búsqueda de liberación, igualdad y justicia, cuando ya se han agotado todas las demás vías pacíficas³⁶. Los indígenas zapatistas, como ellos lo señalaron en varios momentos, desde su perspectiva ya habían agotado todas las otras posibilidades de lucha³⁷. Esto incluye aún a los simpatizantes, es decir, a quienes por diversos motivos, principalmente

³⁵ Como suele ocurrir entre grupos o movimientos sociales que a pesar de sus diferencias persiguen objetivos comunes, y en algunas acciones trabajan de manera conjunta, como en las protestas, o bien, muestran la solidaridad en su lucha.

³⁶ La Teología de la Liberación hace un análisis abierto de la Palabra de Dios respecto a la evangelización y el uso de la violencia, pues si bien habla de un Jesús amoroso, quien opone a la violencia "la utopía de la paz como proyecto a realizar y como medio para realizarlo", ante la actual situación social reconoce dos tipos de violencia: la violencia institucional basada en la injusticia estructural y "la violencia revolucionaria [que] es la respuesta objetiva, muchas veces históricamente inevitable [a la violencia anterior], para afirmar la negación de la vida negada, la sobrevivencia frente al imperio de la muerte y la liberación de lo que impide una realización mínima del ser humano". Por lo tanto la lucha armada se percibe como un mal que solo es "permisivamente utilizado cuando con seguridad se van a evitar males mayores" (Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, México, 1994, pp. 270, 266 y 267 respectivamente).

³⁷ *Cfr.* documentos y comunicados del EZLN. Ver obras consultadas.

morales, no compartían los métodos zapatistas de lucha, pero sí sus orígenes, causas y objetivos.

Por otro lado, en esta compatibilidad pastoral-política/militar, elemento importante fue también la presencia de otros factores claves para el despertar indígena y el sentimiento de imposibilidad de cambio y opresión ante las problemáticas imperantes:

a) El proceso de migración y creación de nuevas identidades sociales, donde sobresalió el reconocimiento de la comunidad como máxima autoridad social e integradora y el de la libertad de asociación y organización en la diferencia.

b) La presencia de profundas y continuas crisis económicas, todas relacionadas con la política neoliberal iniciada en México en 1982, pero parte de un proceso anterior a ésta: la crisis del café, la caída de los salarios y de la captación de mano de obra, las devaluaciones del peso, la falta de subsidios gubernamentales en producción y venta, la veda forestal, la crisis del ganado y, finalmente, la firma del Tratado de Libre Comercio entre los países de América del Norte (1993-1994).

c) La crisis del campo, afectada por la problemática anterior, e impulsada por la falta de subsidios y apoyo gubernamentales, el crecimiento demográfico, el acaparamiento de tierras (las mejores) y la degradación de éstas.

d) El rezago histórico social, que hizo –y hace- de Chiapas uno de los estados más pobres de la República Mexicana, carente de servicios básicos como agua potable, electricidad, educación, salud, transporte, vivienda, etc., a pesar de ser una de las entidades con mayores recursos naturales (agua, gas, petróleo, madera) que aportan a la producción nacional³⁸.

e) La desigualdad y exclusión ancestral, mayormente impulsada por el modelo económico neoliberal, que excluyó a dichos sectores del *pueblo* (los indígenas) del

³⁸ Léase por ejemplo la nota periodística en *La Jornada* de Salvador Guerrero Ciprés y el resumen, en el mismo periódico, del libro de María del Carmen Legorreta, así como el artículo de Carlos Acosta e Ignacio Ramírez en *Proceso*. Ver obras consultadas.

proyecto de nación gubernamental y profundizó la crisis social, económica y cultural (al darse una negación de la identidad), a través de la injusticia social concretizada en varias formas de explotación y discriminación, incluso racial³⁹.

No sólo había una concentración oligárquica de la economía y los servicios sociales, manifestada sobre todo en el acaparamiento de la tierra (de la mejor calidad), en la distribución desigual del ingreso en el campo y el empleo y en el rezago social, sino también del poder político, relacionado con el Partido Revolucionario Institucional, entonces partido de Estado, los grandes comerciantes, ganaderos y agricultores, y los sectores conservadores de Chiapas. A ello debe sumarse la exclusión cultural, el entierro de las formas indígenas de ser y concebir el mundo y el sometimiento al pensamiento occidental.

El prejuicio y la discriminación, la exclusión y el maltrato cometidos contra los indígenas, generaron una secuencia constante de agravios, rencores y desesperanza, que encontraron cauce en la lucha armada como opción de cambio y posible recuperación del equilibrio y la justicia social, ante la falta de respuesta del Estado.

f) El corporativismo del Estado y la manipulación política, ya que la estructura de poder político en Chiapas era ampliamente sostenida por el corporativismo priísta del gobierno, llegando incluso a formar cacicazgos en este sentido. Tales cacicazgos, reivindicaban el monopolio de la tradición y en su nombre mantenían el control económico y político de la zona. Era la fuente de su supuesta "legitimidad", pues se centraba en un círculo de poder gubernamental, económico, cultural y social, que no dejaba abierta –por complacencia- la posibilidad de movilidad social independiente.

En ocasiones, su empleo significó la integración de algunas organizaciones independientes a sus filas, al menos en el apoyo directo a proyectos, como el caso de la

³⁹ Para una mayor comprensión de este aspecto, el lector puede acercarse al libro de Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*, México, 1990, 250 pp.

Unión de Uniones, quien por estos beneficios pagó el precio de una cooptación cada vez mayor por las autoridades estatales y federales.

Muchos de los indígenas que participaban en organizaciones independientes, ante su anhelo por obtener mejores condiciones de vida mediante la búsqueda constante de apoyo gubernamental, sobre todo en proyectos de mejora social y económica, se toparon con el corporativismo y el control del Estado. Esto fracturaba su perspectiva de cambio a través de la lucha legal y pacífica, y generaba un descontento social.

Pero la rebelión en Chiapas, como sus antecedentes, evidenció también una crisis de legitimación del Estado en el México rural. Las estructuras de control económico y político, algunas con más de 50 años, corrompidas, agotadas y evidenciadas en su disfuncionalidad, cultivaron una progresiva pérdida de legitimidad del Estado y del partido en el poder, principalmente ante la capacidad de organización independiente de los indígenas, quienes se enfrentaron a la exclusión creciente, al abandono estatal y a la manipulación política. El fraude en las elecciones de 1988, cerró la participación y efectividad políticas ante la solución de las problemáticas indígenas por la vía electoral y pacífica.

g) La entrada de corrientes ideológicas en las comunidades indígenas, como la Unión del Pueblo, Línea Proletaria y las propias Fuerzas de Liberación Nacional, además del trabajo pastoral y teológico de la Diócesis, que se concretizó en organizaciones sociales específicas, como la *Quiptic Ta Lecubtesel*, la Unión de Uniones, la OCEZ, la ANCIEZ, la CIOAC y el EZLN, entre otras.

Al menos en su origen, estas tres corrientes nacieron del impacto del socialismo, que hacía factible la utopía de la liberación de los pueblos y el establecimiento del comunismo, vía la revolución del proletariado y el trabajo activo desde las bases. A principios de los ochenta, el socialismo era todavía un ideal por el que los hombres

estaban dispuestos a refrendar su vida. El recurso de las armas parecía legítimo y viable, sobre todo al ser demostrado por la revolución cubana y, posteriormente, por el triunfo de los sandinistas en Nicaragua.

h) El proceso organizativo y de lucha social, relacionado con la entrada de corrientes ideológicas y el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal, pero en continuidad con la historia ancestral de lucha indígena, como parte de su identidad cultural. A la par del aumento en las crisis económicas, agrícolas y el rezago social, que afectaban de manera directa a los sectores más depauperados.

En este sentido sus conquistas fueron significativas, como la implementación de proyectos sociales, la entrega de algunos títulos de propiedad y, de manera trascendente, el frenar algunos propósitos gubernamentales que afectaban a las comunidades indígenas. Sin embargo, su principal incidencia se reflejó en nuevas formas de concientización, encuentro y organización, que si bien se vieron estancadas o afectadas por la negativa de los poderes económico y político, sembraron esperanza, inquietud y autoorganización en los indígenas, algunos de los cuales más tarde optaron, ante la intransigencia o la falta de respuesta gubernamental, por la lucha armada:

"<<los dirigentes que ahora forman el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, pasaron antes por un proceso muy largo de la lucha legal, política, reivindicativa también. Respeto a sus tradiciones, a sus derechos, a sus derechos a la vida pero a la vida indígena, no a vivir nada más, sino a vivir según sus tradiciones y sus culturas, y toparon una y otra vez con la intransigencia>>"⁴⁰.

El EZLN no fue un movimiento implantado desde afuera, sino la expresión más fidedigna de la organización y la resistencia popular indígena, quien encontró cerradas las puertas del espacio político que permitió la aceptación de la opción armada.

i) La represión y violencia institucional, que desempeñó otro papel muy importante en la vía de la lucha armada. Si bien este mecanismo de control social se había empleado

⁴⁰ Palabras del subcomandante Marcos, citadas en Juan González y Elizabeth Pólito, "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista", publicado en www.membres.lycos.fr/revistachiapas, México, 1995, p. 9.

desde la época de la conquista y la Colonia ante las sublevaciones indígenas, comenzó a ser mayormente utilizado en la década de los setenta, debido a la creciente aparición de grupos y organizaciones sociales, algunos de carácter militar, en contra del Estado y a favor de la revolución socialista. Éste, temeroso de perder el control político y ante la radicalización de las demandas dada la agudización de las crisis económicas, sociales, culturales y políticas, recurrió al asesinato, el encarcelamiento, las amenazas, la intimidación y la represión ante el uso de la libertad de expresión, la libre asociación y la manifestación.

En Chiapas, junto con el Estado, los grupos de poder locales, ante el peligro de amenaza a sus intereses, respondieron de manera conjunta con el uso de la violencia, mediante la represión masiva o selectiva de grupos, comunidades o personas. Incluso, para su defensa, capacitaron, armaron y financiaron a grupos paramilitares (guardias blancas) encargados de su “protección”, fuera de la ley pero con el consentimiento de las autoridades gubernamentales, pues muchas de ellas representaban al poder agrario, ganadero y comercial de la región. Además de la utilización de grupos y organizaciones sociales ligadas al gobierno. En ambos casos, esto representaba un enfrentamiento entre los mismos indígenas y campesinos.

Este clima de violación permanente de los derechos humanos fue un factor de suma importancia para entender el por qué los indígenas y campesinos desafiaron a los poderes económicos y políticos con las armas, primero bajo la idea de la autodefensa de sus comunidades, y después como instrumento de lucha:

“<<En mi pueblo no todos estábamos con el EZ y en 1990 nos traicionaron. Llegaron como 500 federales armados y registraron toda la comunidad y encontraron armas. Éramos pequeños grupos de organizaciones y por eso nos investigaron, querían ver quién es el dirigente, quién mueve el ejido. Uno habló. Lo dijo nombres, todo, etc. Tomaron presos. Algunos se pudieron esconder. Pero a los dirigentes los llevaron y no han vuelto a aparecer. Los que huyeron lograron venir hasta acá, a este pueblo, los estuvieron buscando por las montañas, dispararon por todas partes. Mataron, porque a algunos ya no los volví a ver (...) A Azucena –su

compañera insurgente- y a mí nos llevaron a una casa de seguridad en San Cristóbal, donde no nos encontraran los federales. En esa casa donde estuve trabajando en la ciudad pensé bien qué iba a hacer. Y pedí ir a la montaña a empuñar las armas>>”⁴¹.

j) La ruptura y división interna en algunas organizaciones sociales independientes, lo cual significó el alejamiento de muchos de los indígenas y la radicalización de sus instrumentos y métodos de lucha, se vio favorecida de manera importante después de la crisis al interior de la Unión de Uniones, que finalmente culminó con la ruptura entre la ARIC y el EZLN antes de la insurrección armada.

Este proceso de decaimiento en algunas organizaciones indígenas y campesinas, fue resultado de una doble política gubernamental de represión y cooptación hacia las organizaciones independientes, así como la negativa gubernamental a la solución de demandas sociales, al agotar y desesperanzar las expectativas indígenas de cambio por la vía pacífica:

“<<Yo desde niña participaba en luchas pacíficas. Mi familia es gente que siempre ha estado organizándose y luchando para tener una vida digna, pero nunca lo logramos. Íbamos a marchas, estábamos en una organización con otros pueblos (...) y así fuimos agarrando conciencia y experiencia de que con las luchas pacíficas no se podía lograr nada. Pero llegó un momento en el que el pueblo se dio cuenta, se había pasado años luchando por lo mismo y el gobierno no respondía a las demandas. Sólo quedaba organizarse en la lucha armada (...) Tenemos que tomar las armas, necesitamos defendernos, si el gobierno no va a la buena, pues a la mala>>”⁴².

Pero al interior de las organizaciones independientes, la cooptación era todavía más efectiva, pues implicaba la ruptura interna al desequilibrar los ejes y objetivos de lucha, sobre todo cuando el gobierno otorgaba concesiones a determinadas personas o grupos. En la Unión de Uniones, desde su primer ruptura, los bandos se diferenciaron por su estrategia a seguir; por un lado, aquellos que veían a la organización como un medio para realizar proyectos sociales y conseguir la solución a algunas problemáticas vía la negociación con el gobierno; y por otro, aquellos que concebían a la organización como

⁴¹ Palabras de la insurgente Silvia, citadas en Guiomar Rovira, *Op. Cit.*, p. 81.

⁴² Palabras de la mayor Ana María, citadas en *IBID*, p. 102.

un instrumento de lucha y presión hacia el gobierno para conseguir mejores condiciones de vida. Más tarde esta discrepancia se profundizó, cuando se radicalizó la lucha y se estudió la posibilidad del levantamiento armado.

Al menos en la Unión de Uniones, las provocaciones divisionistas inducidas por las autoridades, en este sentido llevaron al “fracaso” del proceso organizativo pacífico, al menos para aquellos indígenas que se integraron al EZLN y se levantaron en armas:

*“Su desarrollo se dio de manera paralela a las formas asociativas legales, se alimentó de experiencias de participación creadas desde el ejido y la vida cotidiana, se fortaleció con las escisiones y la lucha faccional característica de la vida política y de los movimientos campesinos y con la imposibilidad **estructural** de las organizaciones legales para cubrir las expectativas de cambio social real y sostenido”⁴³.*

k) La riqueza cultural indígena, bajo la cual todos los demás factores se vieron significados. Es decir, el anhelo de un mundo distinto partió de sus propias formas indígenas de entender y concebir el mundo y a la humanidad en él. Por eso la búsqueda de liberación fue el reflejo de una historia ancestral que ya había comenzado a escribirse. De no entenderlo así, se estaría reduciendo al indígena al papel de perceptor pasivo, argumento que algunos intelectuales y políticos utilizaron para “comprobar” la “manipulación” de los indígenas zapatistas por grupos “ajenos” y con intereses “mezquinos”.

Para entender el desarrollo del zapatismo en las comunidades indígenas de Chiapas y el trabajo de la Diócesis de San Cristóbal, independientemente del apoyo o no a sus acciones, resulta indispensable antes reconocer el papel activo del indígena, pero también de todo el proceso histórico-social y el valor de la *sabiduría india*, primeros a éste.

Es necesario resaltar la importancia respecto a este último punto, pues gracias a él se dio el tercer elemento causativo de confluencia entre el trabajo e ideología de la

⁴³ Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Op. Cit.*, p. 180.

Diócesis y el del EZLN, debido a la interrelación profunda entre fe y vida, en la que se asume de manera conjunta y responsable el actuar integral del indígena. En la Palabra de Dios y en las formas concretas de manifestar su fe (pastoral y religiosidad popular), el indígena encontró respuestas viables a su actuar político, incluso para la opción de la lucha armada. Siempre en relación a los demás factores que lo orillaron, en la mayoría de las ocasiones, a tomar esa iniciativa; y no sin antes, en otros casos, entrar en un proceso de reflexión profunda respecto a toda la carga moral que dicha opción implicaba⁴⁴. De cualquier forma, el indígena zapatista asumió las consecuencias éticas, morales, sociales, culturales y económicas de su acción.

De una afluencia entre dos trabajos, momentos y organizaciones sociales, definidos por lugares y tiempos de origen distinto, tuvo lugar una confluencia, en su encuentro con las comunidades indígenas de la Diócesis, no sólo física, sino también en su búsqueda por la liberación y en su trabajar concreto por alcanzarla. Ello recayó, posteriormente, en una influencia, junto con otros factores, para el surgimiento de un nuevo movimiento social que trascendió incluso a la misma Diócesis y a las propias Fuerzas de Liberación Nacional: el EZLN, de composición casi mayoritariamente indígena.

Aunque en todo este proceso hubo también sus diferencias, lo que en algunos momentos (sobre todo a nivel de equipos coordinadores) significó una ruptura, principalmente en los métodos o herramientas, ésta nunca trascendió los objetivos comunes de liberación. Desde el punto de vista teológico-religioso, el comunicativo⁴⁵ y el sociológico-político de las FLN, el objetivo, con algunas variaciones, era la emancipación.

⁴⁴ En el ejido Morelia (Altamirano, Chiapas) en el verano de 1997, un joven indígena zapatista le preguntó a uno de los integrantes de los campamentos civiles de paz, si creía que Dios lo iba a perdonar por haberle disparado a un soldado (no sabía si había muerto) en defensa propia. Obviamente era una acción que afectaba profundamente su conciencia moral cristiana, aún cuando lo asumiera con responsabilidad (Testimonio oral y directo de Juan Antonio Ortega Ibarra, en aquel entonces estudiante de bachillerato, recopilado por la autora de la presente investigación).

⁴⁵ El punto de vista comunicativo respecto al objeto de estudio es resultado de la investigación y el análisis propio, basado en fuentes precisas, fidedignas y en un método riguroso de observación y estudio.

Con todo, resulta improductivo menospreciar la importancia del proceso pastoral y comunicativo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, como elemento previo a la llegada de las FLN, pues como se demuestra en la historia, los principales cuadros del EZLN se incorporaron (lo cual no necesariamente es malo desde el punto de vista analítico) en las comunidades indígenas, utilizando la estructura y métodos pastorales y comunicativos de la Diócesis. Sin éstos no habría sido posible la existencia del zapatismo, o tal vez su prosperidad, y mucho menos el rico proceso comunicativo en el cual el EZLN se vio envuelto hasta su apropiación indígena.

3. 1. 2 *La ruptura.*

La ruptura de los agentes de pastoral de la Diócesis y el EZLN, aún cuando impactó en las comunidades indígenas, se dio sobre todo entre los principales cuadros de ambos grupos, dentro de los cuales se incluía a algunos diáconos y catequistas. Es decir, no implicó, en la mayoría de los casos, una ruptura de este tipo al interior de las comunidades y entre los indígenas⁴⁶, muchos de ellos convencidos de la revolución por la vía armada.

Ahora bien. Dos fueron los factores que intervinieron en este rompimiento y que también se hicieron presentes en la relación del Ejército Zapatista con la Unión de Uniones: las elecciones presidenciales de 1988 y la opción de la lucha armada. Cuando se abrió la posibilidad de cambio por la vía electoral, a través de la candidatura del Ing. Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano y la posterior creación del Partido de la Revolución Democrática, ambos apoyados por organizaciones y partidos políticos de “izquierda”, una parte de los agentes de pastoral de la Diócesis -principalmente sacerdotes, religiosos(as), seminaristas, diáconos y catequistas-, así como miembros de organizaciones sociales y

⁴⁶ Esta situación se presentó en términos generales, pero la cercanía de la guerra en 1993 sí afectó la armonía comunitaria en aquellas comunidades donde un número importante de personas no deseaban la guerra. Aún con estas diferencias, en la mayoría de los casos se conservó el equilibrio (Para una mayor profundización en este sentido, consultar el libro de Rosalía Hernández, Shannan L. Mattiace y Jan Rus (ed.) *Op. Cit.*)

campesinas independientes, entre ellas la Unión de Uniones, se entusiasmaron con esta vía, que iba en contra de las líneas ideológicas y operativas del EZLN. Esta simpatía diocesana y de la Unión de Uniones originó también la salida de indígenas zapatistas que creyeron y optaron por la acción electoral, aunque también reafirmó la decisión de la lucha armada de otros, sobre todo ante el fraude electoral. En parte, se iba consolidando ya la ruptura.

El rompimiento por la elección de la vía armada comenzó en 1988, pero se hizo más patente en 1992, cuando el EZLN emprendió el proceso decisorio para el inicio del levantamiento armado. Al interior de la Unión de Uniones, este problema inició en 1991, al darse una división *“entre los partidarios de la radicalización de la lucha por la tierra y aquellos que pensaban que podían negociarse condiciones de producción y comercialización favorables”*⁴⁷. En ese año, los zapatistas, partidarios de la primera línea, crearon la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ)⁴⁸, por la cual obtuvieron un mayor reconocimiento campesino e indígena en la región, debido a que *“registraron rápidamente varios ejidos que habían pertenecido a la Unión y a otras organizaciones de Las Cañadas y del territorio de la CIOAC en Los Altos”*⁴⁹.

Fue entonces cuando el EZLN obtuvo una muy importante victoria política, la elección de su cuadro principal, el diácono de diáconos, como presidente de la Unión de Uniones. Gracias a esta situación fue posible un mayor financiamiento y entrada de

⁴⁷ Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente Marcos, *Op. Cit.*, p. 53.

⁴⁸ Después de la división al interior de la Unión de Uniones, el EZLN, apoyado por otras organizaciones de Puebla, Veracruz, Oaxaca y Chihuahua, formó paralelamente en 1991 una organización en Los Altos, la selva y el norte del estado, llamada Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ), que proclamó objetivos agrarios nacionales. En Chiapas, su principal líder era el indígena tzeltal Jesús Santis, quien militaba en el EZLN con el nombre de *Nicodema*. La ANCIEZ tuvo su origen en 1989, cuando se denominaba Alianza Campesina Independiente Emiliano Zapata (ACIEZ). Era entonces local, con presencia en Altamirano, Sabanilla, Salto de Agua, Ocosingo y San Cristóbal de las Casas (Ver anexo). Ya bajo el nombre de ANCIEZ, contó con la participación de indígenas y campesinos de los municipios de El Bosque, Larráinzar, Chenaló, Ocosingo, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Salto de Agua, Tila, Tumbalá, Sabanilla y San Cristóbal de las Casas. La opción del EZLN por la vía armada no había cambiado. La vía legal cohabitaba con la clandestina. La ANCIEZ desapareció oficialmente en Chiapas en febrero de 1993, después de una asamblea realizada en Sabanilla. En los primeros tres meses del año salieron de San Cristóbal de las Casas casi todos sus dirigentes, mientras que el EZLN continuaba con su preparación política, ideológica y militar (Información obtenida de los libros de John Womack y Carlos Tello, así como del reportaje en *Proceso* de Guillermo Correa, Julio César López e Ignacio Ramírez. Ver obras consultadas).

⁴⁹ John Womack, *Op. Cit.*, p. 71.

indígenas al grupo. Pero pronto la segunda línea, ante la opción por la guerra, fue ganando mayores adeptos, y finalmente los zapatistas fueron desplazados de la Unión; no así, el diácono de diáconos.

En 1992, la ANCIEZ hizo su primera manifestación en Chiapas, movilizand o a unos 4,000 campesinos de Ocosingo en contra de los cambios constitucionales a la reforma agraria, los retrasos oficiales en la concesión de ejidos, el patrullaje del Ejército Mexicano en Las Cañadas y el Tratado de Libre Comercio. Posteriormente realizó una serie de protestas regionales, algunas de las cuales con el apoyo de otras organizaciones. En ese mismo año, participó, al lado de la CIOAC y la OCEZ, en la movilización del 12 de octubre; sus miembros fueron los que derribaron la estatua del conquistador Diego de Mazariegos. Un día antes habían constituido, con otras 15 organizaciones, el Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas (FOSCH).

Cuando Samuel Ruiz García y su más cercano equipo de trabajo tomaron conocimiento de la preparación de la guerra, aproximadamente en 1991, se distanciaron, en el trabajo concreto, del EZLN y el grupo Slop dejó de apoyarlos. Además, emprendieron una campaña en toda la Diócesis, sobre todo a través de las liturgias, para convencer a los indígenas zapatistas de las consecuencias negativas que traería la guerra⁵⁰ y declinaran en su opción de cambio por la vía armada. Pero el diácono de diáconos y el DESMI siguieron siendo parte del movimiento. Incluso se dieron varias reuniones privadas entre Samuel Ruiz, Gonzalo Ituarte (Vicario de la Diócesis) y *Rodrigo*, para hablar del asunto⁵¹. En 1993, durante una asamblea diocesana extraordinaria ante la inminencia de la guerra, Samuel Ruiz condenó todo recurso a la violencia, no sin antes

⁵⁰ Éstos consideraban que el uso de la violencia sólo generaría más violencia, división y pobreza en las comunidades indígenas, además de un incremento en la represión por parte del Estado: "<<La violencia, no. La guerra puede ser justa, especialmente con la amarga experiencia del fracaso de la lucha legal, pero el remedio resultaría peor, desproporcionado con los resultados, suicida e irresponsable>>" (Palabras de Mardonio Morales respecto a 1993, citadas por Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 85).

⁵¹ En una de estas reuniones, en Ocosingo, además de las otras tres personas, estuvo presente el subcomandante insurgente *Marcos* (se desconoce la fecha exacta de su realización, pero la mayoría fluctúan en el periodo de 1991 a 1993) (Carlos Tello, *Op. Cit.*).

concluir “<<que si el pueblo decidía la guerra y se equivocaba en esa forma, no quedaría más camino que estar con él>>”⁵². Durante la tercera visita del Papa Juan Pablo II a México, en Mérida Yucatán, en agosto de ese año, el obispo de San Cristóbal le entregó un documento (“En esta hora de Gracia”) donde alertaba de la situación de extrema pobreza e injusticia, provocadora de tensiones sociales, en una Diócesis como la del sureste chiapaneco.

La ruptura definitiva entre los principales cuadros de la Diócesis y la ARIC y los del EZLN, se dio también en 1992, con la salida del diácono de diáconos y del DESMI del grupo armado⁵³. En mayo del siguiente año, ante la represión y persecución indígena del gobierno debido al enfrentamiento de miembros del EZLN con el Ejército Mexicano, el diácono de diáconos negó tajantemente cualquier relación de la Unión de Uniones y su persona con los acontecimientos o con algún grupo subversivo.

Sin embargo, el proceso que llevaría al levantamiento armado ya había comenzado y no se pudo detener, precisamente por su presencia activa en las comunidades indígenas.

3. 2 El EZLN y las comunidades indígenas: un proceso de comunicación⁵⁴.

Aún cuando gran parte del trabajo político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en las comunidades indígenas retomó el proceso comunicativo y de organización social de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y de las organizaciones independientes para ser más efectivo, en su interacción ambos entraron en un proceso comunicativo interpersonal

⁵² Palabras de Jorge Santiago, en entrevista realizada el 11 de junio de 1999 por Jean Meyer, *Op. Cit.*, p. 93.

⁵³ Se desconocen las verdaderas causas de la salida del diácono de diáconos y del DESMI. Algunos autores señalan que lo hicieron por una concientización de lo desventajoso que resultaría la guerra para las comunidades indígenas; como una decisión debido a su incorporación en la Iglesia; o simplemente como respuesta ante las peticiones de las comunidades a quienes ellos servían (principalmente el diácono de diáconos, por ser parte de la Diócesis y de la ARIC). Después de su salida, el diácono de diáconos siguió perteneciendo a la ARIC, en su calidad de presidente.

⁵⁴ Aunque en párrafos anteriores ya se hizo una breve mención de este tema, dada su importancia para el presente trabajo, se destinará el espacio pertinente. Se seguirá con la estructura de las cinco fases que se presentaron en esta relación. En algunas ocasiones el subcomandante *Marcos* habla de tres etapas, pero sin romper o contrariarse con el presente esquema.

e intercultural que llevó a la apropiación del EZLN por parte de las comunidades. De ahí no sólo su participación activa, sino también el apoyo desde el silencio.

3.2.1 1983-1984: la llegada, el reconocimiento y la adaptación.

En noviembre de 1983, tres miembros del EZLN o de las Fuerzas de Liberación Nacional arribaron a la Selva Lacandona, en el estado de Chiapas, con el escaso apoyo de tres indígenas chiapanecos. Éste y el año siguiente, se distinguieron por ser un periodo de reconocimiento y adaptación del lugar. De sobrevivencia. De aprender a vivir de y en la montaña, hasta hacer que los aceptara, pues era un movimiento concebido desde los círculos intelectuales, las grandes urbes y la comodidad que esto representaba.

Cuando el EZLN llegó a Chiapas, se concebía así mismo como una organización político-militar, marxista-leninista y con un perfil cercano al de las organizaciones guerrilleras de liberación nacional de Centro y Sudamérica. “<<Una organización que se planteaba que la lucha pacífica estaba agotada, que era necesario enfrentar, por medio de una guerra popular, al poder, derrotarlo e instaurar un gobierno hacia el socialismo y hacia la implantación de la dictadura del proletariado y del comunismo>>”⁵⁵.

En este sentido era una organización clandestina muy próxima a lo urbano, sin la participación mayoritaria de obreros, campesinos e indígenas. Era clandestina, pero no tenía una especificidad popular, aunque teóricamente así lo manifestara.

En 1984, el EZLN era un movimiento con grandes expectativas ideológicas y políticas, pero aislado; sin relación alguna con las comunidades, a pesar de la presencia de esos tres indígenas chiapanecos. La distancia también se medía en su incapacidad para inculturarse empáticamente, desde el reconocimiento al valor y la dignidad del otro. En principio, no había la disponibilidad de establecer una comunicación dialógica, simétrica y libre, sino más bien un proceso “pedagógico” vertical, donde los indígenas serían simples depositarios, entes pasivos.

⁵⁵ Palabras del subcomandante Marcos, citadas en Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente Marcos, *Op. Cit.*, p. 109.

3.2.2 1985-1986: los primeros acercamientos.

Los primeros acercamientos comenzaron a generarse debido a que el EZLN estaba sumido en una fase de aislamiento, situación que generaba inquietud entre sus integrantes. Entonces, “<<empezamos a pensar cómo debemos trabajar con las comunidades (...) Tenemos que estudiar para la manera de cómo hablar con (ellas)>>”⁵⁶. Ya se empezaba a vislumbrar la necesidad de una relación intercultural, para establecer una comunicación efectiva.

Sin embargo, estos primeros acercamientos tuvieron su principal impulso a través de los lazos de parentesco y la comunicación interpersonal entre los indígenas; es decir, un familiar, compadre o amigo, platicaba con otro acerca del EZLN y sus objetivos de lucha. Aunque para 1986 los zapatistas tan sólo eran un mestizo y once indígenas, comenzaron a ampliarse los lazos relacionales y a difundirse el movimiento. Todavía eran una fuerza externa a las comunidades.

En ese tiempo, el EZLN abandonó su primer campamento, alejado de los poblados, para trasladarse a vivir en lugares más cercanos a éstos. Ahí comenzó la ayuda por medio del abastecimiento de alimentos.

3.2.3 1986-1988: el periodo de aprendizaje.

La tercera fase en el proceso que llevó a la interacción del EZLN y las comunidades indígenas, inició desde la autodefensa, que llevó a la incorporación del grupo hacia éstas. Los indígenas zapatistas fungieron como intermediarios ante algunos jefes de las comunidades, para platicar acerca de la lucha armada. Al coincidir con el auge de las guardias blancas y la represión del Estado, las comunidades comenzaron a vislumbrar la opción de la autodefensa⁵⁷:

⁵⁶ Palabras del mayor *Moisés*, citadas en *IBID*, p. 153.

⁵⁷ Aún con la concepción de la autodefensa, los indígenas no deseaban la existencia de un grupo armado reducido a una guerrilla como los ejemplos latinoamericanos, sino la creación de un ejército regular.

“<<El grupo que ahora llamaré el grupo intermedio, que sería como el intermediario entre el Ejército Zapatista y las comunidades, este grupo indígena politizado, empieza a hablar con algunos jefes de comunidades indígenas que conocen acerca de la lucha armada (...) A la hora en que se les plantea la lucha armada, dicen: <<Bueno, si me van a enseñar a pelear y van a conseguir armas, sí que lo necesito>>. Es un interés muy práctico, muy inmediato, de sobrevivencia, el que permite ese primer contacto entre las comunidades indígenas y el grupo político-militar>>”⁵⁸.

Al hacer contacto con las comunidades indígenas, se logró un acuerdo tácito de ayuda mutua, basado en un pacto no escrito de convivencia y respeto. Con ello el EZLN empezó a adquirir rasgos indígenas:

“<<Nosotros les dábamos entrenamiento e instrucción militar a cambio de que nos ayudaran a transportar los alimentos o que nos vendieran maíz, frijol, arroz, azúcar, pilas, cosas que necesitábamos (...) Se da una especie de relación de intercambio en la que también empieza a haber un intercambio político y cultural (...) Los indígenas de ese grupo intermedio platican con sus familias, indígenas también, tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, y estas familias deciden enviar a sus hijos más jóvenes a la montaña a hacerse guerrilleros. Ahí ya tenemos ese grupo político-militar con el ingrediente indígena adentro>>”⁵⁹.

Con la integración de jóvenes indígenas entusiasmados con la nueva propuesta, se dio un crecimiento aún moderado, pero importante para el movimiento. El EZLN empezó a ser parte de las comunidades. Y también por esto se planteó la necesidad de aprender las lenguas indígenas, si en verdad deseaba partir de la realidad del destinatario. Entró a un proceso, más que de enseñanza, de aprendizaje:

“<<El resultado es que no estábamos hablando con un grupo indígena que estaba esperando un salvador, sino con un movimiento indígena de mucha tradición de lucha, con mucha experiencia, muy resistente, muy inteligente también, al que simplemente le servíamos de algo así como brazo armado (...) Nos damos cuenta de pronto de que hay una realidad para la que no estábamos preparados; descubrimos el mundo indígena, supimos que no era gente como cualquiera, que no nos estaban esperando, que no llegábamos a enseñarles todo lo que nos habíamos construido para cualquier sector>>”⁶⁰.

Aún así el EZLN seguía siendo una guerrilla que estaba en las montañas, a donde iban los jóvenes o regresaban a sus comunidades. Una guerrilla con toda una estructura

⁵⁸ Palabras del subcomandante *Marcos*, citadas en Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente *Marcos*, *Op. Cit.*, p. 127.

⁵⁹ *IBID*, p. 129.

⁶⁰ *IBID*, p. 130.

organizativa política y militar externa, y algunas veces fuera de la realidad autóctona, sobre todo en cuanto a la organización y la toma de decisiones. Pero los indígenas zapatistas comenzaron a generar productos nuevos.

3.2.4 1988-1992: el apropiamiento.

Al enfrentarse a ese mundo autóctono nuevo, frente al cual no se tenían respuestas, el EZLN dejó de ser, en esta acción comunicativa, el educador o maestro. Y algo más que eso, al ser apropiado por los indígenas, se hizo él mismo emisor y receptor del proceso, creando un espacio de interacción dialógico y simétrico, basado en la retroalimentación:

“<<Y ahí se empieza a dar el proceso de transformación del EZLN, de un ejército de vanguardia revolucionaria a un ejército de las comunidades indígenas, un ejército que es parte de un movimiento indígena de resistencia, dentro de otras formas de lucha>>”. “<<Pasa a ser un elemento más dentro de toda esa resistencia (...) y es subordinado a las comunidades. Las comunidades se lo apropian y lo hacen suyo, lo colocan bajo su férula>>”⁶¹.

De la revolución del proletariado, del reparto de la riqueza o los medios de producción, comenzó a hablarse de crear espacios de democracia, libertad y dignidad para el ser humano, acordes con la *sabiduría india*. Se asumieron formas propias del indígena, como su organización comunitaria y la toma de decisiones colectiva.

De hecho, las premisas éticas del EZLN dadas a conocer después del levantamiento armado, mostraron ese profundo enriquecimiento de la cultura indígena al movimiento: el *sentido de comunitariedad*, el *mandar obedeciendo*, el *para todos todo* y *un mundo en el que quepan muchos mundos*.

Respecto a la *comunitariedad*, aunque este tema ya se ha ido tratando con anterioridad, es necesario recalcar que una de las principales características del zapatismo, desde el grueso de sus comunidades, fue –y es– el amplio *sentido comunitario*, su ser colectivo, presente en la *sabiduría india*. Sólo a través de él se antepone al individualismo (no a la individualidad) la comunidad y el bien común, elementos

⁶¹ *IBID*, pp. 131 y 132 respectivamente.

inherentes a la comunicación humana. Por eso, en su encuentro con la cultura indígena, el EZLN se colectivizó, no sólo por la entrada masiva de indígenas, sino sobre todo, por el *sentido comunitario* en el ejercicio constante del bien común, en la igualdad y la inclusión, de las comunidades.

Por su parte, el *mandar obedeciendo* -o *el poder como servicio*-, fundamental para el entendimiento de la democracia y la soberanía popular, fue -y es- otro de los principios rectores en las comunidades zapatistas. En él se articularon el principio de la asamblea, el “acuerdo” (la palabra común), la tolerancia, la inclusión y la libertad, con el de la *comunitariedad*. A través de estos mecanismos, el representante de la comunidad fue el principal servidor de ella, su voz y reflejo, pues en el *mandar obedeciendo*, el *poder* no es absoluto ni autoritario, sino comunitario e incluyente. Deja de servir a una persona e interés particular, para ejecutarse desde el bien común, la libertad, lo justo y la igualdad.

Finalmente, el *para todos todo y un mundo en el que quepan muchos mundos* de los indígenas zapatistas, se convirtieron en un baluarte de la justicia y la igualdad social. En ellos se condensaba la lucha contra la exclusión, la marginación y la ignominia contra todos aquellos sectores empobrecidos, inconformes y diferentes. Por eso la identidad del EZLN podía ser particular, colectiva y global, porque partía de la inclusión y la igualdad en la diferencia y la libertad.

Así, de 1988 a 1990, dada también la agudización de los problemas económicos, agrícolas, sociales y políticos que, desde la perspectiva de miles de indígenas, hicieron insuficientes los caminos de lucha pacíficos y la organización militar en la autodefensa, el EZLN creció considerablemente, pasando de 80 combatientes a 1,300, además de las bases de apoyo y simpatizantes, incluidos poblados enteros, parajes, cañadas o regiones. Para 1992 eran cerca de 12,000. Se retira la idea de la autodefensa y se perfila la opción

de la lucha armada como instrumento de cambio social. El fraude electoral de 1988, las reformas al artículo 27 constitucional y la aprobación del TLC, influyeron en este sentido.

Desde el punto de vista militar, a raíz de este apropiamiento comenzó a organizarse formalmente el EZLN, como un ejército popular preparado para combatir y servir paralelamente a las comunidades. Entonces, se promovieron talleres productivos de costura, sanidad, capacitación, educación, carpintería, etc., pero desde una perspectiva de economía de guerra: costura para hacer uniformes; carpintería para producir cajas, lanzas, arcos, flechas; escuelas de enfermería para el servicio sanitario; maestros de alfabetización, historia, planteamientos políticos, manifiestos, etc.; y proyectos de participación y cooperativas comunitarias para obtener ingresos.

En 1989, el EZLN abandonó sus campamentos para integrarse a las comunidades o sus alrededores, cubriendo zonas estratégicas de los municipios de Las Margaritas, Altamirano, Ocosingo y Los Altos. Era necesaria la comunicación interpersonal-
inculturada- para su crecimiento. Y su empleo fue efectivo.

3.2.5 1992-1993: la organización y preparación para la guerra.

La última etapa se dio de 1992 a 1993, y se definió por ser un periodo de decisiones y organización colectivas ante la preparación de la futura guerra, que partió del proceder de las comunidades indígenas, como resultado de un proceso comunicativo interpersonal e inculturado.

La propuesta del levantamiento armado comenzó a discutirse en 1992. Al año siguiente, los principales cuadros del EZLN organizaron una consulta en cerca de 500 comunidades de las cuatro etnias (tzotzil, tzeltal, chol y tojolabal), en Los Altos, el Norte y la Selva Lacandona. En ella participaron no solamente los hombres o las autoridades de la comunidad, sino también las mujeres y los niños. Se hizo una especie de referéndum por medio de actas, por sufragio unipersonal, y después se procedió al conteo: “<<esta

guerra la votaron democráticamente, no fue decisión del Comité sino que los Comités pasaron a preguntar a cada hombre, a cada mujer, a cada niño si ya era tiempo de empezar la guerra o no>>⁶². Aunque la decisión no fue total, más de la mitad de los poblados y comunidades votaron a favor del levantamiento, por lo que fue suficiente⁶³.

En enero de 1993 se dio otro acontecimiento histórico que refrendó la apropiación del EZLN por parte de los poblados indígenas, al crear el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI-Comandancia General del EZLN), como órgano máximo de decisiones. Es decir, la organización político-militar cedió su lugar a un mecanismo de toma de decisiones democrático en el que las comunidades –la mayor parte de la organización- decidieron el camino a seguir. El CCRI refrendó los resultados de la consulta.

De hecho, los grados de participación (ver anexo) en la organización eran –y son- muchos, pero en todos estaban implicados los indígenas. De alguna forma, la estructura militar del EZLN, al ser apropiada por los indígenas, adquirió rasgos comunes a su organización comunitaria cotidiana, llevando al grupo a una nueva manera de vivir sus relaciones de “mando” y de “poder”. Era la misma estructura seguida por los indígenas desde siglos anteriores, pero especialmente desde su proceso de organización sociopolítica iniciado en la década de los setenta.

La función principal de los miembros del Comité era la de ser *“los encargados de recoger el sentir general, las decisiones de las comunidades y transmitir las en forma de órdenes al mando superior de los insurgentes”*⁶⁴. Es decir, eran la voz de las comunidades indígenas, que de alguna forma se hicieron escuchar antes de la creación del CCRI, al

⁶² Palabras del subcomandante *Marcos*, citadas en una entrevista realizada por Blanche Petrich y Elio Henríquez, “Ellos dijeron la muerte es nuestra; ahora decidimos cómo tomarla”, publicada en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, 6 de febrero de 1994, p. 6.

⁶³ Se desconoce la cifra exacta de las personas que votaron y del porcentaje de aquellas que optaron por el sí a la guerra. Respecto al segundo punto, los especialistas manejan cifras disímiles, pero todos coinciden en que el porcentaje no fue arriba del 60%. Esto indica que pese a las diferencias al interior de las comunidades, la decisión fue respaldada, de manera activa o pasiva (al menos con el silencio), por éstas.

⁶⁴ Guiomar Rovira, *Op. Cit.*, p. 99.

apropiarse del EZLN. Por eso el Comité, más que ser un grupo de indígenas con autoridad y “poder” personal, era el portavoz y reflejo de las asambleas regionales, zonales y locales. Las estructuras sólo llevaban el mandato de las comunidades, ejercido a través de las asambleas y el voto libre, directo y democrático:

“<<Los compañeros que son nombrados delegados están nombrados por cuatro grupos de comités clandestinos revolucionarios indígenas, que controlan cuatro etnias principalmente. Son ellos los que mandan y a su vez tienen que preguntarles a las distintas regiones; las regiones tienen que preguntarles a los poblados; en los poblados se reúnen los hombres, las mujeres y los niños, y deciden, según la información que tienen, qué camino van a seguir (...) Luego viene el camino inverso: los pobladores les dicen a sus encargados de comunidad que vayan a la reunión regional; éstos les dicen a los que se reúnen en regional; la regional le dice al Comité Clandestino de esa etnia y ése le dice a su delegado cuál es la respuesta>>”⁶⁵.

Lo mismo sucedió con la jerarquía militar, es decir, con el ejército propiamente dicho, con sus armas y su vida en cuarteles o en las comunidades como guerrilla, con una estructura similar a la de cualquier ejército. Aunque su mando superior era el subcomandante insurgente *Marcos*, en este sentido la participación se distinguía en tres niveles, adaptados a la realidad indígena: los insurgentes, los milicianos y las bases de apoyo. Y en todos ellos participaban las mujeres.

Los insurgentes eran los soldados regulares preparados y destinados a asumir la vida militar en todos los aspectos. Los milicianos, por su parte, eran las reservas movilizables en el seno de las comunidades, por lo que recibían instrucción armada y si era necesario se incorporaban a las tropas insurgentes. Vivían en sus comunidades y asistían por turnos con una regularidad determinada a ejercer prácticas militares bajo el mando de los soldados regulares, para luego regresar a sus casas. Precisamente por estas características, formaban el grueso de las tropas zapatistas.

Las bases de apoyo, por último, eran un amplio grupo formado por la población civil desarmada de las comunidades que se adherían y apoyaban al movimiento, sobre todo

⁶⁵ Palabras del subcomandante *Marcos*, en su informe acerca de las negociaciones con el gobierno federal en la Catedral de San Cristóbal de las Casas, 24 de febrero de 1994 (ELZN, *EZLN, documentos y comunicados I*, p. 169).

con víveres, comunicación y otros recursos materiales. Es decir, no estaban destinadas a ejercer acción militarmente, pero sí participaban en el EZLN, por lo que debían cumplir con los trabajos de la organización, estar informadas, organizadas y asistir a las asambleas.

En estos tres niveles, así como en el del CCRI, se sumaban los simpatizantes, quienes coincidían con las razones y los objetivos de la lucha zapatista, pero por circunstancias diversas no participaban de su estructura.

Finalmente, en marzo de 1993, un año después de aprobadas las leyes revolucionarias, las mujeres zapatistas dieron un aporte único al movimiento (el primer levantamiento indígena interno, según Marcos), declarando la existencia de la Ley Revolucionaria de las Mujeres⁶⁶, donde demandaron el respeto a sus derechos humanos y la recuperación de su dignidad como personas, dentro del propio EZLN: derecho a la participación activa en el movimiento, a trabajar y recibir un salario (justo), a decidir el número de hijos, a participar en la comunidad y tener cargos de dirección o mandos militares, a recibir atención primaria en salud y alimentación, derecho a la educación, a elegir la pareja, a la no violencia y el maltrato, al respeto y a gozar de todos los derechos y obligaciones de las leyes y reglamentos revolucionarios. Esta ley no sólo fue aprobada, lo cual significó un gran avance libertario, sino que también empezó a ponerse en práctica, como el derecho a usar métodos anticonceptivos, a la soltería, a escoger libremente la pareja y a participar en la toma de decisiones y en los mandos medios y altos del grupo armado. “<<El primer alzamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas. No hubo bajas y ganaron>>”⁶⁷.

La participación activa de las mujeres indígenas en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, desde su formación hasta después de 1994, modificó la estructura

⁶⁶ Para ver la Ley Revolucionaria de las Mujeres del EZLN, hágase referencia a Guiomar Rovira, *Op. Cit.*, pp. 150 y 151.

⁶⁷ Palabras del subcomandante *Marcos*, citadas en *IBID*, p. 153.

social de las comunidades y la autoconcepción de éstas acerca de su papel femenino en la cotidianidad y la lucha revolucionaria, tomando en cuenta que eran casi la tercera parte del EZLN, sobre todo en las tropas insurgentes y las bases de apoyo.

El movimiento zapatista generó una revolución social “femenina” al interior de las comunidades, que después de su aparición pública fue retomada como ejemplo y bandera de lucha por otras mujeres campesinas, indígenas, amas de casa, estudiantes, profesionistas, trabajadoras sexuales, etc., nacional e internacionalmente. En el transcurso de interacción misma que llevó a la apropiación del EZLN, el movimiento indígena se enriqueció, como resultado del diálogo y la retroalimentación, impulsando nuevos procesos revolucionarios e identidades sociales, dentro de las comunidades indígenas.

Las mujeres zapatistas tomaron conciencia de sus derechos humanos y de su capacidad física e intelectual para la vida y la organización comunitaria, más allá de su papel tradicional (madres y amas de casa): “<<Antes, cuando no estaba la organización, la verdad es que no nos dejaban participar nunca a las mujeres (...) sólo los hombres pueden participar. Pero desde que se levantaron los zapatistas como que ya cambio bastante>>”⁶⁸. De esta forma, entraron en un proceso de liberación, que sin duda alguna se enfrentó a serios obstáculos socioculturales aún dentro del EZLN, antes y después del levantamiento armado.

El 28 de diciembre de 1993 comenzó la movilización del EZLN en Las Cañadas. Desde la decisión de ir a la guerra hasta el 31 de diciembre, muchas fueron las comunidades y los indígenas que con sus recursos o el silencio apoyaron la aparición pública del EZLN, así como lo hicieron desde su gestación y consolidación:

“El EZLN fue adentrándose en los pueblos de la selva de esta manera, a partir de la célula familiar, penetrándola y asegurando, en la complicidad comunitaria, el silencio y la involucración de nuevos miembros. Eran los tiempos de la

⁶⁸ Palabras de Lorenza, indígena de las bases de apoyo zapatistas, citadas en *IBID*, p. 217.

*clandestinidad. Una clandestinidad que alimentó las filas del EZLN durante diez años (...) Un silencio del que todos, los partidarios y no partidarios de la lucha armada, son cómplices. Hombres, mujeres y niños callaron y permitieron el estallido del 1 de enero de 1994. Visto así, toda la población (...) estaba implicada*⁶⁹.

Y esto sólo es posible, al menos en las comunidades indígenas, cuando hay un proceso comunicativo de interacción inculturada, dialógica, simétrica, libre, comunitaria y comprometida integralmente, a través del reconocimiento al valor y la dignidad del otro.

3.3 De movimiento indígena a nuevas identidades sociales.

Con la interacción del EZLN y las comunidades se reconstituyó la identidad indígena a través de la identidad cultural, como un ente colectivo de pluralidades en la igualdad, que tuvo su origen en la migración indígena, pero que aportó nuevas características con este encuentro. El hecho significó una revolución de las costumbres y las formas tradicionales, conservadoras y arcaicas, en las comunidades indígenas chiapanecas (aunque no en su totalidad). Por ejemplo, el acceso a recursos técnicos, la prohibición del alcohol, de la tala de árboles, de la cacería de animales salvajes y del cultivo, consumo y tráfico de drogas, la protección a los bosques, la utilización del “referéndum” o “plebiscito”, la desaparición de la prostitución, el desempleo y la mendicidad, y el mismo caso de los derechos humanos de las mujeres (además de la Ley Revolucionaria), como el derecho a ejercer el divorcio y el uso del condón, entre otros. Con la apropiación indígena del EZLN por el empleo de la comunicación intercultural, se dieron nuevas formas de entender y concebir el mundo, desde la óptica de la liberación y el respeto a su cualidad de seres humanos.

Sin embargo, el EZLN también fue producto de un proceso revolucionario anterior, iniciado siglos y décadas atrás, presente en las luchas autóctonas libertarias en contra de la injusticia y el oprobio. Fue eco, producto y potencia de un movimiento indígena más amplio, paralelo y anterior él.

⁶⁹ *IBD*, p. 92.

Y aunque el EZLN nació como un movimiento indígena, campesino y rural⁷⁰, con su propia dinámica y sentido, social e históricamente se conectó y constituyó como un movimiento social más amplio, al reflejar las identidades colectivas y abanderar ideologías y utopías comunes, al mismo tiempo de revitalizar las luchas y esfuerzos revolucionarios previos, más allá de los planteamientos o situaciones coyunturales que le dieron origen. Es decir, el EZLN, como movimiento, trascendió las coyunturas físicas y culturales étnicas, revelando ser parte de la lucha nacional libertaria y del proceso histórico en el cual ésta se había manifestado, aprendiendo de sus fracasos y logros, por lo que no pudo verse ni entenderse al margen de este proceso.

“El impacto planetario y la universalidad de este movimiento no puede comprenderse si se le reduce a la resistencia de algunas comunidades de Chiapas, o a otro sobresalto de la historia mexicana reciente, marcada por fuertes turbulencias, un signo más, quizá, del caos inminente. El zapatismo no supone un repliegue comunitario ni un nacionalismo cerrado. Articula experiencias de comunidades heterogéneas, divididas y abiertas; la democracia nacional y el proyecto de una sociedad de sujetos, individuales y colectivos, que se reconozcan y puedan respetarse en su diversidad”⁷¹.

Más que un ejército propiamente dicho, el EZLN fue –y es- un movimiento político nacional e internacional, porque en sus premisas y objetivos incorporó una manera distinta de hacer, conducir y vivir la *Política*, la recuperación de los derechos constitucionales y el empleo de nuevas y viejas formas de comunicación. Sus principales armas no fueron los fusiles, sino la utilización de la palabra y la imagen: “<<Lo decisivo en una guerra no es el enfrentamiento militar, sino la política que se pone en juego en ese enfrentamiento>>”⁷². Su incidencia y aportes no se redujeron –ni se reducen- al ámbito local, ni a las situaciones o problemáticas de un solo país.

⁷⁰ El hecho de ser un ejército “Zapatista”, lo empuja al ámbito rural y campesino, pero al utilizar los dos últimos adjetivos (“de Liberación Nacional”), su inclusión se amplia: “<<Por eso nuestro ejército es de Liberación Nacional. Por los indígenas luchamos. Pero no sólo por ellos>>” (Comunicado del CCRI en el 502 aniversario del descubrimiento de América, 12 de octubre de 1994, publicado en EZLN, *EZLN, documentos y comunicados II*, p. 102).

⁷¹ Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente *Marcos*, *Op. Cit.*, p. 22.

⁷² Palabras del subcomandante *Marcos*, en entrevista realizada por Blanche Petrich y Elio Henríquez, “No es hora de entregar las armas: *Marcos*”, publicada en *Op. Cit.*, p. 8.

3.3.1 La globalización y los altermundistas.

A pesar de que la rebelión zapatista estalló en México, y particularmente en el estado de Chiapas, sus condiciones y expectativas trascendieron las fronteras internacionales, constituyéndose como la vanguardia de una rebelión social contra la nueva estrategia global del neoliberalismo, sistema económico, político, cultural y social, que no contemplaba la participación de los pobres, los diferentes, los inconformes, los indígenas y campesinos:

“<<Todos somos los “rezagados” de un sistema político que crea unos cuantos supermillonarios y millones de superpobres, que logra unir la miseria económica y la miseria política, y cuyas labores de gobierno consisten sólo en la distribución masiva de la pobreza (...) a todos aquellos que no forman parte del “grupo dirigente” que se enriquece a costa de la venta de nuestra historia>>”⁷³.

“El neoliberalismo constituye una ofensiva global contra la vida y lo humano de alcance planetario: empobrecimiento, desempleo, desmantelamiento de los derechos sociales, privatización de bienes y servicios públicos, destrucción ecológica, desarticulación de organizaciones sociales, regimentación ideológica, atomización social y subsunción de todo lo humano a la lógica del dinero y del mercado forman parte de esa ofensiva que, en distintos ritmos y bajo formas diversas, todos padecemos (...) Hoy, para millones de personas en todo el mundo, el neoliberalismo es sinónimo de miseria, exclusión, despersonalización, despojo y muerte (...) En realidad, el neoliberalismo es la forma ideológica-discursiva adoptada por la reestructuración mundial de la dominación del capital en este fin de milenio (...) Un nuevo asalto contra el trabajo, la expulsión de millones de personas del mercado laboral, la apropiación a gran escala de bienes y recursos naturales, la internacionalización de la producción, la centralización planetaria del poder y de su ejercicio en un puñado de grandes corporaciones, el control supranacional de las telecomunicaciones y la reorganización transnacional del capital (...) Contra lo que señala el discurso neoliberal, la nueva fase de la mundialización del capital –parte de cuya génesis es ser global, planetario- no es ni homogénea ni armónica, sino desigual y jerárquica”⁷⁴.

La oposición zapatista al nuevo orden mundial luchaba –y lucha- contra las consecuencias excluyentes de la “modernización” económica y desafiaba la “inevitabilidad” del orden geopolítico, al proyectar una utopía revolucionaria más allá de los movimientos guerrilleros de Centroamérica, los “fracasos” del comunismo y la toma del

⁷³ Mensaje del CCRI-CG a la Convención Nacional Democrática, 31 de enero de 1995, en EZLN, *EZLN, documentos y comunicados II*, p. 206.

⁷⁴ EZLN, *Crónicas intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, México, 1996, pp. 39 y 40.

poder. Esta identidad global permitía la apropiación del movimiento desde diferentes problemáticas y culturas, pero con un mismo enemigo y objetivos comunes.

Además, con el Primer Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, el EZLN contribuyó en la gestación de una nueva forma de protesta mundial, del movimiento altermundista⁷⁵, al reunir y proponer la creación de nuevas redes de solidaridad y comunicación entre los seres humanos inconformes y las organizaciones independientes contra el neoliberalismo, es decir, una red de información alternativa y de resistencia internacional:

"<<una red de comunicación entre todas nuestras luchas y resistencias. Una red intercontinental de comunicación alternativa contra el neoliberalismo, una red intercontinental de comunicación alternativa por la humanidad (...) Esta red intercontinental de comunicación alternativa buscará tejer los canales para que la palabra camine todos los caminos que resisten. Esa red intercontinental de comunicación alternativa será el medio para que se comuniquen entre sí las distintas resistencias. Esta red internacional de comunicación alternativa no es una estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando central ni jerarquías. La red somos los todos los que nos hablamos y escuchamos>>"⁷⁶.

El EZLN combinaba la resistencia y la lucha de liberación con la afirmación de la identidad individual y colectiva, a través del reconocimiento de sí mismo y del otro. Por eso fue posible potenciar la comunicación global y la identificación de utopías y problemáticas comunes, desde el respeto por la igualdad y la diferencia.

3.3.2 Comunicación y uso alternativo de los medios.

Una de las más innovadoras características del Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue el uso de la comunicación y sus medios, a través de los cuales se dio a conocer y

⁷⁵ El encuentro se realizó en agosto de 1996, en la comunidad zapatista de La Realidad, Chiapas. El evento convocó a personas de diferentes nacionalidades, lo cual permitió la identificación de necesidades y alternativas de lucha contra el neoliberalismo, pero de manera organizada. El movimiento altermundista tuvo su primera aparición pública el 30 de noviembre de 1999, en la reunión de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en Seattle, Washington EUA, con una serie de protestas que dejaron en estado de sitio el lugar. Este movimiento se distingue por su protesta organizada en contra del tipo de globalización impulsada por el neoliberalismo, no por la globalización en sí, pues de hecho se nutre de la identidad y el encuentro global: "<<Somos internacionalistas hasta las raíces. No rechazamos una comunidad global. Sólo queremos que sea justa>>" (Palabras de una joven activista de California, citadas en Marc Cooper, "Retrato de los guerreros de Seattle. Queremos una comunidad global pero justa", publicada en *La Jornada*, Dir. Carmen Lira Saade, 16 de abril de 2000).

⁷⁶ Mensaje del CCRI en la Segunda Declaración de La Realidad por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, agosto de 1996, en EZLN, *EZLN, documentos y comunicados III*, p. 350.

globalizó su lucha. La palabra, el silencio, los símbolos, el encuentro (comunicación interpersonal) y el uso de los medios (Internet, fax, prensa y video), como herramientas políticas para ganar una guerra, más que sobre la violencia y el exterminio físico, sobre las imágenes y las ideas. La violencia armada fue utilizada como estrategia política, para plantear y denunciar situaciones sociales concretas. Aunque utilizó las armas para hacerse oír, su lenguaje fue muy diferente, ya que antepuso a ellas el recurso de la palabra y la imagen. Así, la presencia de las armas pasó a un segundo plano, detrás de la comunicación⁷⁷:

“<<No salimos a la guerra el primero de enero para matar o para que nos maten, nosotros salimos a la guerra para hacernos escuchar, en ese sentido es claro el pensamiento de los compañeros del Comité cuando dicen en su declaración el ‘ya basta’. No fue suicida ni aventurero porque tuvimos pocas bajas y nuestra capacidad militar esta intacta, y hasta creció>>”⁷⁸. “<<La violencia siempre va a ser inútil, pero uno no se da cuenta hasta que la ejerce o la padece>>”⁷⁹.

En la guerrilla zapatista, el silencio, la palabra creativa y los símbolos adquirieron un significado comunicativo trascendente al ser utilizados como estrategia política. Con un discurso poético, la palabra, el silencio y el símbolo zapatistas alcanzaron un claro propósito cognoscitivo (imaginar, decir, hablar, escribir), que compartido o puesto en común invitó a la reflexión y el actuar de los partícipes en el acto comunicativo. Una guerra por y desde la palabra (y los símbolos):

“<<Las palabras no matan, pero pueden ser más letales que las bombas. A la palabra, y no las armas de los zapatistas, es a lo que le teme el gobierno>>”⁸⁰. “<<La flor de la palabra no muere, aunque en silencio caminen nuestros pasos. En silencio se siembra la palabra. Para que florezca a gritos se calla. La palabra se hace soldado,

⁷⁷ En esta estrategia radicó y radica una parte importante del apoyo al EZLN por parte de algunas personas y organizaciones sociales independientes, quienes no veían en el uso de la violencia una opción de cambio libertario, pero sí compartían las causas y demandas del movimiento zapatista.

⁷⁸ Palabras del subcomandante *Marcos*, en entrevista realizada por Blanche Petrich y Elio Henríquez, “No es hora de entregar las armas: *Marcos*”, publicada en *Op. Cit.*, p. 8.

⁷⁹ Palabras del subcomandante *Marcos*, citadas en Romeo Pardo Pacheco, “El movimiento zapatista de liberación nacional en la opinión pública”, en Guillermo Michel y Fabiola Escárzaga (coord.), *Sobre la marcha*, México, 2001, p. 148 (Las palabras citadas fueron tomadas de la entrevista de Julio Scherer realizada al subcomandante *Marcos*, “Scherer con *Marcos*: la entrevista insólita”, televisada el 11 de marzo de 2001).

⁸⁰ Palabras del subcomandante *Marcos* (como responsable del departamento de Prensa y Propaganda del EZLN), “Factores “verde olivo” motivaron mi ausencia”, 11 de mayo de 1995, en EZLN, *EZLN, documentos y comunicados II*, p. 336.

*para no morirse en el olvido. Para vivir se muere la palabra, sembrada para siempre en el vientre del mundo>>*⁸¹.

Más que viejos discursos, el EZLN creó un nuevo lenguaje; dio un nuevo significado a la palabra y los símbolos, desde la razón y la *sabiduría indígena*:

*“<<No inventar un nuevo lenguaje, sino resemantizar o darle un nuevo significante, y un nuevo significado a la palabra en la política, y sobre todo a la historia en la política. Y para eso recurre a lo viejo, a la tradición histórica de los indígenas, a su tradición cultural para encontrar viejos personajes, viejas ideas, y en confrontación con las nuevas, ir construyendo este nuevo lenguaje zapatista>>*⁸².

En su palabra, el silencio y sus símbolos (como el de utilizar rifles de madera con un moño blanco, la bandera nacional o las historias y personajes de los escritos del subcomandante *Marcos*), emisor y perceptor se encontraron en un *entre* o *esfera común*, fruto de la empatía. Con ello se dio la construcción de un nuevo lenguaje, mientras la organización y el apoyo se ampliaron.

Sin embargo, a la palabra debe sumarse el encuentro, forma más pura de comunicación humana. Con las relaciones interpersonales de los zapatistas con el mundo exterior, sea éste individuos, organizaciones o *sociedad civil*, el EZLN amplió sus lazos de solidaridad y de comunión. Caravanas, encuentros nacionales e internacionales, visitas, consultas, eventos, etc., dieron soporte a la comunicación interpersonal, de una manera un tanto más creativa:

*“<<Algo que me fascinó de los zapatistas es que cuando se dieron cuenta de que los medios no les darían espacio para difundir sus propuestas, salvo un par de periódicos, ellos se las ingeniaron con maneras alternativas de hacerse oír, de difundir su pensamiento, como la visita de los 1111 y con los cinco mil zapatistas que se movilizaron para la consulta; ellos, al recorrer el país, crearon un debate público, de una manera muy diferente, sin confiar en la idea burguesa de que lo público es lo que aparece en los medios de comunicación>>*⁸³.

⁸¹ Comunicado del CCRI, “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, 1 de enero de 1996, en EZLN, *EZLN, documentos y comunicados III*, p. 89.

⁸² Palabras del subcomandante *Marcos*, citadas en Yvon Le Bot y Subcomandante insurgente *Marcos*, *Op. Cit.*, p. 301.

⁸³ Palabras de un economista alemán, citadas en Marta Durán, “El eco del zapatismo en el extranjero”, en Guillermo Michel y Fabiola Escárzaga, *Op. Cit.*, p. 224.

Con la comunicación interpersonal, el encuentro se convirtió en un proceso de compartimiento mutuo y de construcción de identidades colectivas, desde el diálogo directo, sin ambigüedades. En su empleo, el EZLN no sólo se dio a conocer, sino que también amplió y reforzó las identidades sociales en torno a su lucha.

Por su parte, el uso alternativo de los medios de comunicación le permitieron al EZLN darse a conocer, legitimarse, prevalecer sin el exterminio y ampliar la solidaridad a su causa. De hecho, su estrategia de comunicación social permitió que unos meses después de su levantamiento, un gran número de sectores sociales comprendieran sus motivos de lucha, a través de la difusión de su palabra, aunque no avalaran la opción de la vía armada. Uso el fax para declararle la guerra al gobierno y la comunicación satelital para dar a conocer sus pronunciamientos y mensajes:

“Su capacidad de comunicación mediática es una herramienta de lucha fundamental, mientras que sus manifiestos y sus armas son los medios para crear un acontecimiento del que merezca la pena informar (...) Las nuevas tecnologías de comunicación son fundamentales para la existencia [del EZLN]: son su infraestructura organizativa”⁸⁴. “Ésta fue la clave del éxito de los zapatistas. No que sabotearan deliberadamente la economía. Pero estaban protegidos de la represión abierta por su conexión permanente con los medios de comunicación”⁸⁵. “<<En el nuevo orden mundial donde la información es el bien más valioso, esa misma información puede ser mucho más poderosa que las balas>>”⁸⁶.

Independientemente del tratamiento noticioso del levantamiento armado en los medios de comunicación masiva (televisión, radio y prensa escrita), el fax, el Internet, el periódico y el video, fueron las principales herramientas o canales comunicativos del EZLN, en este sentido. Y aunque los zapatistas luchaban contra la globalización neoliberal, en cuyo interior se creaban –y crean- contradicciones y espacios de movilidad social independientes, utilizaron los mismos medios que ésta les proporcionó, pues la trascendencia social de ellos radica en los objetivos que con su uso se persigan.

⁸⁴ Manuel Castells, *La era de la información*, Tomo II “El poder de la identidad”, México, 1999, p. 130.

⁸⁵ *IBID*, p. 104.

⁸⁶ *IBID*, p. 103. El autor cita a Martínez Torres, 1996, p. 5. No se ofrecen más datos al respecto.

El uso de estos medios influyó considerablemente en la sobrevivencia de los zapatistas y, paralelamente a su palabra, silencio, símbolos y encuentros, en la apropiación de sus causas y el reconocimiento a su lucha, por parte de amplios sectores sociales, nacionales e internacionales. Como con el uso extenso de Internet, que permitió a los zapatistas difundir información por todo el mundo al instante y establecer una red de grupos de apoyo solidarios desde 1994:

“El éxito de los zapatistas se debió en gran medida a su estrategia de comunicación, hasta el punto de que cabe denominarlos la primera guerrilla informacional. Crearon un suceso en los medios de comunicación para difundir su mensaje, mientras trataban desesperadamente de no verse arrastrados a una guerra sangrienta (...) Los zapatistas utilizaron las armas para hacer una declaración, luego explotaron la posibilidad de su sacrificio ante los medios de comunicación mundiales para obligar a la negociación y presentar un número de demandas razonables (...) La habilidad de los zapatistas para comunicarse con el mundo y la sociedad mexicana, y para cautivar la imaginación del pueblo y de los intelectuales, impulsó a un grupo insurgente local y débil a la primera fila de la política mundial (...) En esta estrategia fue esencial el uso que hicieron los zapatistas de las telecomunicaciones, los videos y la comunicación a través del ordenador, tanto para difundir sus demandas desde Chiapas al mundo (aunque probablemente no se transmitieron desde la selva), como para organizar una red mundial de grupos de solidaridad que cercaron literalmente las intenciones represivas del gobierno mexicano”⁸⁷.

El EZLN recuperó y dinamizó las formas de comunicación entre los indígenas (en cuyo aporte también se encuentra la Diócesis de San Cristóbal), las cuales después del levantamiento armado se convirtieron en su principal estrategia y arma política, impactando, más allá de su geografía específica y su cultura, a individuos, organizaciones, grupos, etc., en todo el mundo, en quienes encontraron oído y apoyo a su lucha, generando una forma alternativa de comunicación, respecto a la incomunicación dominante.

⁸⁷ *IBID*, pp. 101 y 102.

CONCLUSIONES.

El análisis de la comunicación debe enfocarse más allá del estudio de los medios, e incluir la relación de aquélla con las Ciencias Sociales. Es decir, concebir a la comunicación, como un proceso presente en la *vida cotidiana* de una persona, cultura o pueblo, en su historia y sus transformaciones sociales; como un componente esencial de la humanidad y su desarrollo. A partir de esta comprensión es posible entender el fenómeno de incomunicación presente hoy día, ligado a las estructuras sociales y a la sociedad en general. El sistema social genera incomunicación, y a través de la incomunicación se genera la enajenación y manipulación de los seres humanos, llegando al grado de pretender sustituir a la comunicación por simple información o difusión, y reduciéndola a los medios, la propaganda y la publicidad, que tan sólo son un componente más del complejo proceso comunicativo.

Sin embargo, la historia misma ofrece caminos distintos a la incomunicación, como parte de los vacíos y contradicciones al interior del propio sistema, en los cuales la comunicación dialógica, simétrica y libre se hace presente. Ello no significa su realización plena, pero marca momentos en los cuales se le hace visible y camina hacia la utopía, pues lo realmente significativo en ésta, sobre todo cuando parece ser imposible, son los pasos que se dan para llegar a ella, de tal forma que cuando se voltea hacia atrás a ver el camino, una parte muy significativa de él ya ha sido recorrida.

De ahí la presencia de los movimientos sociales libertarios, en donde se manifiestan estos pequeños momentos, generados a partir de la *vida cotidiana* y las particularidades, hasta convertirse en fenómenos revolucionarios e históricos, como el caso del zapatismo, que influyen en las formas de comunicación de un pueblo, una

nación, un continente o el mundo entero, en la perspectiva de la liberación, y en las maneras de relacionarse y concebir el universo, y al individuo y la comunidad en él.

Con todo, no existe auténtica comunicación sin diálogo, reciprocidad y libertad. Sobre estos ejes éticos deben estar sustentadas las relaciones humanas, hasta convertirse en una *praxis* comunicativa hacia la liberación, pues sin una comunicación con tales características es imposible siquiera la búsqueda de la liberación humana. Sin comunicación no hay liberación, y sin liberación no se produce la auténtica comunicación, sobre relaciones dialógicas, simétricas y libres, donde los sujetos aprenden a conocerse y reconocerse a sí mismos y al otro.

Pero tampoco existe la comunicación (o incomunicación) sin sociedad, pues ambos son elementos interdependientes uno de otro. La comunicación es la base de las estructuras sociales, aquella que las cohesiona, mantiene y reproduce, pero sin sociedad no hay comunicación, pues ésta existe ahí donde dos o más seres humanos materializan su necesidad de relacionarse con otro, hasta perseguir intereses comunes.

Aún más estrecha es la relación entre comunicación y comunidad, pues en ésta la comunicación adquiere sentido al vincular el ámbito de los intereses individuales con los de conjunto, hasta crear un ente común a todos, un poner en común, basado en la reciprocidad, la igualdad y el respeto.

El resaltar la importancia de la comunicación desde el ámbito de la *vida cotidiana*, lleva al análisis profundo de la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa. En estos tres niveles comunicativos, además del intrapersonal que no es parte del objeto de estudio, se manifiesta la *vida cotidiana* desde la relación entre personas y culturas, así como las formas propias, nuevas y diferentes, de expresión de un pueblo, a modo de alternativa ante la incomunicación generada por el sistema dominante, pero siempre y cuando se sitúen sobre relaciones dialógicas, simétricas y libres.

En el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, bajo el obispado de Samuel Ruiz García, la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, fueron los elementos comunicativos y pedagógicos de su actuar. Gracias a la ejercitación de estos tres niveles, producto de un proceso de *conversión* personal y colectiva en el que fungieron un papel sobresaliente la realidad de pobreza y opresión del indígena y la riqueza cultural de la *sabiduría india*, se generó un proceso de comunicación basado, con sus limitantes y fallas, en la búsqueda de relaciones dialógicas, simétricas y libres, bajo el anhelo del establecimiento de una iglesia autóctona y de la liberación, a partir del actuar concreto e histórico del cristiano y por un cambio en las relaciones sociales. El indígena dejó de ser un ente pasivo de la evangelización, y se convirtió en el sujeto activo de la comunicación, hacedor de su propia historia, mientras los evangelizadores comenzaron a ser evangelizados.

Por medio de la comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa, la Diócesis de San Cristóbal, desde sus sacerdotes, religiosos(as) y seminaristas, entró en una dinámica de incorporación humilde y comprometida, que la llevó a una interacción fructífera a partir de la cual el indígena dejó de ser considerado –muchas veces por él mismo– un simple receptor u objeto pasivo, y se transformó en el elemento vital del trabajo pastoral de la Diócesis y de sus comunidades indígenas, al enriquecer también, en un encuentro dialógico, su *sabiduría india*.

Estos canales de comunicación y participación diocesana, en cuyos elementos resaltaron la intervención activa del indígena y la necesidad de impulsar espacios de concientización social acordes a la evangelización inculturada y liberadora, partiendo del impulso a la identidad, produjeron una toma de conciencia y una posterior organización sociopolítica y religiosa para obtener bienes o servicios comunitarios. De hecho, muchos de sus cuadros o ministros ordenados y laicales, sobre todo catequistas y diáconos, se

constituyeron en los pilares del proceso sociopolítico de la región, especialmente después del Congreso Indígena de 1974 y con la formación de la *Quiptic Ta Lecubtesel*. A lo largo de todos los momentos históricos estuvo presente el trabajo y apoyo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, más que desde la coordinación o las “cúpulas”, desde la *vida cotidiana* de las comunidades indígenas.

Además, en el trabajo pastoral de la diócesis sancristobalense, se generaron e impulsaron medios y redes de comunicación popular-alternativa, con un alto grado de reconocimiento a la comunicación indígena, pero sin dejar de lado nuevos o viejos métodos externos (también del *pueblo*), en un encuentro intercultural. De todos ellos sobresalieron la utilización de la palabra, el silencio y los símbolos, así como medios de comunicación sonora, el encuentro y formas organizativas horizontales y comunitarias.

Y es en este proceso comunicativo y organizativo, en confluencia con otros factores económicos, sociales, culturales y políticos, donde surge y se consolida el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pasando de ser un ejército minoritario, aislado e inmerso en los ideales de la búsqueda del *poder* por medio de la revolución socialista y proletaria, a un ejército mayoritariamente indígena, en, para y desde las comunidades, impregnado de la cultura autóctona y en una lucha de mayores proporciones donde se incluyen la búsqueda de la justicia, la democracia, la libertad y la igualdad para todos, es decir, un mundo distinto.

Por eso, después de su aparición pública en enero de 1994, la guerrilla zapatista, variando las características de las anteriores, tomó como su principal estrategia y arma política a la comunicación y los medios, factor que expandió su identidad y lucha a un ámbito más amplio, fuera de su geografía específica, al constituirse como la vanguardia de nuevas identidades sociales y diferentes métodos y objetivos de lucha. No podría

entenderse al zapatismo sin la comunicación y las comunidades indígenas, y dentro de ambos, sin el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Este encuentro, a veces casual, a veces fortuito, y otras veces premeditado, tuvo como eje ideológico la búsqueda de liberación humana. Un eje que se vio impregnado de todo un trabajo pastoral y político iniciado por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y, en su confluencia, retomado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Proceso de más de cuarenta años, donde se palpó –y se palpa- la relación intrínseca, desde la *praxis* cotidiana e indígena, entre *Pastoral* y *Política*, entre el trabajo de la diócesis sancristobalense y el del Ejército Zapatista, en un ambiente comunicativo propio y específico, que transformó la vida interna de las comunidades, de la Iglesia y de muchas de las organizaciones sociales producto de éste y otros encuentros. Impactando incluso más allá de sus propias esferas e individuos.

Confluencia, sí, pero como parte de un todo complejo. De un todo que partió de un momento previo de afluencia, es decir, de dos historias y caminos distintos, aún contextual y geográficamente, por principio. Afluencia también entre dos tipos de proyectos, con objetivos generales comunes, pero con métodos y herramientas distintos: un proyecto que iba de lo religioso a lo político, y otro netamente político-militar; uno con un trabajo previo a la llegada posterior de otro, algunos años después.

Y, sin embargo, el encuentro en un mismo sentido. Confluencia provocada por la relación directa de personas, grupos y trabajos conjuntos concretizados en la historia (Diócesis-FLN), aunque no de todos y no siempre mostrando los planes verdaderos. Confluencia causada también por la riqueza de la cultura y la *sabiduría india*, donde se exaltan valores humanos, comunitarios y comprometidos, en la unidad fe-vida. Confluencia debido a los múltiples factores políticos, económicos y sociales causantes de la opción por la lucha armada. Confluencia por una teología *radical, subversiva* y

revolucionaria, desde diferentes ángulos, interpretaciones y acontecimientos. Pero confluencia, además y de manera importante, por un trabajo de concientización y organización religiosa, política y social, en cuyo papel sobresale el actuar de la diócesis sancristobalense, de descubrimiento del valor integral del indígena y de su trascendencia activa para la búsqueda de su liberación. De mejores condiciones de vida material y humana, de un ser colectivo distinto, en la práctica, nunca plena ni totalizante, de una comunicación interpersonal, intercultural y popular-alternativa dialógica, simétrica y libre, desde la *vida cotidiana*.

Confluencia entre *Pastoral* y *Política*, que dados sus diversos factores, recayó en influencia para el surgimiento, formación y consolidación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, hasta su apropiación indígena, las diferencias y rupturas internas respecto al trabajo pastoral de la Diócesis, y su posterior levantamiento.

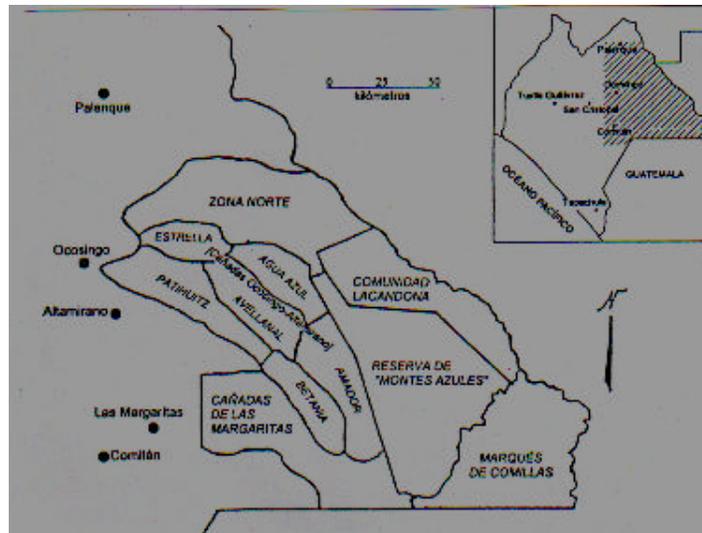
“<<... ¿El levantamiento de 1994? Nuestra responsabilidad es indirecta y si es culpa, yo diría “feliz culpa” de la Iglesia>>”.
Anónimo (Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000*, p. 111).

ANEXO.

Regiones de Chiapas



Subregiones de la Selva Lacandona



Las diócesis de Chiapas



La Diócesis de San Cristóbal de las Casas



Chol: Catazajá, La Libertad, Palenque, Sabanilla, Salto de Agua, Tila y Tumbalá.

Sur: Amatenango del Valle, Las Rosas, Nicolás Ruiz, Socoltenango, Teocisca y Venustiano Carranza.

Sureste: Comitán, Chicomuselo, Frontera Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, La Trinitaria y Tzimol.

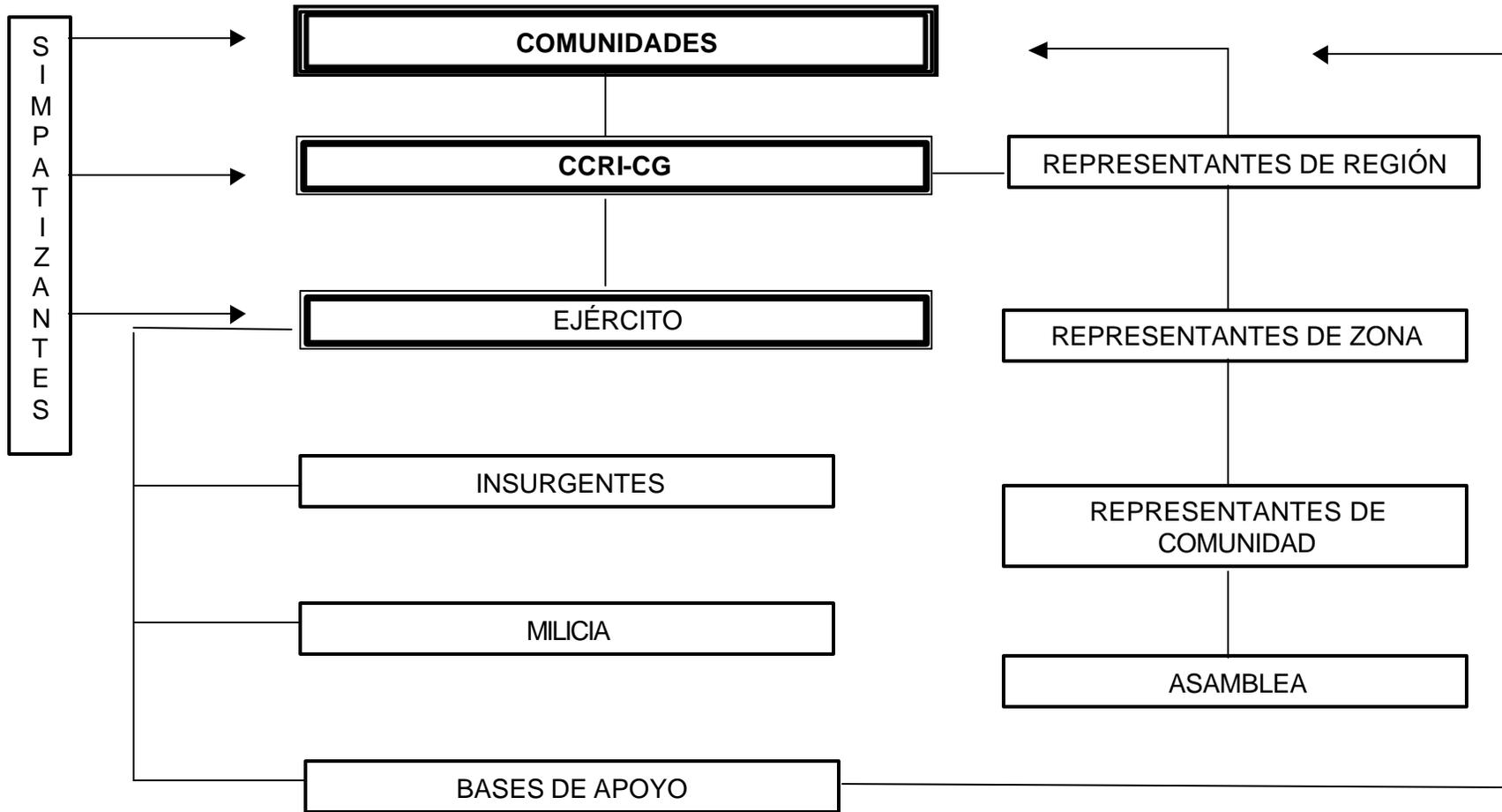
Centro: San Cristóbal de las Casas.

Tzotzil: Amatán, Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, El Bosque, Huitiopán, Larráinzar, Mitontic, Pantelhó, Simojovel y Zinacantán.

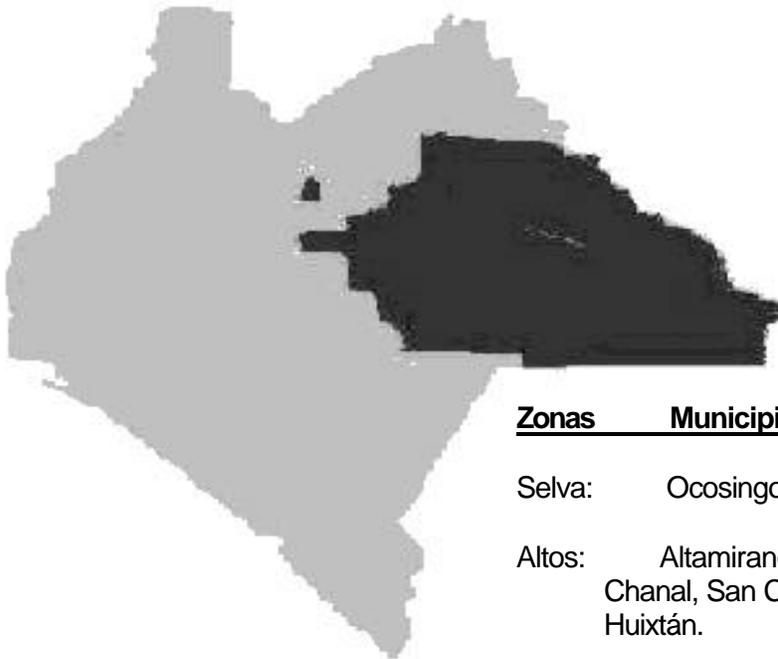
Tzeltal: Altamirano, Chanal, Huixtán, Ocosingo, Oxchuc, Sitalá, Tenejapa, Yajalón y San Juan Cancúc.

Chab: Arena, Chilón y Bachajón.

Organigrama del Ejército Zapatista de Liberación Nacional



ZONA DE INFLUENCIA DEL EZLN (hasta 1994)



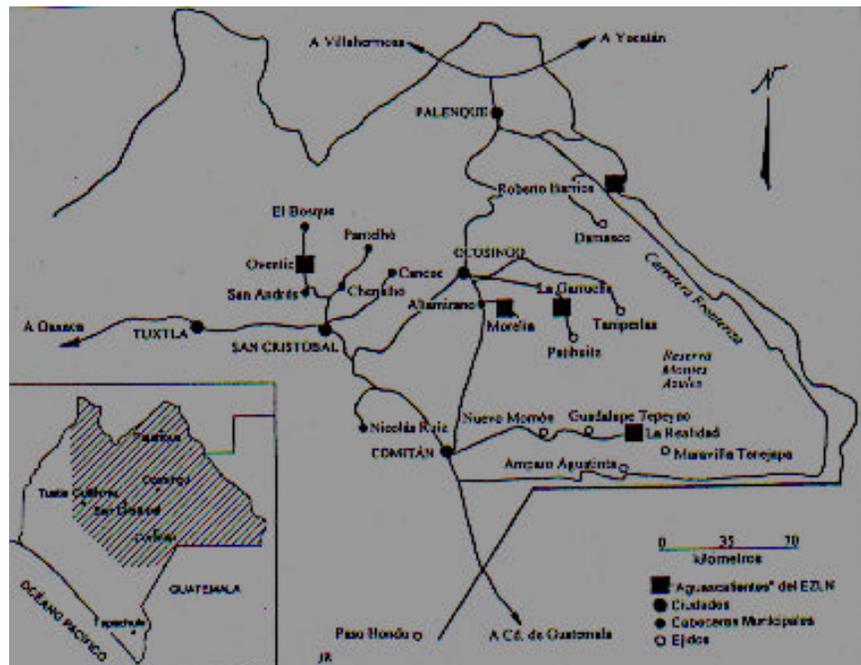
Zonas Municipios

Selva: Ocosingo.

Altos: Altamirano, Larráinzar, Oxchuc,
Chanal, San Cristóbal de las Casas y
Huixtán.

Fronteriza: La Independencia, Las
Margaritas y Comitán.

ZONA DE INFLUENCIA DEL EZLN (1994-2001)



OBRAS CONSULTADAS.

Bibliografía.

1. Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, España, 1986, 262 pp.
2. _____ , *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la iglesia con los oprimidos*, Sal Terrae, España, 1984, 262 pp.
3. _____ , *...Y la iglesia se hizo pueblo. <<Eclesiogénesis>>: la iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, España, 1986, 252 pp.
4. Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1990, 250 pp.
5. Camú Urzúa, Guido y Tótoro Taulis, Dauno, *EZLN: el ejército que salió de la selva*, Planeta, México, 1994, 160 pp.
6. Canobbio, Giacomo, *Pequeño Diccionario de Teología, Verdad e Imagen*, España, 1996.
7. Carrasco, Bartolomé y Arias Montes, M., *Y la Palabra de Dios se hizo indio*, Ediciones DABAR, México, 1998, 293 pp.
8. Castells, Manuel, *La era de la información*, Tomo II "El poder de la identidad", Siglo XXI, México, 1999, pp. 91-135.
9. CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, México, 1979, 274 pp.
10. Cohen, Jean y Arato, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México, 2000, pp. 556-673.
11. Coronado, Juan José, *La comunicación interpersonal más allá de la apariencia*,

- Universidad ITESO, México, 1992, 360 pp.
12. Corral, Manuel, *Comunicación popular y necesidades radicales*, Premia Editora, México, 1988, 143 pp.
 13. _____ , *Comunicación y ejercicio utópico en América Latina*, Ediciones del lugar donde brotaba el agua, México, 1999, 192 pp.
 14. _____ , *La comunicación y sus entramados en América Latina. Cambiar nuestra casa*, Plaza y Valdés, México, 2003, 146 pp.
 15. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *EZLN, documentos y comunicados I*, Ediciones Era, México, 2000, 332 pp.
 16. _____ , *EZLN, documentos y comunicados II*, Ediciones Era, México, 2001, 472 pp.
 17. _____ , *EZLN, documentos y comunicados III*, Ediciones Era, México, 1998, 471 pp.
 18. _____ , *Crónicas Intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, México, 1996, 71 pp.
 19. Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon, *Mysterium Liberationis I. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo I y II, UCA Editores, El Salvador, 1992, 642 y 689 pp.
 20. Hernández Navarro, Luis (comp.), *Chiapas. La rebelión de los pobres*, Tercera Prensa, México, 1994, pp. 7-123.
 21. Hernández Sacristán, Carlos, *Culturas y acción comunicativa*, Ediciones Octaedro, España, 1999, pp. 43-50, 67-73, 110-113 y 135-154.
 22. J. B. Libanio y Murad, Alfonso, *Introducción a la teología. Perfiles, enfoques, tareas*, DABAR, México, 1996, 360 pp.
 23. k. Berlo, David, *El proceso de la comunicación*, El Ateneo, México, 1992, pp. 19-31

- y 81-125.
24. Kaplún, Mario, *Una pedagogía de la comunicación*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1998, 252 pp.
 25. Kaufmann, Félix, *Metodología de las ciencias sociales*, FCE, México, 1986, 428 pp.
 26. L. Mattiace, Shannan, Hernández, Rosalva y Rus, Jan (ed.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, IWGIA-CIESAS, México, 2002, 441 pp.
 27. Larousse, *El Pequeño Larousse Ilustrado*, Larousse, México, 2000.
 28. Le Bot, Yvone y Marcos, Subcomandante insurgente, *El sueño zapatista*, Anagrama, España, 1996, 332 pp.
 29. Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002, 277 pp.
 30. Leyva Solano, Xóchitl y Ascencio Franco, Gabriel, *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS, México, 1996, 210 pp.
 31. Löwy, Michael, *El cristianismo de los pobres*, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública A. C., México, 1994, 119 pp.
 32. Maccise, Camilo, *La teología de la liberación*, CEVHAC, México, 1987, 93 pp.
 33. Marroquín Pérez, Manuel y Villa Sánchez, Aurelio, *La comunicación interpersonal. Medición y estrategias para su desarrollo*, Ediciones Mensajero, España, 1995, 161 pp.
 34. Marzal, Manuel (ed.), *El rostro indio de Dios*, CRT-Universidad Iberoamericana, México, 1994, 318 pp.
 35. Mattelart, Armand, *La comunicación como construcción de un mundo alternativo*, UNAM, México, 1997, 33 pp.
 36. Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000*, Tusquets Editores, México, 2000, 291 pp.

37. Michel, Guillermo y Escárzaga, Fabiola (coord.), *Sobre la marcha... análisis sobre el movimiento zapatista 1994-2001*, CODICE-UAM Xochimilco, México, 2002, 249 pp.
38. Montemayor, Carlos, *Chiapas: la rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz, México, 1997, 191 pp.
39. Morales, Mardonio, *San Marcos*, CRT, México, 1998, 262 pp.
40. Oliveros, Roberto, *Nueva evangelización en el hoy de América Latina. Mensaje de la Conferencia Episcopal de Santo Domingo*, Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos, México, 1994, 167 pp.
41. Pappenheim, Fritz, *La enajenación del hombre moderno*, Era, México, 1965, pp. 28-47 y 76-124.
42. Pasquali, Antonio, *Comprender la comunicación*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1990, 294 pp.
43. Powell, John, *¿Por qué temo decirte quién soy?*, Sal Terrae, España, 2000, 126 pp.
44. Powell, John y Brady, Loretta, *El verdadero yo: ¡en piel!*, Sal Terrae, España, 1996, 222 pp.
45. Reyes F., Arturo y Zebadúa Carboney, Miguel Ángel, *Samuel Ruiz*, Ediciones del Milenio, México, 1995, 126 pp.
46. Reyes Matta, Fernando (comp.), *Comunicación alternativa y búsquedas democráticas*, ILET, México, 1983, 261 pp.
47. Ricci Bitti, Pio E. y Zani, Bruna, *La comunicación como proceso social*, Grijalbo, México, 1990, 289 pp.
48. Rodrigo Alsina, Miquel, *La comunicación intercultural*, Anthropos, Barcelona, 1999, 270 pp.
49. Rojas Soriano, Raúl, *Métodos para la investigación social. Una proposición*

dialéctica, Plaza y Valdés, México, 1992, 122 pp.

50. Rovira, Guiomar, *Mujeres de Maíz*, Editorial Virus, España, 1996, 348 pp.
51. Ruiz García, Samuel, *Mi trabajo pastoral*, Ediciones Paulinas, México, 1999, 160 pp.
52. Simpson Grinsberg, Maximo (comp.), *Comunicación alternativa y cambio social en América Latina*, FCPyS-UNAM, México, 1981, 328 pp.
53. Sobrino, Jon, *Jesucristo Liberador*. CRT-Universidad Iberoamericana, México, 1994, 343 pp.
54. Tello, Carlos, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 2000, 347 pp.
55. Vasallo de Lopes, Immacolata, *Investigación en comunicación: formulación de un modelo metodológico* (traducción de Manuel de Jesús Corral), Edit. Esfinge, México, 2003, 142 pp.
56. Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto (ed.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México, 2002, pp. 7-70, 103-143, 331-361, 375-423 y 447-484.
57. Womack, John, *Chiapas: el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, Cal y Arena, México, 1998, 90 pp.

Hemerografía.

1. Acosta Córdova, Carlos y Ramírez, Ignacio, "Chiapas: un médico por cada 1,500 habitantes, 30% de analfabetismo, 34% de las comunidades sin energía eléctrica, los peores salarios, hasta 80% de viviendas con piso de tierra...", en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 10 de enero de 1994, pp. 45-49.
2. Alemán Alemán, Ricardo, "Desde mayo pasado se sabía de la existencia de grupos armados", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 2 de enero de 1994, p. 10.

3. Alemán Alemán, Ricardo, Aponte, David y Henríquez, Elio, "Quienes me enseñaron el catecismo me invitan ahora a ser guerrillero", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Volver, México, 7 de enero de 1994, p. 6.
4. Alemán Alemán, Ricardo y Henríquez, Elio, "Pronto, respuesta al diálogo: EZLN", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Volver, México, 16 de enero de 1994, pp. 1, 6 y 7.
5. Ansa, Ips y Afp, "Nuestra participación en la rebelión, instar a los indios a recuperar su dignidad: Samuel Ruiz", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Volver, México, 13 de mayo de 1994, pp. 60 y 68.
6. Belmont Vázquez, Jesús, "Origen y Desarrollo de un Movimiento Armado", en *Época*, Dir. Rafael Cardona S., México, 27 de febrero de 1995, pp. 38-40.
7. Cooper, Marc, "Retrato de los guerreros de Seattle. Queremos una comunidad global pero justa", en *La Jornada*, Dir. Carmen Lira Saade, México, 16 de abril de 2000.
8. Correa, Guillermo, "Hay guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos radicales infiltraron a la Iglesia y a las comunidades", en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 13 de septiembre de 1993, pp. 12, 13 y 15.
9. _____, "Bajo el estigma de propiciar la violencia, Samuel Ruiz se defiende y explica el levantamiento: <<Fueron empujados más allá de su paciencia>>", en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 10 de enero de 1994, pp. 24 y 25.
10. Correa, Guillermo, Corro, Salvador y López, Julio César, "El Evangelio de San Marcos, base del curso para 6,000 catequistas chiapanecos en 1993", en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 7 de marzo de 1994, pp. 25 y 27-29.
11. Correa, Guillermo y López, Julio César, "*Tacho y David*, negociadores zapatistas: los de San Andrés Larráinzar fueron <<avances pequeños, de papel>>", en

- Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 26 de febrero de 1996, pp. 14 y 15.
12. De la Grange, Bertrand y Rico, Maite, "El otro subcomandante", en *Letras Libres*, Dir. Enrique Krauze, México, febrero de 1999, pp. 76-83.
 13. Fuentes, Carlos, "Chiapas, donde hasta la piedras gritan", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 7 de enero de 1994, pp. 1 y 8.
 14. García, Guillermo, Correa, Julio César y Ramírez, Ignacio, "La capacidad de convocatoria de organismos campesinos independientes, mezclada con la organización de activistas políticos, en el origen del estallido", en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 10 de enero de 1994, pp. 22, 23, 25 y 27.
 15. Guerrero Ciprés, Salvador, "94 municipios de Chiapas, de muy alta y alta marginalidad", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 3 de enero de 1994, p. 11.
 16. _____ , "El EZLN ha sido apoyado por ideólogos y religiosos", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 8 de enero de 1994, p. 21.
 17. Henríquez, Elio, "Se reúne el Consejo de Paz con miembros del EZLN, en Chiapas", en *La Jornada*, Dir. Carmen Lira Saade, México, 21 de noviembre de 1996, p. 17.
 18. Hilares, Gustavo, "Orígenes del EZLN", en *El Nacional*, Dir. Guillermo Ibarra Pérez, México, 24 de febrero de 1995, p. 2.
 19. Jáquez, Antonio, "De Torreón a la selva chiapaneca: Política Popular, Línea de Masas, Línea Proletaria... la semilla ideológica", en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 10 de enero de 1994, pp. 28-31.
 20. Klein, Naomi, "Seattle y Washington, ¿fuera de foco o incomprensibles?", en *La Jornada*, Dir. Carmen Lira Saade, México, 8 de agosto de 2000.
 21. Legorreta Díaz, María del Carmen, "La paradoja de Chiapas: estado rico y con

- población pobre” (resumen de su libro *La República, de Aguascalientes a Zacatecas*), en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 5 de enero de 1994, p. 22.
22. López, Julio César y Vera, Rodrigo, “Hay noticias de gente armada en Chiapas, pero no de la Iglesia”, en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 20 de septiembre de 1993, pp. 27-29.
23. Manzanos, Rosario y Ortega, Fernando, “Similitudes entre el movimiento actual y las sublevaciones indígenas históricas en el estado”, en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 10 de enero de 1994, pp. 48 y 49.
24. Marcos, Sylvia, “Las semillas del verbo en la sabiduría india”, en *Ixtus*, Dir. Javier Sicilia, México, 1999, pp. 27-43.
25. Marcos, Sylvia y Robert, Jean, “La recuperación de un diálogo interrumpido”, en *Ixtus*, Dir. Javier Sicilia, México, 1999, pp. 45-53.
26. Monsiváis, Carlos, “La teología sólo puede ser de liberación, no de esclavitud ni de violencia, a menos de que sea paramilitar: obispo Samuel Ruiz”, en *Proceso*, Dir. Julio Scherer García, México, 7 de junio de 1998, pp. 8-13.
27. Pastor, Raquel, “Las paradojas de la iglesia en su pastoral indígena”, en *Ciudades*, Dir. Elsa Patiño Tovar, México, octubre-diciembre de 2002, pp. 38-40.
28. Petrich, Blanche y Henríquez, Elio, “Ellos dijeron: la muerte es nuestra; ahora decidimos cómo tomarla”, en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 6 de febrero de 1994, pp. 1, 6 y 7.
29. _____, “No es hora de entregar las armas: Marcos”, en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 7 de febrero de 1994, pp. 1, 8 y 9.
30. Román, José Antonio, “Los tres obispos de Chiapas reprueban el levantamiento”, en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 2 de enero de 1994, p. 9.

31. _____ , "Niegan que sacerdotes estén vinculados con los alzados", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 3 de enero de 1994, p. 8.
32. Sánchez Rebolledo, Adolfo, "Sublevación en Chiapas", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 6 de enero de 1994, p. 8.
33. Warman, Arturo, "Chiapas hoy", en *La Jornada*, Dir. Carlos Payán Verver, México, 16 de enero de 1994, pp. 1 y 12-15.

Páginas electrónicas.

1. Asunción-Lande, Nobleza C., "Comunicación intercultural", en http://www.uv.mx/dei/P_publicaciones/BasesTeoricas/AsunciiA_nLande.htm, México, 1993.
2. Austin Millán, Tomás R., "Comunicación intercultural. Fundamentos y sugerencias", en <http://tomasaaustin.tripod.cl/intercult/comintres.htm>, Chile, 2000.
3. Ceceña, Ana Esther, "El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf", en <http://www.ezln.org/revistachiapas>, México, 1999.
4. Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, <http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas>.
5. Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, <http://www.laneta.apc.org/pedrolorenzo>.
6. Cut Chab, jPetul, "Teología India-cristiana en la iglesia autóctona", en Sweeney, John (coord), "Foro 2. Inculturación y la iglesia autóctona", <http://www.sjsocial.org/crt/christus.html>, México, 2000.
7. Dueñas Guzmán, Maximiliano, "Globalización y comunicación alternativa", en <http://www.wacc.org.uk/publications/md/md1998-1/guzman.html>, Puerto Rico, 1998.
8. Espinoza M., Miguel Ángel, "Comunicación alternativa, subversión por la paz", en <http://www.laneta.apc.org/cencos/09iglesi/Revista3.htm>, México, 2000.

9. Estrada Díaz, Juan A., "Reflexión teológica sobre el Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona de Bachajón", en <http://www.sjsocial.org/crt/chiapas.html>, México, 1999.
10. Fernández Christlieb, Paulina, "Crónica de cuatro años del levantamiento armado del EZLN", en <http://spin.com.mx/floresu/FZLN/home.html>, México, 1998.
11. González Esponda, Juan y Pólito Barrios, Elizabeth, "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista", en <http://www.ezln.org/revistachiapas>, México, 1995.
12. Leppäniemi Becerra, Cynthia, "La comunicación intercultural", en <http://profesor.sis.uia.mx/intercultural/anexo.htm>, México, 2003.
13. López Hernández, Eleazar, "<<La Iglesia en América>> desde la perspectiva indígena", en <http://www.sjsocial.org/crt/iglesia.html>, México, 1999.
14. _____, "Inculturación e iglesias autóctonas en los documentos de la iglesia", en Sweeney, John (coord), "Foro 2. Inculturación y la iglesia autóctona", <http://www.sjsocial.org/crt/christus.html>, México, 2000.
15. Robles, Ricardo, "Elementos básicos en la consideración de las autonomías de los pueblos indígenas", en <http://www.sjsocial.org/crt/robles.html>, México, 1995.
16. _____, "El Óbolo de los Pueblos Indios para el tercer milenio", en <http://www.sjsocial.org/crt/obolo.html>, México, 1999.
17. Rodrigo Alsina, Miquel, "Elementos para una comunicación intercultural", en <http://www.portalcomunicación.com/portalcomcat/pdf/aa/rodrigo.pdf>, España, 2001-2004.
18. _____, "Los estudios de comunicación intercultural", en <http://www.interculturalcommunication.org>, España, 2002.
19. Ruiz García, Samuel, "Homilía pronunciada por Mons. Samuel Ruiz García en la

Santa Iglesia Catedral el 25 de junio de 1995” (resumen), en <http://www.sjsocial.org/crt/homil.html>, México, 1995.

20. Zepeda, Alfredo (coord.), “Colección de Folletos sobre los Derechos de los Pueblos Indios: La Palabra”, en http://www.sjsocial.org/folletos/f_comu.html, México, 2000.

Videografía.

1. ARGOS, *Viaje al centro de la selva. Memorial zapatista (enero-agosto 1994)*, México, 1994, 95 minutos.
2. Canal 6 de julio, *Chiapas, la otra guerra*, México, 1994, 43 minutos.
3. _____, *Todos somos Marcos*, México, 1995, 46 minutos.
4. Canal 6 de julio y *La Jornada, Zapatistas. Crónica de una rebelión*, México, 2003, 120 minutos.

Foros.

1. UAEM (org.), *Foro testimonial y coloquio internacional: “Pensamiento y movimientos socio-religiosos en América Latina en la época contemporánea, 1960-1998”*, UAEM, Facultad de Humanidades, México, octubre de 2002.

Otras.

1. Parroquia de San Pedro de Verona Mártir, *Centro de Formación de Agentes Laicos para Acciones Específicas (CEFALAE)*, México, D. F., Tlalpan, 2001-2003.
2. Ortega Ibarra, Juan Antonio, “Testimonio experiencial del campamento civil de paz”, Chiapas, Altamirano (Ejido Morelia), México, 1997.