

Editor Responsable:

Luis G del Valle.— Centro de Reflexión Teológica, A.C.

Director:

Javier Garibay

Director Administrativo:

David Ungerleider

Jefe de Redacción:

Raúl H. Mora

Relaciones Públicas:

Magdalena Cubas Carlin

Diseño Gráfico:

J Luis Gómez Brindis

Tipografía:

Gloria Evaristo García

Consejo Asesor:

Enrique Maza, Ramón Mijares, Enrique Dussel, Vicente Leñero, Jean Meyer, Angel Sánchez, Beatriz Becerra.

Consejo de Redacción:

Luis G del Valle, Sebastián Mier, Raúl H Mora, Alberto Arroyo.

Equipo de Trabajo:

Julio Alcaraz, Rufina Cuenca, Roberto Guevara R, Ana Ma. Martínez, Jesús Reséndez Ramírez, Margarita Zamora.

La responsabilidad editorial está a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A. C. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Se autoriza la reproducción total o parcial de Christus, para fines no comerciales. Citar fuente con aviso a la dirección.

Christus funciona como un hecho práctico y un servicio puesto a la disposición de las diócesis que lo aceptan como tal, como son actualmente: Cd Juárez, Cuernavaca, Huejutla, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. En este sentido Christus no es un órgano institucional del episcopado.

Registrada como artículo de 2a clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 1054 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesialística. Suscripción anual: \$ 750.00 número suelto/atrasado, \$ 80.00. Suscripción correo aéreo América Latina: 30 Dlls, otros países: 35 Dlls, número suelto/atrasado: 2.50 Dlls.

Centro de Reflexión Teológica, A.C., Apartado Postal 19-213, Colonia Mixcoac, Delegación Benito Juárez, 03910, México, D.F. México.

Impresión:Grupo Jaguar, S.A.
Av. 6 No. 67,
Col. Gómez Farfás**Dirección Librería:**Augusto Rodin 355
Colonia San Juan
03730 México, D.F.
Tel: 5-98-47-08

presentación

Iglesia — pueblo de Dios — e indigenismo, palabras que reflejan realidades, a veces conflictivas, a veces dolorosas: el dolor que brota del silencio de la resignación o la falta de comprensión mutua. Pero pueden reflejar lo contrario; y levantan entonces una pregunta: ¿Iglesia Indígena?

El Verbo de Dios — la Palabra forma parte de una historia y una cultura concreta. La Palabra que se convierte en celebración y servicio, que da sentido a la vida y la muerte —es de Dios porque es El Hijo, no manipulada, impuesta mal traducida por los que "siempre saben", sino dicha desde la propia experiencia indígena que requiere respeto y conocimiento. Hay que escuchar su palabra.

Una vez más, pero ahora de forma muy particular, estamos ante el reto de la evangelización. Como nos dijo Pablo VI en su Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi "... lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et Spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios... el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas" (No. 20).

Este es el reto para todos nosotros.



Año 47 No. 557 Agosto 1982 Ilustraciones: José Chávez Jaimes

en este número

+ Y LA NOTICIA	3
+ TEORIA Y PRAXIS	
Indigenismo Oficial e Iglesia en Tarahumara	7
+ CUADERNO: IGLESIA E INDIGENISMO	11
Introducción al Cuaderno	12
Tierra y Libertad Jan de Vos	13
La Fiesta y el Trabajo Pedro de Velasco	25
La Cuestión Indígena Alberto Hernández	34
Asamblea de Pueblos Indígenas de la Costa	40
Nicaragua Raúl H Mora	46
+ DOCUMENTOS	
Documento de la Conferencia Episcopal ante el Problema de los Miskitos de Nicaragua	50
Respuesta del Gobierno a los Obispos	51
Respuesta de los Cristianos en la Revolución	53
Respuesta de los Médicos Católicos que acompañaron a los Miskitos	54
Polémica CELAM—Pax Christi	56
+ Y LA PALABRA	
Domingos de Septiembre y Octubre Rubén Cabello y Sebastián Mier	58
+ Y EL CINE	
¿ Por qué te atraparon? Héctor I Sáinz	65

MEXICO

ECONOMIA - CAMPO

EL SURESTE: CRISIS DEL SUBDESARROLLO

Ante la reciente devaluación de la moneda y, en general, la crisis por la que atraviesa el país, la pregunta obligada es por los efectos de esta situación sobre los sectores populares. Evidentemente, el poder adquisitivo de los trabajadores se ve mermado a un ritmo mayor que el del crecimiento del PIB, la paridad de la moneda con el dólar norteamericano, o el índice nacional de precios al consumidor. Porque todos estos fenómenos no hacen sino acrecentar la brecha que se abre entre el salario real y la cuota de ganancia del capital. Pero el problema más agudo no es solamente esta distancia cuantitativa entre salario y capital, la cual forma parte de la lógica de la economía capitalista, sino una imposibilidad estructural de armonizar, ya no el nivel de vida de los trabajadores con el desarrollo de las fuerzas productivas, sino siquiera un desarrollo eficiente que garantice la reproducción de la fuerza de trabajo a los niveles normales de laboriosidad. A la inversa, parece que la estructura nacional se torna cada vez más ineficiente y más imposibilitada estructuralmente, para lograr un suficiente progreso que sea capaz, al menos, de llenar los mínimos alimentarios de la mayoría de la población. El crecimiento de la población, va siendo acompañado por un paralelo creci-

miento de la población miserable. Y este fenómeno no puede atribuirse, definitivamente, a una ineficiencia de los sistemas de planificación familiar, sino a la incapacidad estructural de un sistema capitalista, que, en México, se ha conformado históricamente de un modo específicamente subdesarrollado. Se trata no sólo de una crisis capitalista, sino de la crisis del subdesarrollo, en la que se muestra claramente la irracionalidad y la naturaleza contradictoria de la estructura. Y si en algún lugar se pone más nítidamente de manifiesto esta crisis del subdesarrollo mexicano, es precisamente en el sureste del país, en donde coexisten las más grandes y modernas inversiones de la industria más dinámica, con las también, más grandes imposibilidades de desarrollo integral. Nos permitimos presentar el caso sureste como el ejemplo típico de las disparidades del subdesarrollo.

¿Qué es el sureste de México? Convencionalmente podemos utilizar el término para identificar una región geográfica del país. Pero sabemos que las formaciones sociales abarcan planos que van más allá de las fronteras de la naturaleza. Así, cuando hablamos de Centroamérica, sabemos que no nos referimos exclusivamente a una región del continente, situada entre los para-

lelos 8 y 18 de latitud norte, sino a una situación socio-política específica de los países ubicados en tales coordenadas. De manera semejante, el sureste de México, más que una delimitación hemisférica, tiene una significación social dentro del marco de la estructura nacional. De cualquier manera, es conveniente partir de la descripción física de la región, para saber qué terreno pisamos, ya que éste tiene también su aportación específica a la conformación social. Hablamos de la región comprendida por los estados de Oaxaca, sur de Veracruz, Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo. Casi 400 mil kilómetros cuadrados de extensión, esto es aproximadamente, la quinta parte del territorio nacional, en donde se encuentra una gran diversidad de caracteres geográficos. Comienza casi al término de la Sierra Madre del Sur, al sur del estado de Puebla, en un terreno montañoso, carente de agua, y batido por los vientos secos. Sólo se encuentran plantas bajas xerófilas y cactáceas (órganos). Se va perdiendo en dirección al valle de Oaxaca en donde aparece el clima húmedo y templado, con vegetación espesa y rica, hasta descender a la región del istmo. Aquí, apenas 200 kms separan los 2 océanos. Desaparecen las montañas, y los desniveles alcanzan sólo unos 200

mts. Es el lugar de los vientos extremos. Al otro lado del istmo existe aún mayor diversidad de caracteres. En Chiapas se encuentran cadenas montañosas que llegan a los 3000 mts, que se elevan a medida que avanza en dirección a Guatemala. Las vertientes están cubiertas por bosques de robles y pinos. Son zonas frías boscosas, o bien, áridas. Posteriormente, las altiplanicies descienden hacia zonas más llanas, ya tropicales, en Tabasco, Campeche y Quintana Roo, donde se extiende la jungla. Las tierras son ligeramente onduladas y calcáreas, con una capa muy delgada de humus, fácilmente erosionable. Se prolongan hacia el noreste para encontrarse formando la península de Yucatán, entre el Golfo de México y el Mar de las Antillas.

En las tierras bajas, el clima es tropical lluvioso, con temperaturas elevadas y uniformes. Las precipitaciones llegan desde el Golfo mediante los alisios del Noreste, y se vuelven casi ecuatoriales por su volumen anual: 2,000 mm en Veracruz y hasta 3,000 mm en Chiapas. El calor y la humedad son constantes, formando una selva tropical exuberante, rica en especies exóticas (paraíta, caoba, hule, vainilla) en el interior, mientras que en las costas dominan formaciones vegetales de manglares y junqueras pantanosas. Atraviesan la región grandes ríos tropicales, como el Grijalva y el Usumacinta, mientras que en la zona de Yucatán la red hidrográfica es casi subterránea, por infiltraciones que fluyen directamente hacia el mar, en tanto que las aguas superficiales se evaporan. En la región de los ríos, alrededor de la desembocadura de éstos, se forman grandes llanuras aluviales. Todas estas características ecológicas y climáticas favorecen la formación natural de grandes bosques de pinos y robles, en las zonas altas, y caobas y cedros en las partes bajas. Las tierras son propicias para el cultivo de tabaco, café, plátano, cítricos, alubias, algodón, vainilla, chile, caucho y caña de azúcar, y henequén en la parte peninsular. Los muchos kilómetros de costa ofrecen también muchas variedades pesqueras. Pero, el principal recurso natural de la región sureste, es el petróleo: el recurso *par excellence*.

En esta vasta región, quinta parte del territorio nacional, se han venido conformando desde hace años una serie de relaciones sociales en cierta correspon-

dencia con los recursos naturales de la zona. Relaciones, siempre de explotación, como adecuaciones a la estructura capitalista dominante. La región ha sido eminentemente agrícola, y ésta ha sido su principal aportación a la economía nacional, hasta antes del boom petrolero. La penetración del capital ha tenido que buscar formas propicias para lograr la subsunción formal y material del trabajo. Las mismas características ecológicas no facilitan el desarrollo de la clásica empresa agroindustrial, debido a las dificultades para realizar grandes obras de infraestructura de riego y para la utilización de maquinaria moderna en el cultivo, así como las dificultades que impone el alto grado de erosión y las condiciones climáticas que ponen constantemente en peligro las cosechas. Ya desde los tiempos del imperio Maya, las tierras eran constantemente abandonadas debido a su agotamiento. Pero el capital siempre encuentra la manera de subordinar a los poseedores de fuerza de trabajo. Al principio, toma el trabajo tal como lo encuentra, y poco a poco, a través de las modificaciones tecnológicas, del incremento en la composición técnica y orgánica del capital, va logrando ampliar su reproducción en tanto capital. Durante el Porfiriato, época de grandes colonizaciones, se establecieron en la región las más grandes y modernas fincas cafetaleras, en su mayoría en manos de capitalistas alemanes. Junto a ellos, participaron en la colonización grupos de ganaderos que se apropiaron de grandes extensiones de la selva y la montaña. Con ello, los pobladores campesinos —muchos indígenas— se vieron despojados de sus tierras y forzados a vender su fuerza de trabajo, bien como peones acasillados —los cuales persisten hasta la fecha— o bien como jornaleros agrícolas. Fenómenos similares sucedieron en la península alrededor del desarrollo de la industria henequenera. Al llegar la reforma agraria cardenista, los campesinos fueron dotados de terrenos ejidales, pero al igual que en el resto del país, la posesión de las tierras no se logró sino hasta muchos años después, o aún no se ha logrado. Sin embargo, a diferencia de muchas regiones, los campesinos fueron dotados de terrenos que se encontraban en regiones donde el acceso era sumamente difícil o imposible, o bien era necesaria toda una amplia labor de desmonte para lograr el aprovechamiento de las tierras. Y fue entonces

cuando intervinieron las compañías madereras, en búsqueda de una riqueza exuberante. Hasta hace todavía diez años, las madereras entraban en la región selvática, pagando a los ejidatarios 50 pesos por cada caoba que extraían, misma que les redituaba entre 8 y 10 mil pesos. Y al campesino sólo le correspondía la acusación de estar explotando irracionalmente los bosques, de estar acabando con la selva. Posteriormente penetraron la industria azucarera, forzando a los campesinos al cultivo de la caña; la fruticultura, con una red comercial que domina desde el centro del país; y la ganadería, cada vez más fomentada, dadas las condiciones ecológicas más propicias para tal producción, junto con el establecimiento de cuencas lecheras que abastecen a compañías monopólicas transnacionales. De esta manera, los campesinos han sido despojados de sus tierras y de las riquezas que les correspondían como poseedores legales, han sido transformados poco a poco en asalariados auténticos o camuflajeados, y víctimas perpetuas de la voracidad del capital comercial que por la vía de la compra de sus productos y la venta de mercancía, les extrae el excedente productivo y los somete a un férreo control político comercial.

El capital se fue adecuando a los recursos de la zona; principalmente en la ganadería, silvicultura y fruticultura, aunados al capital comercial. Y aunque el monto de ganancia fuese alto, debido al tipo de explotación del campesino, dadas las características de la zona que ofrecen serias dificultades para el desarrollo tecnológico e industrial, la región fue quedando convertida en polo del subdesarrollo, con grandes masas de campesinos cada vez más empobrecidos, y capitalistas agrícolas que transferían los excedentes extraídos hacia ramas productivas más rentables en el centro del país. El principal recurso natural, el petróleo, no ofrecía a la población ninguna posibilidad de progreso económico.

Después de la aguda crisis de 1976, el Estado presentó como alternativa nacional la dinamización de la industria petroquímica. El petróleo era un recurso natural de cuya abundancia gozaba México, y se encontraba principalmente en el sureste del país. La nueva política económica, el nuevo

"modelo de desarrollo", veía en la industria petroquímica el principal pilar o pivote del desarrollo nacional. Las divisas provenientes de la venta del petróleo al extranjero, proveerían al país de recursos económicos para invertir y alentar otras ramas de la industria, que realizaran por fin, un desarrollo armónico de la economía nacional. El subdesarrollo sería un recuerdo, un fenómeno del pasado. Las metas eran la recuperación de la crisis, el crecimiento acelerado, y la consolidación de una economía fuerte, capaz de equipararse a las economías de los países más poderosos del mundo. El petróleo era el recurso que daría a México una posición privilegiada en el ámbito internacional. Y por supuesto, al entrar México al ámbito de los países desarrollados, se garantizaba para la población el mejor nivel de vida que nunca hubiera soñado. Los índices de empleo se elevarían año con año, a partir de la industria petroquímica, hasta abatir por completo la desocupación. Y este era un beneficio dirigido en primer lugar a la población rural del sureste del país, que encontraría en la industria del petróleo las mejores fuentes de trabajo y de ingresos para arribar a una nueva etapa histórica, la era del desarrollo y de la integración a la economía nacional. Se vino entonces la construcción de los grandes complejos petroquímicos en el sureste. Grandes campos de exploración y explotación de crudo y gas natural. Plantas petroquímicas a la altura de las mejores del mundo: la Cangrejera, Pajaritos, etc carreteras y obras de infraestructura realmente novedosas; oleoductos y gasoductos que recorran miles de kilómetros por todo el país, partiendo del lugar de origen, el sureste; el importante corredor transistmico que conectó los puertos industriales de Coatzacoalcos y Salina Cruz; grandes buques-tanque para elevar la capacidad de exportación, finalidad fundamental de la gran inversión. Y, paralelamente, todo un complejo de industrias derivadas del petróleo, como la de fertilizantes, que habría de ser un apoyo fundamental a la agricultura de la zona, así como a la del resto del país.

Sin embargo, los resultados no han sido como estaban contemplados por el plan de desarrollo. Y la razón es que el "nuevo modelo de desarrollo", estuvo fincado también en la misma estructura capitalista que ha entrado en crisis, y que creó un México subdesarrollado,

• incapaz siquiera de garantizar la satisfacción de las necesidades vitales de la población. Por una parte, en la región sureste, muchos campesinos han encontrado empleo en las instalaciones petroleras. Pasan, primeramente a formar parte de las filas de los asalariados, cuya explotación es ya nítida, y típicamente capitalista. Y si bien para el trabajador significa una alta tasa de plusvalía que le era imposible extraer en las anteriores condiciones del campesino. Es a través de las innovaciones tecnológicas como el capital puede ir subordinando a los trabajadores, y en una adaptación sucesiva a los recursos de la zona. Pero esta explotación ni siquiera ha significado desarrollo y progreso. Aparte del alto nivel de corrupción existente al interior de la industria petrolera, donde las plazas se cotizan hasta en cien mil pesos, los incrementos en los precios de los productos de consumo popular, han alcanzado niveles muy elevados, de los más altos del país, lo cual afecta sustancialmente a la población. El petróleo ha ganado terreno a la agricultura tanto por la extensión de las instalaciones, como por los efectos contaminantes sobre los cultivos. La corrupción oficial se ha incrementado, ya que los campesinos ocupan un lugar muy secundario frente al monstruo petrolero. Y dada la importancia de la industria petrolera, como pivote del desarrollo nacional, es necesario garantizar la paz social, por lo que la vigilancia y la represión sobre las demandas reivindicativas de los campesinos se ha vuelto más cruel, sobre la base del despotismo natural característico de las fuerzas armadas frente a la población.

Por otra parte, al nivel de la economía nacional, la industria petrolera sirvió para mantener durante algunos años el crecimiento del PIB, y reducir significativamente el déficit de la balanza comercial. Pero ello se logró a base de un mayor endeudamiento externo y de una petrolización de la economía. La inversión en petróleo era, en buena parte, un incremento de la inversión y la dependencia extranjera, y un mayor endeudamiento del país, que no podría equilibrarse con las divisas provenientes de la exportación, y menos aún cuando éstas nunca fueron suficientes para alentar otras ramas de la industria, de manera que se reactivara la economía. Más aún, el apoyo dado por

el petróleo se dirigió, por un lado, a cubrir el gasto público, que siempre fue excesivo hasta la última y reciente devaluación; y por otro lado, a impulsar al mismo capital monopólico —sectores prioritarios del Plan Global de Desarrollo— que había producido la dependencia, el subdesarrollo y la crisis. Se abrió un círculo vicioso. El petróleo serviría como solución a la crisis, como palanca del desarrollo, y como fortaleza de la independencia económica. El peligro era petrolizar la economía y dejarla a expensas de cualquier cambio en el mercado internacional. Y al darse éstos, sin que México hubiera podido desarrollar la industria y fortalecer la economía, se viene una nueva crisis sin que se haya dejado atrás a la anterior, se aumenta el nivel de dependencia extranjera y de endeudamiento, agravado con la devaluación de la moneda, y se imposibilita cada vez más el abandono del subdesarrollo. El petróleo no alcanzó el éxito deseado, y por el contrario, la inestabilidad de la economía, el aumento de desempleo, y el alto incremento en el índice nacional de precios al consumidor, provocan un mayor empobrecimiento de la población.

Volviendo al sureste, donde el petróleo era más prometedor, como polo de desarrollo, encontramos que hasta el empleo que había proporcionado se ve resquebrajado. En Salina Cruz, por ejemplo, se detiene la segunda etapa de la construcción de la refinería. En el estado de Tabasco se detienen el 250/o de las obras de Pemex. En las costas del golfo se desacelera la construcción de plantas petroquímicas y de puertos industriales. Todo ello trae como consecuencia inmediata un desempleo masivo, sin posibilidades de reinstalación, pero sin disminuir el grado de carestía alcanzado en la región, sino al contrario, agravándolo. Por otra parte, la recuperación de la agricultura se hace imposible, a no ser por la vía de la ganadería, que queda en manos de grandes ganaderos o de los bancos privados y oficiales, a través de los créditos forzados, por la vía de la explotación maderera, con todas sus irracionalidades y corrupciones; o por la fruticultura con su red comercial monopólica dependiente de capitales situados en el centro del país. Por supuesto que el capital comercial no desaparece sino, al contrario, con sus ya tradiciona-

les redes coyoterías, invade hasta los últimos rincones de las selvas, las montañas o los pantanos, para comprar cosechas a bajos precios y realizar mercancías en condiciones inmejorables.

El sureste prometía ser un polo de desarrollo, pero sólo evidenció su carácter subdesarrollado, y la imposibilidad de abandonarlo mientras esté encuadrado en una estructura irracional y contradictoria como es el capitalismo mexicano. Pero el sureste sigue teniendo capital importancia para esta estructura. Si bien el petróleo no fue palanca del desarrollo, sigue siendo la industria más importante de la economía nacional. Pero además, el sureste hace frontera con Centroamérica y las condiciones lo hacen propicio para una insurrección popular, de tipo anticapitalista. Y si algo no puede ceder el capital, es su legitimidad como sociedad

progresista y como alternativa histórica, aunque no pueda lograrlo. Por esta sola razón, y ya que los movimientos sociales centroamericanos van teniendo repercusión en la conciencia de los campesinos, muchos de ellos indígenas, de la región del sureste, el Estado no puede permitir movilizaciones políticas populares que pongan en cuestión al sistema. De esta suerte, una de las características fundamentales del sureste, es el alto grado de represión militar que se ejerce entre grupos de campesinos, obreros, indígenas, estudiantes, y toda clase de agrupaciones y organizaciones populares. Con ello queda además en evidencia, como característica propia del subdesarrollo, la necesidad de una fuerte estructura de poder, ante la imposibilidad de garantizar la eficiencia cuantitativa. Se muestra así, en el sureste, la incapacidad estructural

del sistema para lograr un desarrollo eficiente que acabe con el empobrecimiento creciente de la población. Es, el sureste de México, una tipificación clara no sólo de la crisis del capitalismo, sino a la vez, de la crisis del subdesarrollo: la agricultura no impulsada sino subordinada y destruída por la industria petrolera; encarecimiento de la vida sin lograr el desarrollo de otras ramas económicas; masas de desempleados incapacitados para regresar a sus trabajos anteriores, incremento de la corrupción a todos los niveles de la vida política, y ante las inconformidades de las masas y sus demandas reivindicativas, a partir de que el "nuevo modelo de desarrollo" no logró la realización de un mejor nivel de vida, la represión más drástica sobre todo tipo de organización y toma de conciencia popular.



INDIGENISMO OFICIAL E IGLESIA EN TARAHUMARA

MEMORANDUM DEL OBISPO DEL VICARIATO DE LA TARAHUMARA AL LIC MIGUEL DE LA MADRID

"Hace ya casi tres meses estuvo programada una visita relámpago del Lic Miguel de la Madrid a nuestro pueblo de Sisoguichi. Con esa ocasión José Llaguno, Obispo del Vicariato, le escribió un MEMORANDUM sobre la realidad de la Tarahumara con la intención de entregárselo personalmente. Ya estaba en Sisoguichi todo el aparato y el personal que movilizaron para recibirlo, cuando se avisó por radio desde Chihuahua que "por mal tiempo" se suspendía dicha visita. El memorandum lo entregué personalmente al Cap Oscar Elizalde (de los organizadores de la campaña) con la promesa de hacerlo llegar a manos del Lic de la Madrid y la seguridad de que éste último lo contestaría a más tardar en un mes. Pensábamos esperar un acuse de recibo y luego publicarlo. Han pasado tres meses y el candidato no da señales de vida; ante estas circunstancias he pensado pedirles para ver si hay posibilidad de dárselo a conocer" (Javier Avila, Vicario General).

Presentamos este memorandum en la sección de Teoría y Praxis —aunque bien podía estar en la sección de documentos— pues confronta una teoría sobre la cultura y la organización indígena de la Tarahumara con la situación y práctica concreta. Complementa también nuestro cuaderno, en particular las reflexiones en torno a la fiesta y la cultura Tarahumara.

Sisoguichi, Chih.
Febrero 27 de 1982.

Se pueden destacar dos capítulos en la problemática de la región del Vicariato Apostólico de la Tarahumara: el choque cultural, y la situación ejidal. Estos dos capítulos no agotan dicha problemática; pero sí insisten en los centros claves. De aquí se ha desprendido lógicamente una posición de la Iglesia para tratar de cumplir con su misión pastoral.

Para no caer en impresiones meramente personales al exponerle estos dos capítulos de conflicto y nuestra posición ante ellos, quiero basar esta comunicación en fuentes amplias: el trato continuo con indígenas y no-indígenas de la región y especialmente con las autoridades tradicionales de los indígenas; diversos documentos que en diferentes ocasiones se han elaborado con la colaboración y aportaciones de todos los que como agentes de Iglesia trabajamos aquí, y finalmente consultas a los diversos Consejos ordinarios de la Iglesia.

CHOQUE CULTURAL

En la Reunión Popular de Planeación (Tijuana, noviembre 13 de 1981) usted anota atinadamente su posición ante las culturas indígenas. Compartimos su noción amplia de cultura que debe fortalecer la participación indígena y que propone defensa de la libertad de las mayorías, democratización de oportunidades de creación y participación cultural, fortalecimiento del pluralismo cultural; protección, respeto e impulso al desarrollo de dichas culturas indígenas; difusión y profundización de lo histórico... y se

promete evitar la represión o control de la creación cultural; evitar que la libertad sea bandera de privilegiados que la quieren sólo para sí mismos y la niegan a los demás para concentrar el poder, la riqueza, la información y la cultura; evitar también dirigismo de Estado o de cualquier otro grupo nacional o extranjero contra los valores de la Nación, de los que lo indígena forma parte esencial.

Compartimos igualmente su preocupación sobre los medios de comunicación masiva que deberían fortalecer las diversas culturas y no uniformar ni llevar a consumismos, sino a estimular la creatividad propia de las etnias y hacer crecer sus identidades propias.

En la misma reunión en Tijuana varios ponentes sobresalen por su lucidez al abordar este tema, especialmente Enrique González Pedrero en su exposición del papel del Estado ante la cultura como servidor de la misma, sin dirigismos, como creador de espacios de libertad para la creación.

De la ponencia de José Carreño Carlon hay que destacar su visión de los medios de comunicación como poder que expropia las capacidades creativas para imponer sus intereses comerciales aun al margen del Estado; así como la urgencia de legislación adecuada en beneficio de las mayorías.

Guillermo Bonfil Batalla expone muy acertadamente el pluralismo cultural vivo que hay que impulsar para enriquecer al país y no traicionar la historia de esos grupos que han luchado siglos por defender su identidad. Impulsar la creati-

vidad que sólo puede desarrollarse desde la propia lengua y cultura, que para ello hay que reconocer oficialmente como "cultura nacional", y no buscar la uniformidad sino la unidad. De aquí la urgencia de restituir y regularizar sus tierras, la oficialización de las lenguas indígenas y la reorientación de los medios de comunicación social al servicio de la cultura plural. Legitimar también sus formas internas de organización; transformar las relaciones que mantienen a unos explotados por otros y el apoyar la autogestión de sus propios recursos.

Finalmente, de la ponencia de Salomón Nahmad, habría mucho que subrayar por la profundidad y lucidez de la misma: Asume una afirmación de usted, para delinear una política cultural ante los grupos indígenas que deberían tener procesos de desarrollo propios; plantea la necesidad de políticas adecuadas ante las diversas etnias; descarta la caduca idea de culturas superiores o inferiores; anota más bien la historia y resistencia de las culturas indígenas ante las imposiciones pretendidas; equipara al deterioro ecológico el deterioro cultural que afecta quizá más al hombre y al país; condena como etnocida la tendencia a liquidar culturas para uniformar en una dirección frustrante y equivocada; afirma valientemente que las lenguas nacionales son múltiples; se pregunta hasta qué punto nos encontramos en una situación de colonialismo interno, lo que con gran claridad describe la situación real de Tarahumara; reclama justicia para quienes han sido discriminados al negar su cultura; ve la necesidad del pluralismo cultural llevándolo a sus consecuencias reales, la necesidad de abrir la oportunidad en la propia lengua y cultura para todos, guardando el castellano como lengua de intercomunicación; aceptando así lo indígena como parte de nosotros mismos. Propone finalmente cuatro puntos con realismo: Reconocer las lenguas indígenas legalmente; crear el Instituto de lenguas mexicanas; apoyar el desarrollo de culturas indígenas y populares; y, lo que nos parece más importante, una reunión de grupos étnicos para que ellos participen en el diseño de esa política cultural mexicana.

Las afirmaciones anteriores hechas en Tijuana encuentran gran coincidencia con lo que hemos pensado y elaborado en Tarahumara. Sobre esas ideas concreto algunos puntos locales.

El choque cultural se da claramente como una situación de neocolonialismo interno de una cultura nacional de élites que trata de imponer a las culturas indígenas (Tarahumar, Tepehuán y Guarojó) su lengua, su economía de mercado y todo un sistema de valores de muy dudosa superioridad. Trata de explotar a su favor las diferencias culturales cuando por ejemplo, aprovechando la dispersión en que vive el indígena, concentra la riqueza, el poder y los medios masivos de comunicación a su favor, sirviéndose de valores indígenas que no se fundan en acumular sino en producir lo necesario y compartir los excedentes con quienes más los necesitan. Un caso concreto es el de los comerciantes que compran y corrompen instituciones diseñadas para el bienestar popular; o al menos las utilizan en su favor comprando a tiendas Conasupo-Coplamar el total de sus volúmenes a precios subsidiados para doblar los precios en los pueblos; ante esto, los controles han sido totalmente insuficientes e ineficaces.

La Operación contra la siembra de drogas, recae sobre los indígenas principalmente, cuando en general ignoran de qué se trata y son sólo la mano de obra y la pantalla utilizada por caciques y por intereses económicos que muy rara vez sufren las torturas, la muerte o la prisión; para ello aprovechan las diferencias culturales existentes.

La manipulación de los problemas ejidales en los que la ley queda a un lado muy frecuentemente y la injusticia a favor del poderoso es cuestión de todos los días y prácticamente de todos los ejidos con los que tenemos contacto. Para ello aprovechan las diversidades culturales que por lo central de este problema detallamos más: por ejemplo, el silencio del grupo que en nuestra cultura podría tomarse como aprobación, muy frecuentemente es en la cultura indígena rechazo a lo presentado; pero se toma como aprobación de contratos o planes de inversión; con frecuencia se presentan como disposición del Gobierno lo que en realidad no son sino proposiciones de un contratista, por ejemplo; de modo que el indígena, acostumbrado a acatar a las autoridades acepta lo propuesto aunque vaya contra sus intereses.

En este contexto de lo cultural hay que subrayar que entregarle a usted el bastón de mando en Creel (noviembre 1981), significó mucho para los tarahumaras y fue tal vez sólo folklor para los organizadores. Entregar el bastón es algo muy serio para ellos y se entrega sólo a personas de una muy grande honestidad en la comunidad; porque es confiar un cargo de servicio para coordinar, guardar la tradición, hacer justicia real, dar valor de ley al sentir común. . . nunca se entrega para ejercer un liderazgo directivo y autoritario; y se sabe que en cuanto falle en sus funciones un gobernador tarahumar puede y debe ser depuesto porque busca intereses personales o es parcial, porque ha olvidado su papel de servicio (esto pese a todos los esfuerzos del INI por establecer autoridades por tres años bajo su control). Esa entrega del bastón a usted podrá ser utilizada por grupos de poder que se abrogan autoridad no recibida y hablan supestando en nombre del "Gobierno" de México (DF) porque saben que manejarán así al indígena a su antojo en algunas circunstancias. Si se le entregó el cargo de Gobernador Tarahumar, ellos esperan de usted, algo en lo que no deben ser defraudados.

Para terminar con el aspecto cultural, me refiero a la acción del Instituto Nacional Indigenista, que pese a principios de respeto a las culturas. . . y tal vez por presión de situaciones económico-políticas ejerce de hecho una labor general opuesta a los planteamientos de Tijuana: colonizaje y castellanización e imposición de patrones culturales en las escuelas no sólo al margen de la cultura indígena, sino abiertamente en contra y con visible desprecio de ella. Una política atinada de parte del Gobierno Federal debería corregir esos abusos y reorientar la acción escolar y las otras acciones oficiales (INI, COPLAMAR, etc).

SITUACION EJIDAL

Ya anotaba las ventajas que sacan tanto no-indígenas caciques como autoridades de la Secretaría de la Reforma Agraria de la diversidad cultural de esta región. La corrup-

ción en dicha secretaría en Chihuahua es ofensiva y la constatamos frecuentemente en los manejos que sus representantes vienen a hacer en la sierra.

Los centros de control económico de la madera están fuera de la región de la sierra que es la que tiene el bosque. La explotación beneficia ya de por sí a intereses foráneos y no sólo no impulsa sino que frena al desarrollo local. Localmente sólo caciques y líderes corruptos (comisariados ejidales, etc) logran beneficio personal. Los contratos tanto madereros como turísticos engañan bajo buenas apariencias aprovechando las diversidades culturales (o lo que otros llaman la ignorancia) para imponer políticas que destruyen el bosque y la cultura misma. Para apoyar lo anterior le transmito algunas quejas frecuentes de las autoridades indígenas.

- Los contratos madereros dejan deudas al ejido en lugar de utilidades y esto sucede frecuentemente. (Lo mismo se puede decir de lo turístico dado el curso que van tomando las cosas).
- Auditorías solicitadas quedan sin resultados, o no se efectúan.
- Los ejidos asesorados por PROFORTARAH no logran liberarse de sus deudas y no se tiene credibilidad ante los manejos de PROFORTARAH.
- Es frecuente talar el bosque sin "marqueo"; aserraderos clandestinos y contrabando de madera que se saca del ejido sin "guías".
- No se hacen los deslindes ejidales solicitados y se favorece así la explotación ilegal de otros ejidos o de particulares.
- Acaparación de tierras por algunos no-indígenas (se hacen deslindes no reales).
- Con frecuencia no se tiene en cuenta a la Asamblea ejidal para contratos de madera; las cláusulas de los contratos quedan sin cumplimiento y se suele explotar la madera en contra de la Asamblea y el contrato.
- Las aplicaciones solicitadas para el fondo común no se conceden; y se imponen otras inversiones contra las necesidades del ejido y por intereses, al parecer, políticos o económicos.
- Las oportunidades de trabajo que genera la explotación forestal son acaparadas por no-indígenas.
- Se siguen acaparando tierras ejidales y la compra ilegal de las mismas aprovechando las diferencias culturales. No se efectúan depuraciones del censo básico de ejidatarios, aún después de iniciadas; al parecer por compra de los responsables.
- Se da el caso de que empresarios particulares o representantes de organismos oficiales no reconozcan deudas con el ejido.
- Muchas irregularidades en los repartos de dinero como fruto de la explotación forestal. Dinero que se pierde, cantidades irrisorias son repartidas, se reparte sólo parcialmente y se ignora después lo que se quedó a deber.
- Aprovechando los contratos turísticos y al amparo de organismos oficiales se atropellan, utilizan y se deforman las manifestaciones culturales indígenas convirtiéndolas en folclor y mercancía; se impide a los mismos indígenas el acceso a sitios reservados para el turismo; se les cobra por bañarse en sus propios ríos.

Todo eso, que no es una lista exhaustiva sino sólo un muestreo de la problemática, ha hecho que frecuentemente las autoridades indígenas pidan que representantes honestos del gobierno vengan a hacer justicia; pero nunca se ha logrado plenamente esto.

Políticas más adecuadas ante los grupos indígenas y una preocupación por atender sus necesidades y hacer realmente justicia, podrían mejorar la situación.

NUESTRA POSICION DE IGLESIA

De todo lo anterior se desprende una posición que hemos tomado como Iglesia y que puede describirse brevemente.

Ante esta situación sentimos la obligación de promover los valores cristianos de hermandad, justicia, libertad.

Queremos apoyar especialmente al pobre, al marginado, al indígena en su lucha por conservar los valores de su cultura ante el colonialismo que lo sigue invadiendo y despojando.

Debemos denunciar públicamente las injusticias de que somos testigos y que se oponen al Evangelio.

Queremos mantener una posición abierta a la realidad para que ella dé realismo a nuestra acción de Iglesia a la luz de la fe.

Convivir y compartir la vida de las culturas locales (indígenas y no-indígenas) para poder percibir en su realidad las situaciones, las diversidades culturales y poder acompañarlas en su proceso de maduración e integración a la cultura nacional y a la vida de la Iglesia.





CHRISTUS

CUADERNO

**IGLESIA
E
INDIGENISMO**

INTRODUCCION AL CUADERNO

Durante los últimos años hemos dedicado un espacio significativo al tema de indigenismo y los problemas del campo: CUADERNO – ZAPATA, AGONIA DEL MOVIMIENTO CAMPESINO (Ago 1979), LA MODERNIDAD, EL DERECHO Y TRES LUCHAS CAMPESINAS por Jesús Antonio de la Torre Rangel (Jul-Ago 1980), CARTA A LOS CRISTIANOS DE LA SIERRA TARAHUMARA (Jul-Ago 1980), CAMPO– REORGANIZAR PARA PARALIZAR (Nov 1980), CUADERNO – DE LAS REDUCCIONES A LAS LUCHAS INDIGENAS ACTUALES (Dic 1981), y DIACONADO PERMANENTE ENTRE LOS TSELTALES DE CHIAPAS por Mardonio Morales (Jun 1982).

El tema-la realidad-sigue vigente, porque creemos que Dios habla por los hombres, e históricamente por los más pobres y oprimidos en circunstancias y lugares diversos. La historia de los pueblos indígenas en América Latina durante los últimos cuatro siglos ha sido una de opresión, explotación y aún etnocidio; y es amplia y a veces olvidada dentro de la trayectoria de la Iglesia. Queremos de alguna manera recuperar esa historia, ver más de cerca el lugar de Dios dentro de ella, porque también creemos que nuestro Dios es un Dios de la historia. Hay que conocerla para entenderla y apreciarla.

En este número queremos dar un paso más: ofrecer a nuestros lectores material... Los trabajos de personas que han acompañado la experiencia del pueblo indígena en su camino hacia mayor dignidad frente a los demás, hacia su liberación. Creemos que son valores propios del Reino.

Tierra y Libertad: Panorama de cuatro rebeliones indígenas de Chiapas, Jan de Vos nos presenta en forma de resumen su investigación histórica que cubre las rebeliones indígenas que estallaron en Chiapas durante la época colonial (1528-1821) y en el siglo XIX. Como nos dice Jan "invitamos al lector para que mida en cada rebelión los avances y los retrocesos en función de una lectura de los signos de los tiempos actuales". Con este artículo esperamos romper los estereotipos del indígena pasivo, resignado e indiferente frente a los cambios impuestos.

El Trabajo y la Fiesta: de Pedro de Velasco nos ofrece algunas pistas sobre el lugar de la fiesta dentro de la cultura tarahumara; la fiesta es una parte radical de su cosmovisión y dentro de la cual se ubica la naturaleza y el trabajo. El guardar sus propios espacios de celebración y vida pone a los Rarámuri en una situación de resistencia frente a la cultura de los blancos, que busca dominar la totalidad. Pedro nos da los elementos para una mayor reflexión sobre los valores que pervaden la cotidianidad indígena.

La Cuestión Indígena: Un Reto para la Historia: de Alberto Hernández nos muestra la complejidad de la situación indígena dentro de la sociedad moderna latinoamericana. Es un primer abordaje de un problema, un planteamiento que no tiene soluciones fáciles ni inmediatas, pero que da las pistas básicas para un mayor acompañamiento del pueblo indígena en su lucha por preservar y reforzar su identidad propia, su proyecto histórico de liberación y reconocimiento.

Nicaragua: El traslado de los Miskitos, Tergiversado por el Antisandinismo: De Raúl Mora analiza en forma sensata y profesional el problema del traslado de los miskitos en la Costa Atlántica de Nicaragua. Aclara la manipulación de los hechos con fines políticos extranjeros, y la necesidad de ubicar este acontecimiento indígena dentro de la trayectoria de los sandinistas en su lucha por la reconstrucción y estabilidad de su país. Complementamos este artículo con varios documentos presentados en este número.

Asamblea de Pueblos Indígenas de la Costa: en Pinotepa Nacional Oaxaca, México. Queremos presentar a nuestros lectores la parte de la Asamblea que corresponde a preguntas y respuestas, de parte del equipo pastoral hacia los indígenas, y hacia ellos mismos. Las respuestas son sencillas, sinceras y exigentes. Creemos que es de gran interés lo que se dice y lo que está entre líneas, para los agentes de pastoral que están en busca de una mayor comprensión del pueblo indígena y del lugar que ocupan o quieren ocupar dentro de la vida de la Iglesia.



TIERRA Y LIBERTAD

PANORAMA DE CUATRO REBELIONES INDIGENAS DE CHIAPAS

INTRODUCCION

Estas páginas pretenden ser un primer paso hacia un estudio más completo de las rebeliones indígenas que estallaron en Chiapas durante la época colonial (1528-1821) y en el siglo XIX. Son el resultado de algunas reflexiones incipientes hechas a lo largo de la redacción de una colección de documentos relativos al mismo tema. Es este artículo una modesta aportación para la reflexión que se está haciendo sobre las posibilidades de un movimiento campesino en nuestra zona. La historia podrá servir, también en este caso, como "magistra vitae", como ayuda indispensable para poder detectar mejor los signos de los tiempos actuales y proyectar con mayor cautela nuestras acciones futuras.

Hablar de movimientos campesinos en el Chiapas de la Colonia y del siglo XIX significa hablar de rebeliones indígenas. En efecto, no hubo ningún movimiento que no se desarrollara pronto o tarde, fuera de la ley y en forma de lucha armada contra el poder político establecido. En la Colonia estos alzamientos se declararon contra la doble autoridad de Dios y del Rey de España, en el siglo XIX estos movimientos se hicieron contra el gobierno legítimo de la República Mexicana. Fueron, pues, según el derecho vigente, rebeliones. Además los protagonistas de estos levantamientos fueron siempre indígenas (con excepción, en un solo caso, del liderazgo pasajero de un ladino), por ser ellos los que constituyeron casi exclusivamente el campesinado chiapaneco (con excepción de nuevo, de la población mestiza en el Soconusco y en el valle de Xiquipilas).

Excluimos de este estudio los motines, los conflictos de carácter espontáneo y particular, que a menudo estallaron entre los indígenas y las autoridades locales. Estos motines han sido y son todavía muy frecuentes en la historia de Chiapas (en los últimos años se han registrado varios motines al año; el más notable ha sido el motín de Tuxtla en 1963, donde los indígenas mataron al alcalde mayor de

Chiapas). A estos brotes de violencia les faltan la preparación, la amplitud y la duración, que caracterizan los movimientos populares organizados.

Limitándonos pues, a las rebeliones, podemos registrar, a lo largo de la historia chiapaneca, cuatro grandes alzamientos. El primero tuvo lugar en Chiapas de los Indios (la actual Chiapa de Corzo) en los años de 1532-1533. El segundo (más bien "situación", antes que "movimiento" y por esta razón mejor calificable como "rebeldía") fue protagonizado por los Lacandones y abarcó más de siglo y medio, de 1530 hasta 1695. El tercer levantamiento estalló en la provincia colonial de los Zendales (uno de los seis distritos o "partidos" que constituían la alcaldía de las Chiapas) en los años 1712-1713. El último movimiento rebelde sucedió en los años de 1869-1870 y tuvo como escenario el municipio de Chamula y sus alrededores inmediatos.

De estas cuatro rebeliones daremos primero una descripción concisa, a fin de poder situarlos en el proceso histórico del pueblo indígena de Chiapas. Esta reconstrucción del pasado, la haremos a base de documentos publicados y manuscritos, algunos de ellos fuentes narrativas (crónicas y relatos) pero por la mayor parte fuentes de archivo, que hemos podido recopilar en Sevilla, Guatemala, Tuxtla y San Cristóbal.

Como segundo paso, ofrecemos un breve análisis comparativo de los acontecimientos, preguntándonos sucesivamente: 1) el por qué de estas rebeliones (causa, remate, motivos inmediatos); 2) el cómo de las mismas (comienzo, desarrollo, fracaso); 3) el por qué del fracaso de estas rebeliones (errores tácticos, condicionamientos coyunturales y estructurales). Asimismo trataremos de descubrir paralelismos y divergencias entre los cuatro movimientos que, aunque superados por el tiempo y el espacio, tuvieron mucho en común. Al mismo tiempo invitamos al lector para que mida en cada rebelión los avances y los retrocesos en función de una lectura de los signos de los tiempos actuales.

La primera comunidad indígena de Chiapas que se rebeló contra el dominio español fue el pueblo de los Chiapanecos. Se trata de una nación, racial y culturalmente distinta de los mayas, cuyo lugar de origen sigue siendo discutido. A la llegada de los primeros conquistadores (capitaneados por Luis Marín en 1524 desde Coatzacoalcos), los Chiapanecos formaban el estado indígena más fuerte y mejor organizado de toda la provincia. Estaban firmemente establecidos en el valle del Grijalva Medio y terrorizaban a las comunidades tzotziles y zoques más cercanas, obligándolas a servirles como esclavos. Su cabecera, Chiapa, era una verdadera ciudad que llegó a impresionar a Bernal Díaz del Castillo.

En el primer choque con los españoles, en 1524, los Chiapanecos opusieron una feroz resistencia. En cambio, cuando les llegó en 1528, la segunda ola de invasores, capitaneados por Diego de Mazariegos, parecen haber aceptado sin mayor problema el yugo impuesto por los extranjeros. Sin embargo, cuatro años más tarde en 1532, la comunidad entera se levantó contra el gobierno español. Sin tardar, los pobladores de Villa Real se lanzaron a la reconquista de los rebeldes. Tuvieron por capitán un joven recién llegado de España, Baltasar Guerra de la Vega, nombrado por Pedro de Alvarado como teniente de gobernador en Chiapas. Los sublevados, en vez de enfrentarse con las tropas españolas, abandonaron su ciudad y se replegaron hacia el Sumidero, donde tenían, desde tiempos inmemoriales, un centro religioso secreto, fortificado por varias alboradas. Perseguidos hasta allá por los españoles, se retiraron todavía más adentro del cañón, a una fortaleza situada en una pequeña tajada. Pero los españoles lo alcanzaron también en este último refugio. Reconociendo lo desesperado de su situación (en un intento inútil de salvarse, algunas personas, sobre todo mujeres y niños, se despeñaron en el río), los Chiapanecos se rindieron y fueron conducidos de nuevo a su ciudad. Baltasar Guerra se tomó toda la comarca de Chiapa por su encomienda e impuso a la comunidad vencida a dos gobernadores, escogidos entre los principales, para que en su nombre se hicieran cargo de la reducción de los tributos y de la introducción de la religión católica.

Baltasar Guerra parece haber sido un encomendado particularmente exigente. Según el testimonio de un adversario suyo Juan de Mazariegos, hijo mayor del fundador de Villa Real, exigió a través de sus lugartenientes tributos y servicios excesivos. Entre estos últimos figuraban trabajos forzados en las minas recién descubiertas de Copanagustla, a treinta leguas de Chiapa, a donde los Chiapanecos fueron obligados a trasladarse en cuadrillas de a doscientas personas cada una. No es de extrañar que el año siguiente, 1533 parte de la comunidad se rebeló de nuevo, esta vez no sólo contra el encomendero explotador sino también contra los caciques impuestos por él. La rebelión estuvo encabezada por un principal llamado Sanguieme, y lo siguieron otros cientos veinte principales con su séquito. Después de matar a uno de los dos gobernadores indígenas (el otro, Diego Nocayola, pudo escapar a San Cristóbal) los rebeldes se retiraron de nuevo al Sumidero, donde fundaron una nueva comunidad, rompiendo todo contacto con los demás Chiapanecos que habían permanecido fieles al gobierno español.

Esta segunda rebelión se logró tanto más fácilmente cuanto que Baltasar Guerra estuvo en ese momento fuera de su gobernación. Pedro de Alvarado había enviado por su teniente desde el puerto de Nicaragua, donde estaba preparando una expedición marítima al Perú. Avisado por mensajeros especiales, Baltasar Guerra regresó precipitadamente a San Cristóbal, donde organizó sin tardar una nueva campaña de reconquista. Esta vez lo acompañaron no sólo los pobladores españoles e indígenas del valle de Jovel sino también todos los Chiapanecos que habían permanecido sumisos. La campaña siguió exactamente el mismo esquema que la anterior. Los rebeldes se retiraron de nuevo sucesivamente a la fortaleza y una cueva dentro del Sumidero. Según una fuente indígena hubo también en esta segunda entrada algunos casos de despeñamiento por parte de los perseguidos. Finalmente los rebeldes se rindieron. Un número considerable de cabecillas fueron ajusticiados en la plaza de la ciudad, ejecución en la cual tuvo un papel importante el cacique español Diego Nocayola, que luego fue restablecido en su puesto como gobernador.

En toda su historia posterior, los Chiapanecos nunca volvieron a levantarse contra los españoles. Al contrario se transformaron en los colaboradores más fieles de sus vencedores, cuyas costumbres y modos de vivir imitaron y adaptaron con gran habilidad. Los veremos en adelante prestar servicios importantes a sus nuevos amos en todas las expediciones armadas que éstos organizaron después contra otras comunidades indígenas rebeldes, pe en las entradas de 1559, 1586 y 1695 contra los Lacandones o en la campaña de pacificación de la provincia de los Zendales en 1712.

LA REBELDIA DE LOS LACANDONES 1530-1695

En el momento preciso en que los Chiapanecos decidieron integrarse en el sistema colonial otra comunidad indígena de Chiapas tomó la decisión opuesta de resistir al invasor español hasta la muerte: los Lacandones. Estos derivaron su nombre del topónimo de su cabecera: Lacám-tun o Piedra Grande, una isla rocosa en medio de una laguna que ahora se llama Miramar pero que entonces tenía el mismo nombre de Lacám-tun (o para el oído español Cacandón). Asimismo el territorio alrededor de la laguna se llamaba El Lacandón. Los Lacandones hablaban un dialecto de la lengua ch'ol y estaban culturalmente emparentados con sus vecinos inmediatos, los indios de Topiltepeque y Pochutla en el noroeste, y los indios de Acalá en el sureste. Todas estas comunidades eran salváticas y particularmente reacias a contactos con extranjeros, tanto indígenas como españoles. Los Lacandones, en especial, tenían muy mala fama entre las comunidades de los Altos de Chiapas y de las tierras bajas del Petén. A pesar de no ser muy numerosos, rivalizaban con los Itzáes del Petén en belicosidad y muchas comunidades habían sido víctimas de alguna incursión Lacandona.

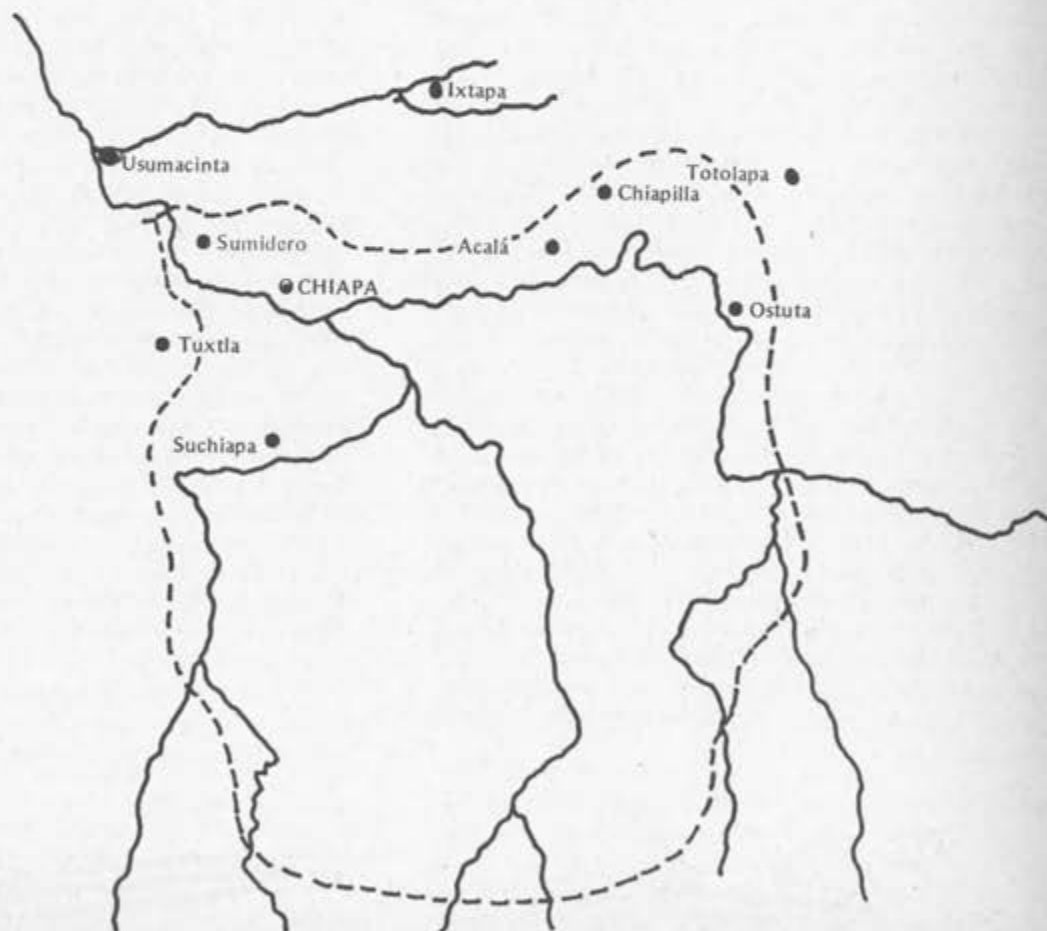
Los Lacandones tuvieron su primer encuentro con los españoles en 1530. Un grupo de conquistadores tabasqueños, que cruzó el territorio chiapaneco con destino a la provincia campechana de Acalán, llegó por casualidad a la laguna de Lacám-tun. Los indígenas tuvieron el tiempo suficiente para retirarse a la selva protectora, pero no pudieron evitar que sus casas y pertenencias fueran saqueadas por la

soldadesca española ávida de oro y otros metales preciosos. Seis años más tarde, en 1536, otro grupo de conquistadores penetró la selva, ya no de paso sino con el objetivo de fundar una villa de españoles en pleno territorio de los Pochutlas, los vecinos septentrionales de los Lacandones. Esta villa, la establecieron finalmente en Tenosique, a orillas del Usumacinta, en territorio tabasqueño, pero no sin haber causado graves daños a las comunidades de la zona selvática central (el valle de Tecpán-Pochutla) y septentrional de Chiapas. Los Lacandones, aunque no fueran afectados directamente por esta segunda entrada, se solidarizaron con los Pochutlas para resistir en el futuro contra cualquier forma de penetración española en su territorio.

Esta resistencia se convirtió pronto en incursiones sangrientas contra los pueblos de paz que los frailes dominicos empezaron a fundar a partir de 1545 en la zona de los Altos colindante con la selva. Un ataque particularmente feroz en 1552 contra el pueblo de Bachajón dejó en esta comunidad un trauma suficientemente profundo para que éste diera nacimiento a un rito anual que se convirtió con el tiempo en la fiesta principal de aquel pueblo; el carnaval de Bachajón. A instancias del obispo de Chiapas Fray Tomás Casillas y de los frailes dominicos que trabajaban en la zona, el gobierno de Guatemala organizó en 1559 una gran entrada militar, durante la cual las cabeceras fortificadas de los Lacandones y de los Pochutlas fueron tomadas y arrasadas,

gracias sobre todo a la colaboración de los Chiapanecos, excelentes navegadores y guerreros. Los Pochutlas supieron poner a salvo sus personas, retirándose en la selva. De los Lacandones una buena parte cayó en manos de las tropas españolas y fue conducida prisionera a Guatemala. A pesar de haber sufrido tan duro castigo las dos comunidades persistieron en su rebeldía: regresaron de la diáspora, reedificaron sus fortalezas lacustres y reanudaron las hostilidades contra los pueblos cristianos.

En 1564 los Lacandones perdieron a los Pochutlas como sus aliados en la rebeldía. Estos habían recibido en 1563 la visita de Fray Pedro Lorenzo, un misionero dominico de excepcional virtud y talento que en unos pocos años pacificó a solas toda la parte nororiental de Chiapas. Al año siguiente aceptaron el cristianismo y se trasladaron al pueblo de Ocosingo, donde Fray Pedro les tenía preparados un barrio para vivir y milpas para sembrar. Desde ese momento los Lacandones fueron la única comunidad indígena de Chiapas que siguió resistiendo al gobierno colonial. Este organizó en 1586 otra gran entrada militar en un intento de reducir definitivamente a los rebeldes. Las tropas, compuestas de nuevo por los colonos españoles e indios amigos (entre ellos otra vez los Chiapanecos y también naturales de Comitán, Ocosingo y Bachajón), volvieron a destruir la ciudad lacustre de Lacám-tun y quemaron todas las sementeras lacandonas que pudieron encontrar en un radio de veinte



LIMITES DEL TERRITORIO DE LOS CHIAPANECAS, 1528, SEGUN C. NAVARRETE.

leguas alrededor de la laguna. Sin embargo, nunca lograron enfrentarse con los rebeldes mismos. Estos se habían retirado en dirección sureste hacia el río Cacomtun, cerca de la desembocadura del río Ixcán, donde establecieron un nuevo centro de población que llamaron Zoc-Balam o Tigre Blanco (por la abundancia en este lugar del Zac-Balám-Té o Palo de María). Durante más de un siglo (1586-1694) preservaron allí su independencia, gracias a la protección que les ofrecían por todas partes la densa vegetación selvática, el terreno accidentado y la lejanía de cualquier pueblo de paz. Sin embargo el aislamiento casi total que ellos mismos se habían impuesto los condenó también a la pérdida de su fuerza combativa y reproductiva, de manera que a finales del siglo XVII los Lacandones se habían convertido en la sombra de sí mismos; una comunidad modesta, que se defendía con dificultad contra las incursiones de sus vecinos orientales, los indios insumisos del Petén.

La etapa final de la rebelión lacandona empezó en 1694, año en que la comunidad fue descubierta por Fray Antonio Margil de Jesús, que llevó casi medio año buscándolos por las montañas de la Verapaz y de Acalá. Este misionero franciscano era amigo personal del presidente de la Audiencia de Guatemala. Disgustado por la acogida hostil que recibió por parte de los indios rebeldes, el fraile pidió a su protector poderoso que utilizara la fuerza del brazo secular para reducir a los Lacandones. En el año de 1695 se organizaron tres entradas simultáneas, desde Chiapas (Ocosingo), desde Huehuetenango (Ixtatán) y desde la Verapaz (Cahabón) respectivamente, con el objetivo de reducir, primero a los Lacandones y después a los Itzaes. La razón principal de esta campaña de gran envergadura era poner bajo control toda la región todavía inexplorada que se extendía entre la Verapaz y Campeche, a fin de poder establecer una conexión comercial y militar (mitad por tierra y mitad por río) entre Guatemala y el Golfo de México, evitando de esta manera las costas de Honduras, infestadas por los piratas ingleses. Zac-Balám del Lacantun fue conquistado el viernes de Dolores del año de 1695 por las tropas llegadas de Huehuetenango. Dos semanas después, lo ocuparon también las tropas de Chiapas, encabezados por el presidente de Guatemala y Fray Antonio Margil. Los Lacandones se rindieron sin ofrecer resistencia. Su cabecera, rebautizada con el nombre de Nuestra Señora de los Dolores, se convirtió en puesto de misión (con tres frailes mercedarios) y de guarnición militar (con treinta soldados). Bajo este régimen los Lacandones se incorporaron a la iglesia católica y a la sociedad colonial, diezmados por las enfermedades, cuyos virus les eran desconocidos hasta entonces. En 1712 fueron deportados de su medio ambiente familiar, primero a un lugar en la frontera entre Chiapas y Guatemala cerca del pueblo de Aquespala, después a un barrio de la ciudad de Retalhuleú, donde a mediados del siglo XVIII murieron los últimos sobrevivientes de la comunidad. Con ellos desaparecieron los Lacandones de la historia y del mapa de Chiapas; habían pagado su rebeldía con el alto precio de su aniquilación.

LA REBELION DE LOS ZENDALES 1712-1713

En el momento en que los Lacandones tomaron el camino del destierro y de la desaparición, estalló en la provincia de los Zendales (uno de los seis distritos administrativos que constituían la alcaldía mayor de Chiapas en la época colonial) una rebelión que amenazó con acabar con el régimen colonial en toda aquella zona. Ya no era una sola comunidad que se levantó sino una veintena de pueblos, la mayoría de ellos de habla Tseltal, aunque figuraban entre ellos también unos cuantos de habla ch'ol y algunos de habla Tzotzil (estos últimos pertenecientes a las provincias llamadas de las Coronas y de la Guardianía). Desde un principio el alzamiento tuvo su centro en el pueblo de Cancúc y se manifestó como un movimiento religioso alrededor de la aparición de la Virgen María a una indígena cancuteca con el mensaje que venía a liberar a todos los indígenas del pesado yugo español. Los tres jefes del movimiento, Jerónimo Saráos, Agustín López y Sebastián Gómez, eran todos hombres muy familiarizados con la religión católica. Los dos primeros habían sido además colaboradores estrechos del clero local; Jerónimo Saráos era fiscal de Bachajón; Agustín López era sacristán de Cancúc. Fueron estos dos los iniciadores del nuevo culto a la Virgen del Rosario de Cancúc. Sin embargo fue el tercero, Sebastián Gómez, "hombre de Dios" de Chanalha, el que movido por una inspiración mucho más derivada, transformó el culto devocional en una verdadera iglesia autónoma con jerarquía propia, rebelándose de esta manera abiertamente contra el poder eclesiástico establecido.

Esta primera fase de la rebelión zendal fue precedida por varios hechos que denuncian la gestación de la crisis, tanto en el aspecto de devociones descontroladas como en el aspecto de brotes de desobediencia contra la jerarquía española. En 1708 se amotinó la comunidad de Yajalón contra su cura y a través de él contra el obispo. El motivo del enojo fue el traslado de un ornamento al pueblo de Bachajón por orden del obispo. En el mismo año apareció en Zinacantán un ermitaño indígena, rindiendo culto a la Virgen en una ermita instalada en el monte. En 1711 también los pueblos de Totolapa, San Andrés y Chenalhó fueron trastornados por la presencia de ermitaños y milagrosos. Pero fue en el pueblo de Santa Marta donde se originó en este mismo año de 1711 el milagro que iba a ser la preparación directa del movimiento de Cancúc en el año siguiente; de repente la Virgen María apareció a una mujer indígena de Santa Marta. Pronto el pueblo se convirtió en un centro de romería adonde confluieron los naturales de todos los pueblos circunvecinos. Las autoridades eclesiásticas de Ciudad Real intervinieron rápidamente; confiscaron la imagen, tomaron presos a la mujer y a su esposo y los condenaron al destierro en uno de los castillos del Golfo Dulce en Guatemala.

Pero la población indígena de los Altos había tomado el gusto a las romerías ilegales. En Cancúc vivía entonces un hombre dispuesto a explotar aquella afición popular de nue-



vo; Jerónimo Sareos, fiscal de Bachajón, que había sido despedido de su oficio y desterrado de su pueblo por el padre cura. Este descontento junto con el sacristán de Cancúc, Agustín López, resucitó el milagro de Santa Marta, la Virgen María apareció de nuevo pero esta vez en Cancúc y a la hija de Agustín López María de la Candelaria. Esta se convirtió pronto en el oráculo de la Virgen: la cual empezó a decretar a través de la muchacha cancuteca, no sólo la construcción de una ermita y la organización de un culto alrededor de ella, sino también la congregación de todos los tesoros y alhajas de las iglesias de los pueblos circunvecinos y la convocación de sus habitantes a venir a tributar obediencia a la Virgen y a sus portavoces. Con estas convocatorias, escritas en lengua indígena y enviadas a todos los pueblos de la provincia pocos días antes de la fiesta de Santo Domingo, estalló abiertamente la rebelión.

Los milagreros recibieron sin mayor problema la colaboración activa de las autoridades civiles de Cancúc. Sin duda éstas quedaron impresionadas por la importancia que su pueblo había cobrado en los Altos gracias al nuevo culto. Este entró en una nueva etapa con la llegada a Cancúc de un iluminado de Chenalhó Sebastián Gómez, llamado por sí mismo De la Gloria, porque pretendía haber subido al cielo y recibido de San Pedro el poder y el encargo de formar una iglesia indígena. Desde ese momento, Sebastián Gómez de la Gloria tomó en sus manos las riendas del movimiento. Consagró obispo a Jerónimo Sréos, el cual empezó a ordenar curas indígenas para los pueblos circunvecinos. Se creó también un cenáculo de doce "mayordomos de la Virgen" para asumir el gobierno de la creciente comunidad de feligreses, con el objetivo de transformarla poco a poco en un estado teocrático indígena independiente. Al mismo tiempo se constituyó un ejército de "soldados de la Virgen" con la misión de reprimir toda manifestación de resistencia, tanto por parte de los indígenas como por parte de los españoles.

A pesar de estas medidas revolucionarias, los rebeldes conservaron en muchos otros aspectos los símbolos y hasta las estructuras de poder de la sociedad que querían abolir. En cuanto a lo religioso siguieron profesando los artículos de la fe católica, poniendo el movimiento bajo la protección de la Virgen, ejecutando sus decretos en nombre de la Santísima Trinidad y de Jesús-María-José asimismo continuaron siendo "católicos" en sus prácticas religiosas y en sus instituciones; la misa y los sacramentos siguieron siendo el centro de sus fiestas y la nueva jerarquía heredó de todos los poderes y privilegios del clero español. En cuanto a lo civil el procedimiento fue muy similar; el nuevo gobierno declaró Cancúc como "Ciudad Real" y capital de la "Nueva España" de los indios; convirtió el pueblo de Gueitupán en "Guatemala" con la intención de instalar allí una "Audiencia" indígena; nombró a algunos principales como "capitanes generales" para encabezar las tropas rebeldes; pensaba seriamente colocar en el mando supremo del estado indígena a un "rey" propio.

Mientras en Cancúc se formó paulatinamente la nueva teocracia a través de juntas, fiestas y predicaciones continuos, los contingentes de los soldados de la Virgen llevaron su castigo sangriento a los demás pueblos de los Altos. La violencia vindicativa fue dirigida primero hacia los dos centros ladinos de la región, Chilón y Ocosingo, donde vivían

pequeñas colonias de comerciantes y finqueros españoles. En Chilón ningún miembro de la población ladina escapó a la muerte. En Ocosingo los hombres pudieron huir a Comitán pero las mujeres y los niños cayeron en manos de la soldadesca indígena. Fueron llevados presos a Cancúc donde Sebastián Gómez obligó a las mujeres a casarse con indios. Al principio los curas españoles dominicos en la mayoría, no fueron molestados demasiado. Seis de ellos que habían permanecido en sus puestos fueron sin embargo ejecutados cuando rehusaron celebrar la misa en la ermita de Cancúc y negaron de esta manera adherirse al movimiento nativista. Pronto la violencia se tornó también en contra de los mismos indígenas. El pueblo de Simojovel que no había querido seguir a los rebeldes fue destruido y sus habitantes asesinados. En Cancúc se levantaron horcas, horquetas y picotas en donde murieron muchos adeptos del régimen anterior (pe fiscales y mayordomos que habían sido hombres de confianza de los curas españoles) o feligreses del nuevo culto que empezaron a rebelarse contra sus nuevos amos que se mostraron rápidamente más codiciosos y más autoritarios que los españoles jamás habían sido. Por dos veces el movimiento fue amenazado seriamente por tendencias cismáticas internas. En un momento la tía de María de la Candelaria trató de establecer un nuevo culto en Yajalón donde ella se proclamó a sí misma la Virgen bajada del cielo y recibió la adoración de sus adeptos sentada en el altar mayor de la iglesia. Poco después el cabecilla de los soldados de Bachajón, un indio mestizo llamado Juan López, quiso quitar a los Cancutecos el control del movimiento a favor de los Bachajontecos. En ambos casos los mayordomos de la Virgen intervinieron a tiempo y mandaron a la horca a los dos disidentes peligrosos.

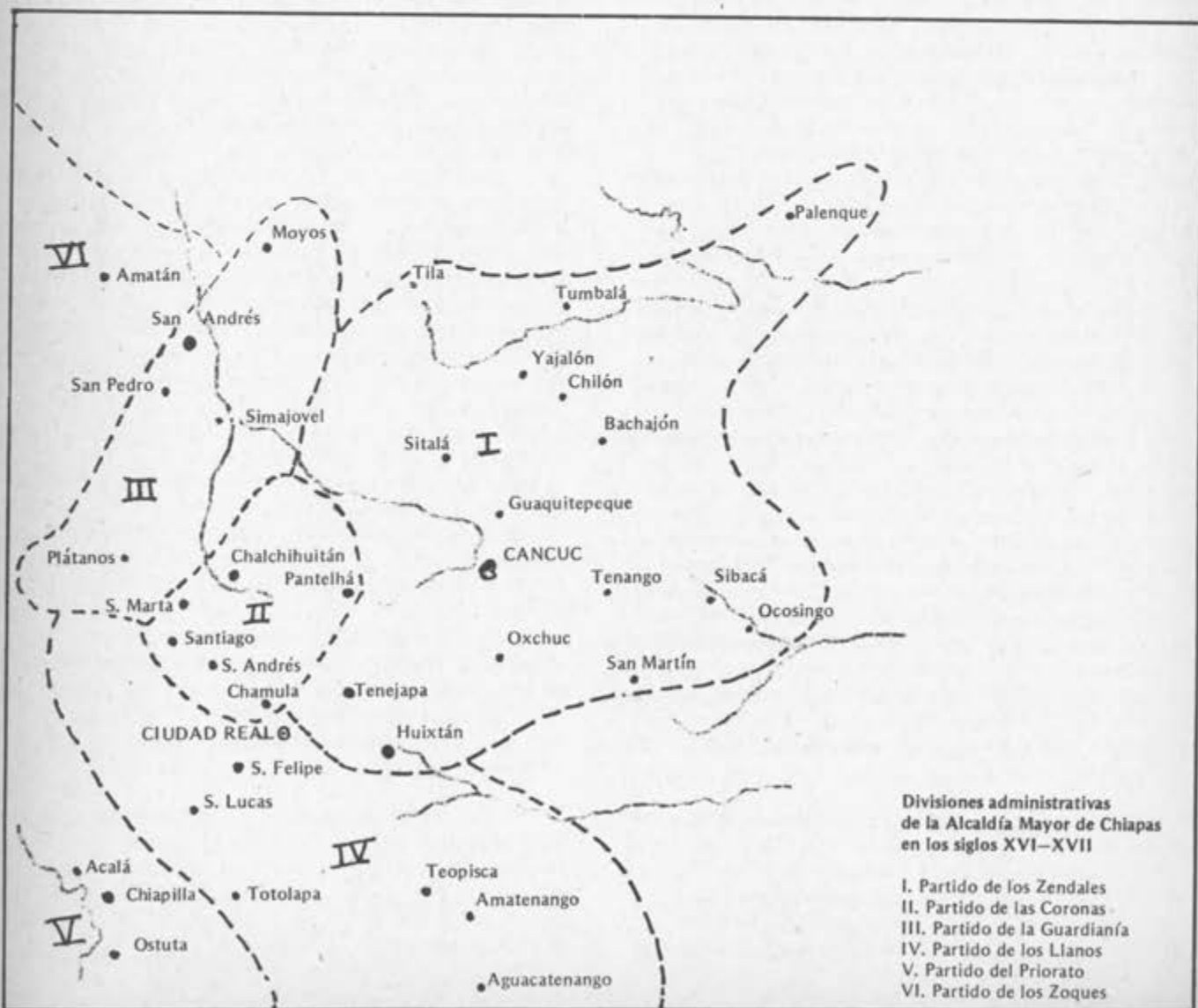
La independencia proclamada por los mayordomos y la violencia desplegada por los soldados—ambas en nombre de la Virgen—obligaron al gobierno colonial a tomar medidas fuera de lo común. Fue necesario mover varios ejércitos y desarrollar verdaderas campañas militares para reincorporar a los veintiún pueblos alzados. La represión se efectuó en dos etapas de igual duración pero con diferentes resultados. La primera cursó desde mediados de agosto hasta fines de octubre de 1712 y en ella se realizaron expediciones primitivas que salieron de Ciudad Real al mando del nuevo alcalde mayor y otras autoridades locales. El cuerpo represivo fue una milicia constituida por vecinos criollos, mestizos y mulatos de Ciudad Real, un grupo de cincuenta esclavos negros de las haciendas de los dominicos y ciento cincuenta naturales de Chiapa de Indios. La segunda etapa comenzó a principios de noviembre de 1712 y concluyó antes de mediar enero de 1713. Actuaron dos ejércitos, uno legado de Tabasco, al mando del alcalde mayor de esa provincia; el otro llegado desde Guatemala, al mando del presidente de la Audiencia. Estos dos ejércitos estaban también compuestos por soldados criollos, mestizos, mulatos, e indios. Realizaron avances al interior de los Zendales para restablecer el poder colonial en los pueblos.

En la primera etapa hubo enfrentamientos en Huistán, Chenalhó y Oxchuc. En Huistán y Oxchuc los rebeldes atacaron a las tropas del gobierno, encantonadas en el casco del pueblo, y perdieron la batalla. En Chenalhó fueron las fuerzas del gobierno las que atacaron a los rebeldes, bien protegidos por una fuerte empalizada y tuvieron que regre-

sar sin obtener resultado positivo. En la segunda etapa hubo un enfrentamiento en San Martín Teultepeque (Abasolo) y finalmente, el 21 de noviembre Cancuc la cabecera de la rebelión cayó en manos de las tropas gubernamentales después de más de cinco horas de combate. Desde ese momento la rebelión se derrumbó espectacularmente. Siguiéron meses de pacificación por parte de las tropas, asistidas en este trabajo por los frailes dominicos, buenos conocedores de la lengua nativa, de las costumbres de los indígenas y del terreno donde se escondían. Los rebeldes trataron de reagruparse parcialmente en Chenalhó y cerca de Ocosingo, pero las tropas del gobierno lograron apagar también estos últimos focos de resistencia. Por todas partes, los represores encontraron entre la población indígena aliados dispuestos a denunciar y entregar a los cabecillas de la rebelión. Cayó sobre ellos la mano implacable de la justicia española. A los millares de muertos, caídos en el campo de batalla, se añadieron centenares de muertos, ejecutados en la horca. Entre ellos figuraban casi todos los capitanes y mayordomos de la Virgen. Sólo pudieron escapar María de la Candelaria, su padre Agustín López y el jefe verdadero de la rebelión: Sebastián Gómez de la Gloria. Este último desapareció de manera misteriosa y nunca volvió a mostrarse. María de la Candelaria murió en 1717, unas pocas semanas antes de que

fue descubierto su refugio en una montaña cerca de Yajalón. En esta ocasión fue capturado su padre Agustín López, lo ejecutaron poco tiempo después.

Terminada la represión militar, el provincial de los dominicos, Fray Gabriel de Artiga, juzgó necesario coronar el programa de pacificación con una reconquista espiritual. Organizó personalmente una cruzada por todos los pueblos reducidos, dirigiendo a los indios aterrorizados una predicación en la cual amenazaba a todos los culpables con la ira divina. Esta cayó efectivamente sobre ellos (por lo menos según la interpretación del padre provincial y de sus compañeros) en la forma de plagas y epidemias que diezmaron varios pueblos de la provincia de los Zendales y quitaron de las mentes afligidas de los sobrevivientes toda huella de rebelión. Un fraile franciscano que viajó en 1718 de Palenque a Ciudad Real y pasó por gran parte de la región afectada, expresó sus impresiones de la siguiente manera: "El que conoció a los indios antes y los conoce ahora, puede decir que conoció unos feroces lobos y ahora conoce corderos no sólo en la humildad y puntualidad con que asisten a cualquier español que pase por sus pueblos, sino en la veneración y reverencia que tienen a los sacerdotes y el cuidado con que acuden a la misa y cosas de la iglesia".



LA REBELION DE LOS CHAMULAS 1869-1870

Más de ciento cincuenta años después del levantamiento de Cancú, tuvo lugar en el municipio de Chamula, la cuarta y última rebelión de Chiapas. Para ese entonces, Chiapas era un estado de la república mexicana y su antigua capital Ciudad Real no sólo había cambiado de nombre (se llamaba ahora San Cristóbal de Las Casas) sino también había perdido parte de su preponderancia exclusiva a favor de otros centros ladinos como Chiapa de Corzo, Tuxtla y Comitán. Sin embargo San Cristóbal seguía siendo el centro de poder religioso y socio-económico para las comunidades tzotziles y tzeltales de los Altos, en especial para las más inmediatas a la ciudad. Entre estas últimas el pueblo de Chamula ocupaba el primer lugar.

El 22 de diciembre de 1867 Agustina Gómez Chechab, una jovencita de Tzajalhemel, paraje perteneciente al municipio de Chamula, afirmó haber visto caer tres piedras del cielo mientras cuidaba las ovejas de sus padres. Recogió las piedras y las puso en el altar familiar donde fueron luego veneradas por los vecinos como objetos sagrados. El 10 de enero de 1868 Pedro Díaz Cuscal, fiscal de la comunidad, llegó a investigar el asunto. Llevó las piedras a su casa y las depositó en un cofre de madera. Durante la noche siguiente las piedras golpearon de repente la tapa del cofre como si quisieran salir de él. Para Pedro Cuscal acababa de producirse un milagro: reconoció que las "piedras parlantes" eran mensajeros del más allá. A partir de este día Tzajalhemel se convirtió en lugar de peregrinación, no sólo de Chamulas sino también de Migueleros, Pedranos, Andresaros y Tenejanepecos. Agustina Gómez expresaba la voluntad de las piedras y Pedro Díaz interpretaba estos oráculos ante los consultantes prosternados en el suelo. El 13 de febrero de 1868 el cura de Chamula emprendió una visita a Tzajalhemel para extirpar la incipiente idolatría. Después de una larga amonestación se hizo entregar las famosas "piedras parlantes". Los indígenas no opusieron ninguna resistencia y el cura volvió muy contento a Chamula. Sin embargo en Tzajalhemel el culto continuó, ahora alrededor de unas figurillas de barro que, según el decir de Pedro habían sido concebidas en una noche por Agustina, que desde entonces fue llamada "Madre de Dios".

A pesar de dos nuevas intervenciones ahora por parte de las autoridades de San Cristóbal —el 3 de mayo, por el jefe político en compañía de 25 hombres armados; el 5 de junio, por una comisión eclesiástica de tres sacerdotes—, el culto de Tzajalhemel siguió prosperando, atrayendo cada vez mayores multitudes de feligreses a sus fiestas religiosas semanales y a sus mercados diarios. El 30 de agosto, fiesta de Santa Rosa, marcó un importante paso adelante en el movimiento cismático. En presencia de las autoridades de Chamula, Pedro Cuscal procedió a bautizar y ungir como "santos" a las mujeres del séquito de la "Madre de Dios". Asimismo nombró en todas las comunidades tocadas por el culto, de entre los que sabían leer y escribir, a un representante suyo con el objetivo de suplantar a las autoridades tradicionales. Desde entonces, Tzajalhemel se erigió en el nuevo centro socio-religioso y mercantil de la región. En todos los pueblos vecinos las iglesias y los mercados dejaron de funcionar; también el comercio y el culto de San Cristóbal no tardaron en ser afectados a su vez. El 2 de diciembre

de 1868 el jefe político de la ciudad marchó de nuevo con un destacamento militar contra Tzajalhemel, saqueó el templo y se apoderó de Agustina Gómez. Poco tiempo después también Pedro Díaz cayó en manos de los soldados y fue conducido preso a San Cristóbal. La comunidad rebelde, privada de sus jefes religiosos pero no de su religión, reaccionó espectacularmente. El viernes santo de 1869 crucificaron en un delirio colectivo, al hermano menor de Agustina Gómez, un niño de diez u once años de edad. Las fuentes de la época afirman que los indígenas Chamulas cometieron ese acto cruel con el objetivo de tener un salvador de su propia raza.

De hecho, un salvador les llegó poco tiempo después en la persona de un maestro ladino de San Cristóbal: Ignacio Galindo. Este apareció en la noche del 16 al 17 de mayo en el paraje de Laguna Petej, en compañía de su mujer, Luisa Quedo y un discípulo, Benigno Trejo, para anunciar que los "dioses" de Agustina Gómez lo habían enviado para librar a la Madre de Dios y a su Sumo Sacerdote. Los Chamulas identificaron a Galindo luego con San Mateo, en tanto que su mujer fue tomada por Santa Marta y el discípulo por San Bartolomé. Pero Galindo tenía otros objetivos que los de figurar como objeto o ministro de culto. Transformó sin tardar a los millares de feligreses en soldados, enseñándoles los rudimentos del arte militar de acuerdo con un viejo manual del ejército federal. La noticia de estas maniobras militares hundió a San Cristóbal en una inquietud, tanto más viva cuanto que el gobernador del Estado, residente en Chiapa de Corzo, no creía en el peligro y rehusaba a enviar tropas de refuerzo a los altos. Sin embargo la violencia armada no tardó en estallar. El 12 de junio los Chamulas enfurecidos mataron al cura y al maestro de su pueblo. El 13 de junio Galindo encabezó una batida de tres días por los pueblos de Mitontic, Chenalhó, Chalchihuitán, San Andrés, Santiago, Santa Marta y Magdalenos, en el curso de la cual fueron asesinados un centenar de ladinos, saqueadas una docena de fincas y puestos en libertad varios millares de siervos indígenas. El 17 de junio Galindo y sus tropas (ahora reforzados considerablemente por la muchedumbre de los indios "baldíos" liberados) bajaron sobre San Cristóbal y sitiaron la ciudad. El jefe militar de San Cristóbal, Crescencio Rosas, pidió hablar con Galindo, a fin de ganar tiempo. Después de largas y penosas negociaciones los dos comandantes llegaron a un acuerdo provisional cuyos términos no dejan de ser misteriosos; Rosas prometió liberar inmediatamente a Pedro Díaz Cuscal y a Agustina Gómez Chechab; Galindo prometió entregarse a sí mismo, a su mujer y a su discípulo como rehenes por el tiempo de tres días. Al caer la noche, los Chamulas levantaron el sitio y se retiraron a los montes, tras la Madre de Dios Agustina y su Sacerdote Pedro.

El 21 de junio, al no ver regresar a Galindo y sus dos cómplices (los dos hombres serían fusilados el 26 de junio en la plaza mayor de San Cristóbal; la mujer quedó a disposición de la autoridad), los rebeldes emprendieron un nuevo descenso a San Cristóbal, al mando de Pedro Díaz. Esta vez atacaron sin tregua, apoderándose de los suburbios y adelantándose, casa por casa, hacia el centro. Al caer la noche, cuando todo pareció perdido para los ladinos, los asaltantes interrumpieron su victoriosa ofensiva y se replegaron en

buen orden hacia Chamula. Tres días después Pedro Díaz dirigió sus tropas hacia la región Tzeltal, pero la crecida del río Chacté no permitió que los Tzotziles del oeste y los Tzeltales del este pudieran unirse y el 25 de junio Pedro Díaz volvió a Chamula. Con estas dos retiradas inperdonables los rebeldes destruyeron por culpa propia toda posibilidad de llegar a la victoria. El 30 de junio fueron sorprendidos en el paraje de Tzajalchen por 1400 soldados del gobierno. El combate duró algunas horas. Los insurrectos dejaron 300 muertos en el campo de batalla. Un segundo enfrentamiento cerca del paraje de Yolanchem el 7 de julio, fue igualmente desastroso para los rebeldes, que desde ese momento evitaron el combate dispersándose en pequeñas bandas por el monte. En Chamula y en los demás pueblos pacificados muchos naturales abandonaron la causa de Pedro Díaz y participaron activamente en la búsqueda de los irreductibles. Estos, unos ochocientos hombres, que eran en su mayoría siervos de fincas que ya no tenían nada que perder fundaron en un paraje, llamado Sisim, cerca de magdalenas, un nuevo Tzajalhemel. En este último reducto el movimiento se mantuvo todavía durante algo más de un año. El 27 de julio de 1870 Sisim fue tomado por las tropas gubernamentales después de tres días de combate. Pedro Díaz y Agustina Gómez lograron escapar, pero ya no pudieron volver a encender otro foco de resistencia. Pedro murió al año siguiente abandonado por todos en una cueva donde había buscado refugio. De Agustina, nadie volvió a oír hablar. El 31 de octubre de 1870 las tropas abandonaron los Altos. La rebelión había costado la vida a cerca de un millar de personas; doscientos ladinos y ochocientos indios. A estos últimos hay que añadir todos los que murieron durante los años siguientes por el hambre y las epidemias que los acontecimientos habían provocado y que los ladinos no dejaron de explotar presentándolos a los indígenas arrepentidos como justo castigo del cielo.

CAUSA Y MOTIVOS DE LAS CUATRO REBELIONES

Después de haber descrito los cuatro movimientos rebeldes en sus rasgos más marcados conviene ahora interrogarnos en cuanto a las razones que pudieran explicar dichos levantamientos. No puede haber duda de que la causa profunda de las cuatro rebeliones chiapanecas ha sido la violencia estructural ejercida contra los indígenas por el sistema de explotación colonial que se estableció en Chiapas con la llegada de los españoles y que los criollos del siglo XIX, lejos de abolir, reforzaron todavía más. Ahora bien, esta violencia, ejercida por el sistema colonial ha tenido en la historia diferentes maneras de expresarse. Es decir que cada época ha conocido su propia coyuntura que permitía a la violencia estructural manifestarse bajo una luz diferente. Es necesario conocer primero estas manifestaciones diferentes antes de poder analizar las rebeliones, puesto que éstas han sido respuestas —o por lo menos intentos de respuesta— a aquéllas.

La primera rebelión, la de los Chiapanecas, ocurrió en 1532-1533, es apenas cuatro años después de la imposición del régimen colonial en Chiapas. No existía todavía un cuerpo de leyes ni un aparato administrativo capaces de controlar y de organizar la explotación de las fuerzas de trabajo y de los productos que los españoles hallaron en el territorio

conquistado. El gobierno, lo ejercía entonces desde Guatemala el adelantado Pedro de Alvarado, un hombre de una crueldad notoria hacia los indígenas y decidido a tallarse en las tierras centroamericanas un vasto reino semi-independiente de la Corona Española. Fueron estos primeros años de la Colonia años de arbitrariedad completa por parte de los encomenderos españoles. Los indígenas fueron forzados a pagar tributos exagerados y a prestar servicios personales pesadísimos. Además, muchos de ellos fueron reducidos a la esclavitud. Sólo en 1545 con la llegada de Fray Bartolomé de las Casas y los primeros dominicos, se inició la defensa de los derechos de la población autóctona. Pero hay que esperar todavía cuatro años más hasta 1549 para que en Chiapas se cumplieran parcialmente las nuevas Leyes (promulgadas en 1542) por las cuales fue abolida la esclavitud y fueron reglamentados el servicio personal y el tributo obligatorio de los indígenas. En aquella coyuntura de extrema violencia por parte de los españoles (los años de 1528-1549) hay que situar la rebelión de los Chiapanecas. En primer lugar, fue una reacción de toda una comunidad contra la imposición de un nuevo sistema económico, socio-político y religioso, que alteraba profundamente sus costumbres y reglas de vida. Después fue el rechazo por una parte de esa misma comunidad de los trabajos forzados en la mina de Copanaguastla (¡a treinta leguas de distancia!) y de los tributos exorbitantes exigidos por su encomendero.

En este mismo ambiente de violencia extrema y completamente arbitraria hay que situar también el comienzo de la rebelión de los Lacandones (1530-1695). La primera expedición militar en 1530, que afectó a la comunidad misma y la segunda, seis años después, que afectó a varias comunidades vecinas, fueron sin duda las dos agresiones que motivaron a los Lacandones a resistir contra los invasores. Estos llegaron entonces con el objetivo de robar oro y hacer esclavos. Más tarde trataron de establecer en la selva el sistema de explotación colonial con sus elementos de reducción a pueblos de paz, introducción de la religión católica, imposición del tributo y del servicio personal. Las dos entradas de 1559 y de 1586 manifiestan ese deseo por parte de las autoridades españolas. Sin embargo los Lacandones pudieron seguir resistiendo gracias a las ventajas que representaron para una guerrilla a largo plazo, lo extenso y lo denso de la selva, en que tenían sus asentamientos. Estas ventajas objetivas junto con un espíritu de lucha excepcional pusieron a los Lacandones en la posibilidad de convertir una rebelión que hubiera durado pocos años en una rebeldía que duró más de siglo y medio.

La rebelión de los Zendaleles sucedió en el preciso momento en que la sociedad colonial chiapaneca salía del "siglo de la depresión" y decidió emprender resueltamente la vía del mercantilismo, al ejemplo de las demás provincias del reino de Guatemala. Pero Chiapas era una gobernación con una problemática bien particular; no tenía salida al mar (el Soconusco no pertenecía entonces a Chiapas), estaba mal comunicada con las provincias vecinas (Tabasco, Oaxaca, Veracruz, Soconusco, Huehuetenango) y carecía de productos de exportación (minerales, añil, cacao). Los españoles y criollos chiapanecos decidieron activar el mercado interior, convirtiendo Ciudad Real en único centro comercial a donde confluían los productos de los pueblos indígenas

de toda la alcaldía mayor. Gran parte de este negocio estaba, a finales del siglo XVII en manos del alcalde mayor y algunos socios suyos que abusaron abiertamente de su autoridad política para ganar el control, no sólo del cobro de los tributos (fraudes derivados de la conmutación de los mismos) sino también de la fabricación de varios productos de artesanía, para la cual "repartían" previamente la materia prima entre la población. Además organizaban, a través de comerciantes cómplices, ventas forzadas de mercancías en los pueblos indígenas. Todo esto significaba para los naturales de la provincia de los Zendales (la más poblada de toda la alcaldía mayor) un recrudecimiento muy fuerte de la explotación ya existente. Esta situación de emergencia se agravó todavía más por las presiones ejercidas por las autoridades eclesiásticas, tanto en lo económico (subvenciones exageradas por los curas) como en lo religioso (una campaña de erradicación de la idolatría desde los años de 1690; aumento del control de los fiscales, mayordomos y cofradías por parte del obispo y del clero). La rebelión de los Zendales se explica como la reacción de una provincia contra un sistema de explotación bien organizado, que ya llevaba casi dos siglos funcionando pero que, a finales del siglo XVII, se agudizó singularmente.

Al igual que la rebelión de 1712, la insurrección de los Chamulas se inscribe dentro del marco de un reacomodamiento de las relaciones entre la sociedad colonial y la sociedad colonizada de Chiapas. Entre 1824 y 1875 el gobierno mexicano promulgó una serie de leyes agrarias de inspiración francamente liberal con el objetivo de superar el déficit crónico del presupuesto federal. Estas leyes (sobre la venta de las tierras supuestamente baldías, sobre la venta de los latifundios de la iglesia) fueron modificados por el gobierno del estado de Chiapas a favor de los terratenientes locales, que controlaban por completo la vida política y social chiapaneca. Se desencadenó sobre los Altos de Chiapas, por los años cincuenta y sesenta un amplio movimiento de apropiación privada de la tierra. Numerosos ladinos de San Cristóbal y de los demás conglomerados compraron o acapararon los tradicionales fondos comunales de los pueblos indígenas. El progreso de fincas ladinas en perjuicio de las comunidades indígenas, se acentuó durante los años sesenta, pe Chenalhó sólo conservó la tercera parte de su extensión original, Mitontic perdió una cuarta parte de su superficie. Despojados de sus tierras, los indígenas que vivían en los terrenos de las nuevas fincas, cuando no lograban huir e instalarse en otra parte, se convirtieron en "baldíos", ed fueron reducidos a una servidumbre que nunca habían conocido durante la Colonia. En el municipio de Chamula la situación llegó a tal grado de emergencia que en 1869 la desesperación de los despojados estalló en un movimiento de rebelión abierta. En Chiapas fueron los Chamulas los que se levantaron los primeros para exigir "tierra y libertad".

INICIO DE LAS CUATRO REBELIONES

Fuera de la causa remota y de los motivos más cercanos influyeron en las rebeliones también unos factores que desencadenaron más directamente los acontecimientos. En este sentido las cuatro rebeliones tienen ciertas características comunes que vale la pena destacar. Severo Martínez Peláez, en su estudio de la rebelión de los Zendales reduce estos factores con mucho acierto a los siguientes: un recrudecimiento de la explotación, combinado con un debilitamiento de los explotadores. Esta afirmación vale también para los otros tres alzamientos. La rebelión chiapaneca de 1532 estalló en un momento en que la arbitrariedad con la cual se les cambiaba cada año de encomendero y se les agravaba con tributos cada vez más pesados, había llegado a una situación explosiva. Al mismo tiempo la villa de San Cristóbal estaba dividida en dos grupos rivales (los compañeros de Diego de Mazariegos por un lado, los de Pedro Portocarrero por el otro) y privada de un gobierno superior fuerte (en la primera fase de la rebelión no hubo gobernador; en la segunda, el gobernador estaba ausente). La rebelión Lacandona fue obviamente desencadenada por las dos entradas militares de 1530 y 1536 (en la segunda, la actuación del capitán Gil Zapata fue particularmente cruel). Los Lacandones pudieron consolidar después su levantamiento en una situación permanente de guerrilla, gracias al debilitamiento militar de los pueblos pacificados (desarmados y reducidos por los frailes) y a la incapacidad del gobierno español de controlar la selva. La rebelión de los Zendales fue la reacción exasperada contra los fraudes escandalosos y las exacciones exorbitantes cometidas por el último alcalde mayor y un cómplice suyo, Pedro de Zabaleta, comerciante de Ciudad Real y contra las presiones crecientes por parte del nuevo obispo Juan Bautista Alvarez de Toledo en cuanto al control económico y organizativo de las parroquias y cofradías. Los rebeldes aprovecharon un momento de profunda división en el campo adversario; la ausencia de un alcalde mayor, la lucha de poder entre el obispo recién llegado (franciscano) y los curas de los pueblos indígenas (dominicos), varios pleitos entre miembros importantes de la sociedad ladina de Ciudad Real. En cuanto a la rebelión de los Chamulas; no cabe duda de que estalló a consecuencia del estado de emergencia provocado por la invasión de latifundios en la zona tzotzil de los Altos (particularmente las fincas de Ramón Larrainzar, vecino de San Cristóbal) y la consiguiente proletarianización de los campesinos despojados de sus tierras. Los rebeldes iniciaron su movimiento en el momento en que la situación política de Chiapas era de las más agitadas y confusas (la negación por la muy conservadora ciudad de San Cristóbal de reconocer el régimen reformador en la persona del nuevo gobernador de Chiapas, elegido gracias a los votos de los habitantes de Comitán, Chiapas y Tuxtla).



EL CARACTER RELIGIOSO DE LAS REBELIONES

Otra característica común de las cuatro rebeliones parece ser el complejo religioso en torno al cual se originaron y se organizaron los movimientos. Desgraciadamente faltan datos precisos acerca de las dos primeras sublevaciones, pero la información disponible no miente: también los Chiapanecas y los Lacandones se acogieron a sus creencias religiosas como catalizadores de su resistencia. Sabemos que los Chiapanecos se refugiaron por dos veces en un antiguo centro religioso dentro del Sumidero, donde trataron de formar alrededor del culto de sus antepasados (sacrificios humanos, adoración de sus dioses) una comunidad alternativa. Asimismo los Lacandones se aferraron con particular firmeza a sus antiguas creencias y demostraron al principio de su rebeldía un odio muy especial contra la religión católica (destrucción de las iglesias, sacrificios de niños sobre los altares).

Sin embargo son las rebeliones de 1712 y de 1869 las que más claramente demuestran cómo los indígenas para superar la crisis y unir sus fuerzas, canalizaron sus esfuerzos de resistencia y sus intentos de reorganización dentro de los marcos de la religión. Los dos movimientos nacieron como cultos tributados a "santos parlantes" por medio de un oráculo (una mujer) y un intérprete (hombre). En los dos casos, fueron los intérpretes los que asumieron desde el principio el liderazgo del nuevo culto y lo convirtieron después en una iglesia autónoma con toda la cohesión jerárquica y todo el entusiasmo místico que caracterizan los movimientos nativistas. Lejos de rechazar la religión católica, los rebeldes pretendieron por el contrario el acceso a ella a fin de incorporarse plenamente en una iglesia donde la sociedad ladina recibía un tratamiento privilegiado. De ninguna manera, los dos movimientos pueden considerarse como tentativas de restauración de un culto prehispánico o de instauración de una religión exclusivamente indígena. Los rebeldes de 1712 y de 1869 llevaban ya tanto tiempo bajo la tutela de la iglesia colonial y sus líderes están tan familiarizados con el culto católico, que no resistieron a tomar prestados los símbolos y las estructuras religiosas de sus opresores para formar su iglesia autónoma.

EL CARACTER POPULAR DE LAS REBELIONES

Las cuatro rebeliones sólo pueden calificarse como alzamientos populares en el sentido que el común de las comunidades participó activamente en todos. Pero nunca el pueblo tomó realmente las riendas del movimiento. Los hechos hablan por sí mismos: siempre fueron unos pocos líderes los que estuvieron a la base del levantamiento y se reservaron después el control del mismo. En las dos primeras rebeliones fueron las castas tradicionales de principales los verdaderos responsables de la insurrección. En las dos últimas fueron miembros de una nueva élite de indios letrados y formados por el clero ladino los que tomaron y conservaron la iniciativa. El liderazgo momentáneo del ladino Galindo en la rebelión de 1869 parece ser más bien un caso muy excepcional; no se excluye aquí una posible infiltración de agentes del mismo gobierno a fin de utilizar a los indígenas para debilitar la posición de una fracción de la sociedad ladina, en este caso los coletos conservadores de San Cristóbal. (En 1911 ocurrió el mismo fenómeno pero ahora en

sentido inverso; los coletos manipularon el movimiento del líder chamula Jacinto Pérez "Pajarito" en contra del gobierno de Tuxtla).

DESARROLLO DE LAS REBELIONES

En las rebeliones de 1712 y 1869, las únicas que están suficientemente documentadas, se pueden distinguir varios momentos en el desarrollo del movimiento. El primer momento es netamente religioso. Se divide en dos pasos: primero, la creación de un culto; después, la formación de una iglesia. En un segundo momento esta iglesia se transforma en un estado teocrático; Cancuc y Tzajalhemel asumen también el papel de centros políticos. En un tercer momento estos dos centros se convierten asimismo en centros económicos con un mercado alternativo que escapa por completo al control de los indios y se desarrolla evidentemente en contra de los intereses de éstos. Sólo entonces en un último y cuarto momento, el movimiento se militariza y los rebeldes llegan a enfrentarse con el gobierno con las armas en la mano. Precisamente por abarcar todos estos niveles, lo religioso, lo socio-político, lo económico y lo militar, y pasar rápidamente de un momento a otro, los dos movimientos supieron desarrollarse tan fácilmente y cobrar tanta fuerza. Pero en ningún momento los rebeldes se atrevieron a dar el paso hacia el desmantelamiento total del sistema opresor. Su objetivo parece haber sido más bien conservarlo y hacerlo funcionar en su propio provecho. Soñaron con desempeñar el papel de ladinos y relegar a sus opresores a la posición de oprimidos antes de querer aniquilarlos por completo y crear un sistema social enteramente nuevo.

FRACASO DE LAS REBELIONES

Las rebeliones chiapanecas fracasaron todas. Destruídas sus fuerzas militares y deshecha su organización socio-política alternativa, los rebeldes volvieron a la sujeción de la que habían intentado escapar. Las razones del fracaso son varias. En primer lugar hay que invocar las de índole militar: la insuficiencia del armamento, la inexperiencia de los jefes militares, la falta de coordinación, unos errores tácticos fatales. Entre estos últimos hay que destacar la tendencia, al parecer irresistible, del indígena de retirarse en "el monte" (montaña o selva); único ambiente donde se siente seguro y donde piensa llevar siempre la ventaja al enemigo. Los Chiapanecos huyeron en el Sumidero, los Lacandones a la selva, los Zendales detrás de sus trincheras, los Chamulas a las montañas. El famoso lema latín "in fuga salus" parece haber sido para todos ellos la tentación más fuerte y a lo largo la ilusión más fatal.

Pero es en el terreno político donde hay que buscar las causas decisivas del fracaso. La más evidente es la división interna de los rebeldes. Ni siquiera en los momentos más críticos de su lucha supieron presentar un frente unido a sus adversarios. Siempre hubo individuos o grupos que, desde dentro o desde fuera miraron el movimiento. En la represión de las cuatro rebeliones y en la restauración del orden, el gobierno siempre pudo contar con la cooperación sea de una parte de la comunidad rebelde o sea de comunidades rivales enteras. (En 1533 parte de la comunidad Chiapaneca; en 1559, 1586 y 1695 los pueblos de Chiapa, Zina-

cantán, Comitán, Coapa, Ocosingo, Bachajón, en 1712 los pueblos de Chiapa y Chamula, en 1869 el pueblo de Zinacantán). Es una exageración decir que las rebeliones fueron "guerras de castas" o "conflictos raciales" donde ladinos e indígenas formaron dos grupos antagónicos, divididos a base de su posición social o de su pertenencia racial. Al contrario hay que admitir que el enemigo siempre tuvo sus aliados hasta dentro del campo rebelde. A esto hay que añadir las divisiones entre los pueblos, los antagonismos entre clanes y principales, las rivalidades entre líderes que a cada rato vinieron a debilitar a los mismos rebeldes. Estas revelan en la población indígena de Chiapas una gran falta de cohesión y de consistencia no sólo en cuanto a una posible estructura supracomunitaria sino hasta dentro de los límites de una misma comunidad. Sacan a la luz el verdadero pecado original de las poblaciones indígenas de Mesoamérica durante la colonia y hasta el día de hoy, la trágica ausencia de cualquier forma de conciencia colectiva, factor indispensable para poder llegar a la formación de un frente común en la lucha contra un sistema opresor.

BIBLIOGRAFIA SELECTIVA

(Se mencionan sólo obras modernas que tratan específicamente de las rebeliones. Para una bibliografía exhaustiva, véase JAN DE VOS, Tierra y Libertad. Historia de cuatro rebeliones indígenas del Estado de Chiapas, reconstruida a través de documentos (en preparación).

1) La rebelión de los Chiapanecos

FLORES RUIZ, EDUARDO

1954: El Sumidero. La leyenda de los Chiapas. En Abside, vol 18, no 4, pp 3-23. (Segunda edición en Investigaciones Históricas).

1973: Sobre Chiapas, San Cristóbal, 1973, pp 91-103.

1957: El Sumidero. (Segunda edición en Investigaciones Históricas)

1973: sobre Chiapas, pp 107-128.

1974: El Sumidero ante la historia. En: Memoria de la Primera Conferencia Regional de Geografía de Chiapas, México, 1974, pp 131-136.

PINEDA, VICENTE

1888: Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas. Tipografía del Gobierno, México. Capítulo II, pp 29-37.

2) La rebelión de los Lacandones

DE VOS, JAN

1978: La Paz de Dios y del Rey. Historia de la conquista del Lacandón por los españoles (1525-1822). Tesis Doctoral, Lovaina

MILLA, JOSE

1899: Lacandonia: expedición al Lacandón y al Itzá. Rn: Obras Completas, vol 6: Artículos varios, pp 135-159. Guatemala.

SAINT-LU, ANDRE

1974: Los Lacandones devant l'histoire: un fléau? des victimes? En: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasílien. Toulouse.

3) La rebelión de los Zendales

FAVRE, HENRI

1973: Cambio y continuidad entre los Mayas de México. Tercera parte, capítulo I: El Chalikismo, pp 287-329. Siglo XXI, México.

KLEIN, HERBERT

1970: Rebeliones de las comunidades campesinas: La República Tzeltal de 1712. En: Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas, INI, México, pp 149-170.

MARTINEZ PELAEZ, SEVERO

1973: La sublevación de los Zendales. Carácter General y causas económicas. Desarrollo y represión. En: Economía, Revista del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad de San Carlos, Guatemala, n 37, pp 79-113 y n 38, pp 105-173.

PINEDA, VICENTE

1888: Historia de las sublevaciones de indígenas habidas en el Estado de Chiapas. Tipografía del gobierno, México, Capítulo III, p 38-69.

4) La rebelión de los Chamulas

FAVRE, HENRI

1973: Cambio y continuidad entre los Mayas de México. Tercera Parte, capítulo I: El Chalikismo, pp 287-329.

MANCUNEN, JUAN JAIME Y OTROS

1979: La Guerra de Castas, 1869-1870. Documentos. Editorial Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de las Casas.

NOYES, ERNEST

1937: War of the Castes. Indian uprisings in Chiapas, 1867-1869, as told by an eye witness. En: Middle American Research Institute, University of Tulano, New Orleans, n 8.

PINEDA, VICENTE

1888: Historia de las sublevaciones de indígenas habidas en el Estado de Chiapas, Capítulo IV, pp 70-118.



LA SELVA LACANDONA EN EL SIGLO XVII Y LIMITES PROBABLES DEL TERRITORIO DE LOS LACANDONES



LA FIESTA Y EL TRABAJO

LA OPOSICION

ENTRE

CONQUISTADORES Y CONQUISTADOS

En los escritos de los primeros misioneros jesuitas de la Tarahumara una de las cosas más llamativas es la mezcla de calificativos aparentemente disímbolos y no relacionados entre sí (pertenecientes a diversos campos de la vida humana) para describir a los pueblos indígenas; mezcla que con apenas alguna variación aparece repetidas veces en los escritos, misioneros o no, tanto de la Tarahumara como de todo México y de otras naciones.

Es significativo que los misioneros no están tratando fundamentalmente de hacer una relación antropológica de los naturales, sino que quieren dar razón del avance y dificultades de su misión religiosa, y de algún modo justificar la empresa de evangelización (dominación, reducción). Y más significativo resulta el hecho de que bajo la necesaria cubierta secularista de nuestra época, los mismos o equivalentes calificativos se utilizan para explicar y justificar la situación de miseria, y la explotación táctica de las grandes masas latinoamericanas: son pobres por flojos, por borrachos e imprevisores, por ignorantes; porque sólo trabajan lo necesario para subsistir y hacer fiestas*.

Los Rarámuri resultan paganos y bárbaros, flojos e indolentes, borrachos y viciosos, viven en su libertad retirados unos de otros paseándose y holgándose. En una palabra, es gente tonta y perezosa, principalmente en lo que se refiere a cosas del espíritu.

Por ello los misioneros se esforzarán ante todo por sacarlos de su paganismo "quitándoles sus orgías y borracheras del demonio" enseñándolos a ser hombres racionales (mediante la alfabetización, y sobre todo la enseñanza de oficios y técnicas occidentales) y dándoles policía humana: es decir, congregándolos en pueblos y dándoles autoridades que se impongan por la fuerza.

* (Es interesante notar que los misioneros contradicen prácticamente todas estas afirmaciones en diversos pasajes de las mismas cartas, pero nunca las desmienten todas juntas).

*Figueroa*** manifiesta una intuición que va más allá de su indudable buena voluntad, y nos dice que "todo lo anterior —vicios, libertinaje y paganismo— se minorara y se mejorara, muchos más se convirtieran y congregaran si en los montes no tuvieran tantas y tan buenas tierras. . ." y nos permite ver que los misioneros no estaban simplemente describiendo rasgos pintorescos de los indios sino que de algún modo comprendían que entre esos diversos elementos había una relación intrínseca; y que dicha relación decía una referencia fundamental a la tierra y al trabajo en ella. Arrancar al indio de sus cultivos era la forma de transformar su cultura, y en ella su culto; igualmente válido resultaba el que transformar el culto (la fiesta) del indio, era destrozar su cultura e impedir sus cultivos.

Los misioneros no eran los únicos que caían en la cuenta de la relación entre religión y trabajo. A pesar del gran escándalo de Tardá y Guadalajara, los indios no estaban tan errados cuando temían hacerse cristianos pensando que todo el trabajo dicho es ley de Dios. . . y detrás de la aparente casualidad de los elementos escogidos para describirnos a los indígenas aparece la intuición de los puntos neurológicos de esa (¿y toda?) cultura, y una estrategia perfectamente trabada para un proyecto de dominación que significativamente los mismos españoles denominaban *reducción* de los indios.

Efectivamente: (indicando sólo líneas muy generales y por tanto simplistas) la proposición de Figueroa tenía una lógica casi ineluctable. En un medio tan agreste como la sierra Tarahumara, la dispersión de los indios dificultaba enormemente tanto la evangelización (que tenía que hacerse de casa en casa) como el control militar-político (que hubiera podido obligar a los indios a acudir a la doctrina o al trabajo de las minas). Además, los indios estaban acos-

** Misionero Jesuita siglo XVII, Cfr notas

tumbrados "a vivir con pocas cosas contentos", y a procurarse ellos mismos esas cosas mediante su trabajo en el campo; lo cual por un lado les llevaba gran parte de su tiempo (no sólo el cultivo, sino la elaboración de casas, utensilios y ropa) de modo que no estaban disponibles para ser contratados por los blancos, y por otro lado hacía innecesario el buscar un trabajo asalariado.

En cambio, si se lograba reducirlos a pueblos, esto implicaba un control sumamente sencillo tanto en lo político (estarían siempre bajo la amenaza de los soldados y las órdenes de los gobernadores españoles) como en lo religioso (no sólo para la catequesis, sino también perderían la libertad de celebrar sus fiestas nocturnas y de elaborar tesguino para emborracharse). Por otra parte, el vivir en los pueblos implicaba estar demasiado lejos de las tierras cultivables (escasas y muy dispersas) para atenderlas y, protegerlas de los animales salvajes o de los robos de los españoles; implicaba también que rápidamente los indios tendrían que depender —para su subsistencia— de empleos y oficios proporcionados por los españoles con el consiguiente efecto de abandono total de sus tierras que podrían ser ocupadas por los españoles.

El pueblo, presentado como una (y la única) alternativa de humanización (darles policía humana) significaba en realidad el medio de dominación: la reducción de los indígenas, la posibilidad de ponerlos bajo el control y al servicio de los conquistadores. Los Rarámuri se dieron cuenta rápidamente de la trampa que encerraba la reducción, y se negaron absolutamente a concentrarse en pueblo.

En la actualidad los Rarámuri son uno de los pocos grupos numéricamente significativos en América que han podido conservar su cultura y su libertad (personal) prácticamente incontaminadas por la civilización del blanco.

Cristianos, como ellos mismos se nombran (rarámuri-pagótuame: hombre-bautizado) distinguen claramente su religión de la de los chabochis (blancos) que son abusivos y ladrones. Invadidos y despojados de una buena parte de sus tierras por los blancos, nunca han perdido su independencia, y nunca han sido sistemáticamente explotados (como grupo) en su trabajo personal; conservan una economía de autosubsistencia, conservan su lengua, sus tradiciones y el control del conjunto de las festividades religiosas. Conservan su propio sistema político (paralelo y en la práctica independiente del sistema mexicano) y el sistema de habitaciones dispersas.

La cultura Tarahumara —dice Pennington*— es un ejemplo de adaptación inteligente a una ecología sumamente hostil. Yo añadiría y a una situación social, creada por la invasión y presencia del blanco, también sumamente hostil. Es importante insistir en que esta oposición y la resistencia a la dominación (a los abusos individuales y sociales del blanco) se vive —de ambas partes— y todavía hoy en día, como oposición religioso-laboral.

* Pennington C. Wendell, *La Carrera de Bola entre los Tarahumares, un Problema de Difusión*. In *América Indígena*, Vol XXX, Enero 1970 pp 15-40.

Por un lado, los blancos siguen diciendo que el Tarahumar es flojo, y sobre todo es irresponsable, pues es capaz de abandonar cualquier trabajo, eventual, en el momento en que ya consiguió el dinero que necesitaba o en el momento en que hay fiesta (lo cual en promedio sucede cada cuatro días). Así, aun cuando ya no se hable de paganismo —pues los Rarámuri se dicen cristianos— se sigue hablando de superstición, de la primacía que tienen las fiestas en la vida del indio, y de su "desastroso efecto" "en la economía sea de las familias sea de la región". Vuelven a aparecer el trabajo, la libertad y la ignorancia, referidas a la religión: "no pagan más que en hacer fiesta"

Por otro lado —y aquí volvemos a encontrar también desde el punto de vista Rarámuri el mismo juicio que hace 300 años— Los Indios dicen que el Blanco es abusivo y bravo (agresivo), que vive poco porque vive demasiado atareado, que es maleducado pues le importan más los negocios que las personas, que no es capaz de mantenerse a sí mismo y que por eso roba al Tarahumar. Y la razón de todo esto es que el blanco "no cree como el Tarahumar"; es decir, porque el blanco no hace Fiesta, porque —después de 300 años— su religión sigue siendo el trabajo.

Para el Blanco, el Tarahumar es supersticioso, borracho y flojo porque sólo piensa en hacer fiesta. Para el Rarámuri, el Chabochi es Ateo, abusivo, y no goza la vida porque "siempre anda muy atareado".

En ambas posiciones hay que notar un doble aspecto para evitar malos entendidos: Por un lado ambas culturas niegan "falsamente" la existencia de su elemento central en la otra. El blanco dice que el Tarahumar no trabaja, a pesar de que sabe que el Tarahumar tiene que enfrentarse, con mucho menos instrumentos, a un medio hostil, que tiene que elaborar prácticamente todo lo que necesita, que es capaz de automantenerse, y que aún le sobra para hacer fiesta. Por su parte, el Rarámuri ha convivido durante muchos años con el blanco, conoce sus fiestas, sabe que muchas de sus propias celebraciones vienen de la cultura blanca y son compartidas por ésta. En segundo lugar, ninguna de las dos culturas niega el valor del elemento subrayado por la otra en sí misma: Para el Rarámuri el trabajo no sólo es indispensable —y lo sabe— (si en algún lugar no se puede ser flojo es en una cultura de autosubsistencia) sino que además es valioso (el flojo no tiene derecho a las instituciones de mutua ayuda; el o la joven que "no sabe trabajar" no puede casarse. . .). Y para el blanco la fiesta no sólo es algo deseado y realizado, sino incluso es la utopía última de su cultura y su trabajo.

Así ambas culturas se conciben como irreductibles y opuestas. Y su relación ha sido durante siglos una lucha sorda por conquistar y resistir, por imponer o defender un modo de vida, de trabajo y celebrar la vida. Y es significativo que mientras la cultura Tarahumara sólo se defiende, resulta una amenaza y un estorbo para los blancos que siguen empeñados en "integrar al Tarahumar al progreso del país" o en llevarles proyectos de civilización, humanización etc, que nunca han tomado en cuenta que si el tarahumar se integra a nuestra civilización deja de ser Tarahumar.

Vamos a ver ahora qué lugar ocupa la fiesta, su espacio propio y particular, dentro de esta problemática de dominación-resistencia.

FIESTA COMO FACTOR DE RESISTENCIA A LA DOMINACION

Omito una demostración detallada del cómo y por qué las fiestas han sido elemento de resistencia. Algo se dirá posteriormente al hablar de las funciones de la fiesta en la sociedad Rarámuri. Aquí simplemente me interesa subrayar cómo la fiesta realiza una función de contrapuesta ideológica, y sobre todo de contrapuesta práctica al intento dominador de las reducciones.

En primer lugar es evidente que uno de los factores que influyó en la resistencia del Rarámuri al blanco es el medio ambiente de la sierra: sumamente agreste y muy árida, la Tarahumara (sobre todo la parte alta) resultaba un medio poco atractivo para el blanco, para su ambición y para su metodología de trabajo; además, por la misma dificultad de la sierra, por la dispersión del indio, resultaba más difícil la conquista sea militar, sea comercial (o ideológica). Pero es igualmente evidente que ésta no fue la única razón (ni siquiera la definitiva) pues por una parte los españoles tenían más que sobrado interés en la conquista de una zona riquísima en minerales (especialmente plata), y necesitaban dominar también la zona boscosa para poder construir casas y túneles en las minas. Por otro lado, tenemos que la conquista efectiva y la desculturización de los indios llegó en México a zonas tan agrestes como la misma Tarahumara (por ejemplo el núcleo Mixteco).

El valor de los Rarámuri (a pesar de no ser un pueblo guerrero) y su espíritu de independencia fueron también elementos fundamentales. Pero ambas cosas nos refieren inmediatamente al origen de dichas actitudes y a un motivo: el aprecio que los Rarámuri tenían de sus formas culturales, del sentido de su vida, y de los modos como habían concretado ese sentido.

Este sentido se concreta y se manifiesta mediante una opción fundamentalmente religiosa. La fiesta es (aun hoy) el sentido de la vida del Rarámuri y la forma de vivirla, es el centro y el motivo de esa vida, y es la opción fundamental que condiciona toda la cultura.

La fiesta ha sido factor de resistencia en cuanto que:

- sintetiza, manifiesta y realiza una determinada comprensión del hombre, del mundo y de los procesos de humanización. Comprensión que por su operatividad y coherencia permite resistir los mecanismos desintegradores de la cultura opresora.
- Porque da unidad e identidad al grupo.
- Porque proporciona una alternativa económico-política, es decir una alternativa al pueblo y al trabajo-asalariado, inspira y realiza toda una organización y una estructura de relaciones y servicios alternativa a la occidental.

De hecho la fiesta ha sido factor de resistencia

- porque en la medida en que los Rarámuri han seguido privilegiando la fiesta por sobre cualquier trabajo no han podido ser incorporados a una economía del trabajo (producción-consumo) ni de mercado sino muy relativa y esporádicamente.
- Porque la fiesta inspiró y sigue inspirando y reforzando mecanismos de socialización que hacen inútil la agrupación en pueblos e innecesaria la organización policial, militar, etc, fenómeno que

ha dificultado el control tanto para la explotación como para la penetración cultural.

- Porque la fiesta proporciona mecanismos de protección comunitaria (económicos y de salud) contra las amenazas exteriores, que hacen relativamente secundarias las facilidades proporcionadas por la cultura blanca.
- En el fondo —y es el tema central del trabajo— porque la fiesta sintetiza, manifiesta y encarna realmente una ética (religiosa) fundamental, una forma de situarse en el mundo y frente a los hombres, de comprender y realizar la propia historia, un proyecto de humanización; radicalmente distinto y opuesto al de los blancos. La encarna una sociedad en que la humanización se realiza por la Fiesta-Relación, y no por la acumulación-trabajo.

LA FIESTA, SUS FUNCIONES EN LA SOCIEDAD RARAMURI

Para comprender por qué damos tanta importancia a la realidad de la fiesta, hay que ver cómo la fiesta condiciona y refuerza los otros mecanismos sociales y de algún modo plastifica el criterio moral (el criterio de juicio respecto a lo humanizante, el proyecto de sociedad) de esta cultura.

Me parece inútil el ponerse a discutir si fué primero la infraestructura económica o la supraestructura religiosa (ya las palabras mismas están marcadas); en cambio importa caer en la cuenta de que toda "infraestructura" representa una elección (entre varias posibilidades a no ser que creamos en una "historia natural") no sólo del modo más humano, más práctico o más rápido de solucionar las diversas necesidades humanas; sino de cuáles necesidades se perciben como más importantes (urgentes o lógicamente primeras), y de si el modo mismo para resolverlas será, en los múltiples casos en que no sean posible combinarlos, el más humano, el más rápido o el más efectivo. En ese sentido, toda "infraestructura" supone o conlleva una Ética (que en muchos casos puede manifestarse como religiosa) que puede ser o no explícita.

Por último, me parece fundamental el tratar de acercarnos a la realidad tal como se da ahora —en la cual infraestructura y supraestructuras se condicionan mutuamente— para tratar de descubrir qué es lo que está atrás —oculto o disfrazado— de la realidad misma, cuáles son las verdaderas fuerzas que están condicionando la estructura social.

La hipótesis —surgida en el contexto de un trabajo más amplio y detallado y de la convivencia con los Rarámuri— de algún modo puede enunciarse en los siguientes términos:

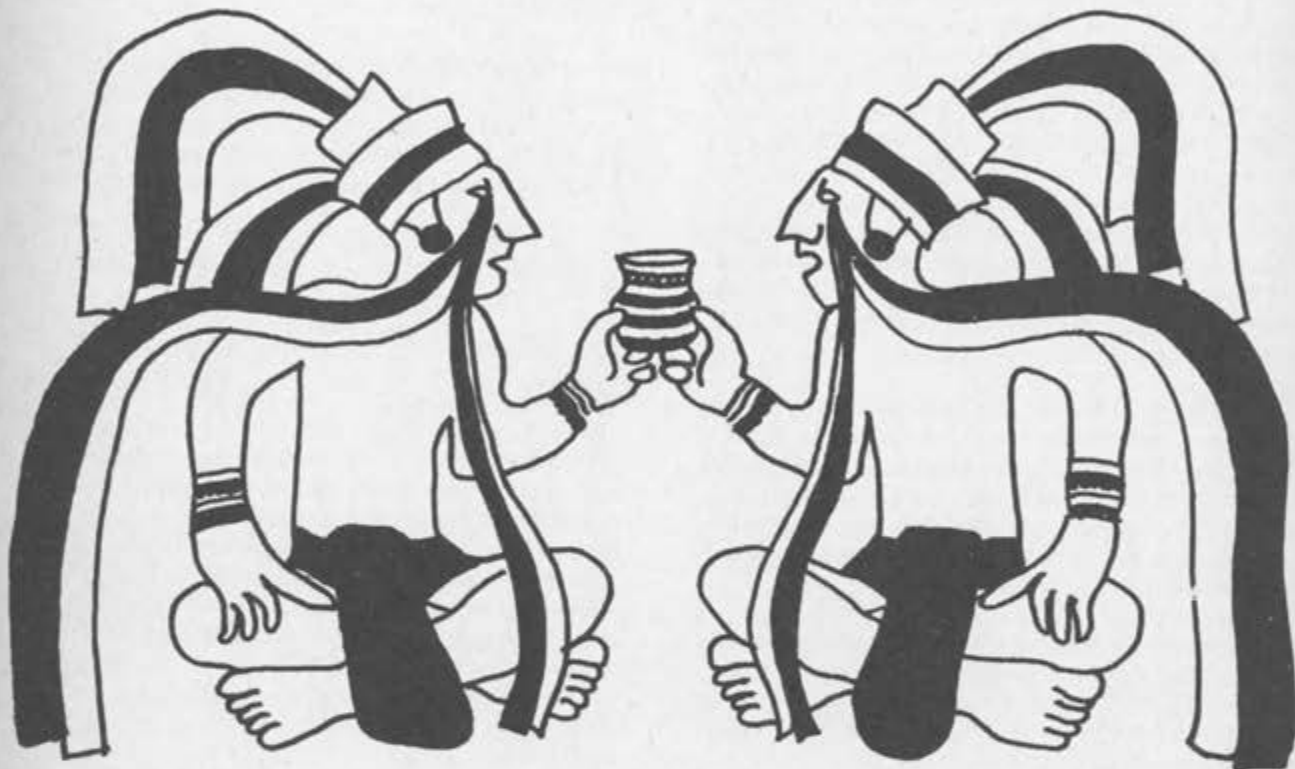
La oposición entre dos culturas puede ser adecuadamente expresada en los términos de oposición entre cultura festiva y cultura laboral (como opciones fundamentales); resulta realmente una actitud irreductible pues traduce la oposición entre dos proyectos de humanización (y consecuentemente, dos concepciones de hombre, de fin del hombre y

de la historia) que al menos en este momento de ambas culturas aparecen de tal modo contrapuestas que el aceptar la posición del otro implicaría atender fundamentalmente contra la propia cultura.

Y esto porque, como dije antes, detrás de la oposición fiesta-trabajo, están involucradas dos formas contrarias de concebir y realizar la producción-creación y la reproducción-conservación de la vida (utilizo a propósito el doble término porque hablar de *producción de la vida* liga —al menos semánticamente— la vida con la cultura del trabajo): la vida viene de, se conserva por, y es la Fiesta (la Relación).

Preguntamos si postular un trabajo no alienado como fin del hombre no es permanecer fundamentalmente en el reino de la alienación, es hacer del trabajo el opio del pueblo, lo cual viene muy bien a una sociedad occidental que en el fondo no quiera cambiar su opción fundamental: la humanización por la acumulación de bienes (poseídos por los capitalistas o por los obreros) productos, tecnología, ciencia, dinero, poder.

La pregunta fundamental del trabajo es —a partir de este caso concreto pero representativo de otros de nuestro continente— si los mecanismos de dominación de deshuma-



En el fondo, la pregunta que pretende sustanciar este trabajo partiendo de un caso concreto (del choque entre dominadores y dominados) es si desde la experiencia latinoamericana (pasada y presente) debemos preguntarnos si la dominación se ejerce no sólo por la explotación realizada mediante un trabajo alienado (explotación de plusvalía etc), sino si más radicalmente hay que buscar las raíces de la explotación del hombre por el hombre en la imposición ideologizada e ideologizante del trabajo mismo como el valor fundamental de la vida (para la producción y reproducción de ésta), incluso como el medio de liberación respecto al reino de la necesidad que resulta ser el reino del trabajo y respecto a la explotación humana. Imposición de toda una actitud o cultura de trabajo.

nización y esclavización del hombre (opresor y oprimido) no se sitúan más allá de la oposición Trabajo alienado-trabajo no alienado en una oposición anterior: la oposición trabajo-fiesta: o dicho en términos éticos (económico-políticos) entre dos proyectos de humanización: uno que vería en el trabajo el único medio de llegar a la humanización; y otro que vería en la fiesta ese camino de humanidad.

Esta hipótesis conlleva una segunda que es quizá la más directamente económico-política: La fiesta es en el fondo lo que privilegia la relación (interpersonal) como medio de humanización; frente y contra la cultura del trabajo que privilegia (de hecho y, al menos al inicio, también en teoría) la acumulación como camino a la humanización.

LA VIDA VIENE DE LA FIESTA; LA VIDA ES LA FIESTA

Los Tarahumaras dicen que si no bailan se mueren (y no sólo ellos, sino que se acabaría el mundo), que por el baile viven ellos y por ellos viven los blancos. Y si bailan para vivir, bien podemos decir (dada la importancia de las fiestas) que viven para bailar. La fiesta es origen conservación y objetivo de la vida Rarámuri. Y esto no es mera simbología; el Rarámuri como cultura y como individuo vive por y para la fiesta.

EL LUGAR QUE OCUPA LA FIESTA EN LA VIDA TARAHUMAR:

Simplemente, a modo de dato para comprender la importancia real en tiempos y en "costos" de la fiesta entre los Rarámuri, podemos decir que un cálculo promedio del número de festividades a que puede acudir un Tarahumar durante el año es de una fiesta cada tres o cuatro días; y que cada fiesta supone, generalmente, una noche de baile y un día de borrachera. A esto habría que añadir un buen número de domingos (los que no coinciden con alguna celebración litúrgica, curación mágica etc) que se cuentan aparte. Podemos decir que más de la mitad de los días del año son días festivos para el Rarámuri.

Además, las fiestas son globalmente la actividad que más energías y más gastos económicos exige a la comunidad. Se dice que el Tarahumar nunca bebe solo y nunca come carne solo. Siempre lo hace en el contexto de una fiesta (aunque sea pequeña). Esto, leído desde el aspecto económico, implica que las satisfacciones y gastos más importantes en esa cultura siempre se realizan en el contexto de una fiesta.

TRABAJO, RELACIONES Y FIESTA EN LA ECONOMIA RARAMURI

La economía Tarahumar es una economía de auto-subsistencia, fundamentalmente agrícola (cultivo de maíz, frijol, papa, chile) realizada en parcelas relativamente pequeñas, poseídas individualmente y heredadas igualitariamente tanto por hombres como por mujeres incluso en el matrimonio; lo escaso de la tierra cultivable, su aridez y lo extremo del clima hacen que las cosechas sean pobres y aleatorias y que el patrón de habitación sea disperso. Esto (aunado a otras instituciones como la fiesta misma) hace que no haya excedente y en consecuencia que no exista el trabajo asalariado entre los Rarámuri. Estos datos nos permiten situar la importancia y el papel de las relaciones y de la fiesta frente al trabajo como fuentes de subsistencia y de humanización.

En primer lugar es obvio que la subsistencia del Tarahumar como grupo depende fundamentalmente de las cosechas; y en esa medida, la subsistencia de los individuos también. Sin embargo, esta última no está fatalmente ligada al producto de su trabajo:

En efecto, si por una mala cosecha, por enfermedad o por mal cálculo en el consumo de la cosecha anterior, una familia llegara a quedarse sin reservas para subsistir hasta el

siguiente verano, existe una institución (la Kórima) que consiste en el derecho de todo tarahumar a recibir de sus vecinos, amigos y familiares más afortunados, las cantidades de alimentos necesarias para vivir hasta la siguiente cosecha (derecho al que corresponde una estricta obligación de parte de los vecinos, especialmente más "ricos", obligación sancionada fuertemente por la estima comunitaria). Existen de otros mecanismos como el que se lleven a vivir con ellos a otra familia, o el recolectar para sí en el campo de otros, durante una tesguinada de trabajo.

Pero no sólo en este sentido las relaciones son fuente de sobrevivencia, sino que incluso en buena parte, el trabajo mismo y la humanización de ese trabajo depende de las relaciones.

En una cultura en que no hay posibilidad de comparar trabajo hay muchos trabajos (indispensables para la subsistencia como por ej la construcción de viviendas) que sólo se pueden hacer a base de la relación. Así tenemos otra institución (eminentemente festiva) que se llama Tesguinada de trabajo. Cuando un individuo de la comunidad requiere ayuda para un trabajo, demasiado pesado o tedioso para la familia sola, invita a una tesguinada (fiesta en que se beberá tesguino). Todo mundo sabe que se trata de ayudar al otro en determinada faena (aunque esto ni se menciona) y que el trabajo terminará en buena borrachera. Otra vez, la posibilidad del trabajo depende de las relaciones del individuo (generadas a base de su participación en otras fiestas, trabajos, de su generosidad en la Kórima, de su no agresividad, etc). Incluso en trabajos que teóricamente serían realizables por un solo individuo (como la cosecha) la tesguinada es fuente de humanización de tal modo que lo que sería un trabajo largo, tedioso y solitario (recordar el aislamiento de las parcelas), que separaría al individuo durante muchos días de su comunidad, se convierte en fuente de convivencia, de alegría y de reforzamiento de las relaciones: podemos decir que los Rarámuri han logrado ir convirtiendo el trabajo mismo en una fiesta.

Desde el punto de vista contrario, la fiesta es también un mecanismo económico fundamental pues gracias a ella se reparten y se destruyen los excedentes acumulados por los individuos (eliminando así la posibilidad de hegemonías económicas y explotación) y por otra parte, la fiesta hace que todos los miembros de la comunidad disfruten por igual de los bienes más importantes como son la bebida y la carne (en realidad casi los únicos además del vestido en que se manifiesta la riqueza en este grupo). Y así, un Tarahumar nunca bebe y nunca come carne si no es en el contexto de una fiesta; ellos dicen que el blanco es malo porque come muy solo. Hay que tener en cuenta el que generalmente la fiesta (como la Kórima) recae especialmente en aquellos individuos que por una u otra razón han tenido mejor cosecha o tienen más chivas.

En este contexto se puede entender por qué una de las funciones básicas de la fiesta entre los tarahumares es la creación y reforzamiento de las relaciones no sólo por el intercambio-comunión, sino por el mecanismo de repartición y nivelación de lo acumulado que tiende a eliminar motivos de envidia, egoísmo, robo. Y sobre todo, por que hacer fiesta es algo totalmente distinto a no hacer nada,

porque en la mentalidad Rarámuri, hacer fiesta es contribuir a la armonía del universo, a la conservación de la vida.

LA FIESTA COMO RESISTENCIA

Brevisamente habría que recordar la resistencia de los Rarámuri a congregarse en pueblos como uno de los factores fundamentales de resistencia al blanco. Esto sigue siendo así. La fiesta provee de un mecanismo de socialización sumamente adecuado a la situación ecológica y curiosamente a la resistencia ante la penetración del blanco. Históricamente, los misioneros acabaron por conformarse con las reuniones festivas que les permitían una evangelización comunitaria y la realización de la vida cristiana de los neo-conversos, mientras que las fiestas permitían a los Rarámuri reunirse sin despertar sospechas de los conquistadores (pues eran fiestas cristianas) y sin dar pie a un control estricto.

Aparte de esto habría que mencionar que la autoridad tarahumar conserva todavía el esquema (que tanto escandalizara a los primeros misioneros) de respeto a la libertad de cada uno, de no imponerse por la fuerza sino a base de sugerencias, de largas "parlatas" y discusiones; se ejerce casi exclusivamente a través de los sermones que hace el gobernador durante las festividades especialmente la misa dominical. Las fiestas son, por una parte, lugar donde se conocen y aprecian las futuras autoridades, lugar donde se eligen o destituyen, lugar donde muchos de ellos ejercen su función y en ellas se manifiesta la capacidad de convocación de dichas autoridades: convocación que está estrechamente ligada a su permanencia en el cargo.

Además de esto, la fiesta ejerce una función política importantísima: es lugar donde se expresa y exorciza la violencia.



Ya dijimos que la sociedad Rarámuri tiene como valor fundamental la no agresividad ("sólo los asesinos van al infierno", "el blanco es bravo") el respeto a la persona, la vida y la libertad del otro. Y es un hecho que ha llamado muchísimo la atención a los antropólogos que en la sociedad tarahumara casi no existe la violencia (no hay gritos, ni insultos o ataques, casi no hay castigos. . .) incluso la violencia contra el blanco se percibe mucho más como una huida y distanciamiento que como resentimiento y agresividad. En contraste, llama la atención el que la mayoría de las fiestas tenga un simbolismo guerrero muy claro.

La fiesta simboliza y permite expresar simbólicamente la violencia resentida en la comunidad entre sus miembros, respecto a Dios y frente a los blancos. Así, por ejemplo: Las fiestas de Pascua simbolizan mediante las luchas entre los soldados y fariseos la lucha de tarahumares y blancos y la derrota y muerte de éstos últimos. También permite la salida real de la violencia física o sexual; al calor del alcohol salen rencillas y rencores, y la sexualidad, pero siempre en el marco de la fiesta: por un lado bajo la vigilancia más o menos laxa de la comunidad que no permitirá que los pleitos lleguen a ser mortales (salvo por verdadero accidente) y en el contexto de la borrachera que se considera como atenuante y que hace que dichos brotes no tengan trascendencia para la vida ordinaria.

La fiesta ha sido también fuente de identidad —memorial— para los indígenas. Los Rarámuri no tienen ningún tipo de escritura propia, ni pintura, y prácticamente carecen de expresiones artísticas artesanales. Casi toda la creatividad se canaliza, se realiza en y para la fiesta; música, danza y discurso son fundamentalmente religiosos y son la memoria que transmite las "tradiciones", lo que pensaba y lo que hacían los antepasados; por las fiestas se conserva la memoria de las divisiones territoriales —los diversos pueblos y jefes— se conserva el código moral fundamental "lo que creen los Rarámuri", y se conserva la esperanza de una liberación definitiva frente a los blancos. Además, las fiestas simbolizan y realizan la unión en cada comunidad y entre las diversas comunidades: la comunión: comida y/o bebida comunitarias.

Hacer fiesta es hacer relaciones, es fundamentalmente (y como lo indica la dinámica misma de las celebraciones) hacer comunión, hacer comunidad. En ese sentido realmente podemos decir que la vida de los Rarámuri (como grupo humano) viene de la fiesta y podemos decir también que la fiesta no es sólo un medio para vivir o para humanizarse, la fiesta es ya vida y humanización porque es relación humana, es creación de comunidad. Por eso, para los Tarahumares, la fiesta se justifica por sí misma: más aún, podemos decir: es una especie de sacramento: anuncio y realización germinal de la utopía cultural Rarámuri. El Tarahumar vive para hacer fiesta; y hace fiesta para vivir, y así en la fiesta se humaniza.



Es interesante recoger el testimonio de Lumholtz (1892) que piensa que las fiestas son las que permiten la reproducción de la tribu; pues según este autor los Tarahumares son tan tímidos que si no fuera por el alcohol de las *tesguinadas* no tendrían relaciones sexuales. Este juicio es ciertamente falso, pero sí es cierto que las fiestas son el lugar de los primeros encuentros y compromisos o relaciones sexuales entre los jóvenes, y que también son la ocasión de una gran parte de las relaciones sexuales (matrimoniales o extramatrimoniales). De modo que sin la exageración de Lumholtz sí podemos decir que la fiesta está también al origen de muchas de las vidas concretas de los Tarahumares.

Esto explica por qué, cuando Dios exige bajo pena de muerte que los Rarámuri hagan fiesta, no estamos ante un Dios cruel y despiadado (como piensa Kennedy) sino ante ese Tata-Rioshi (Dios Padre) que se preocupa de la vida de sus hijos y que sabe que el día en que los Rarámuri dejen de hacer fiesta habrán dejado de existir como pueblo y tal vez incluso como personas (ciertamente como personas con la libertad y dignidad que se conceden ellos mismos) y serán, cuando mucho, parte de esa reserva proletaria, miserable, cuya vida depende ya no de la fiesta sino del capricho de la economía mundial y del interés de un grupo de empresarios o burócratas.

Los Rarámuri dicen que los únicos pecados graves son no bailar (es la única falta que Dios castiga con la muerte) o el asesinato (castigo con el infierno). El baile es su forma de agradecer, de pedir perdón, de suplicar, de "tener contento a Dios" que viene, se alegra, come y bebe con los Tarahumares (siempre se le da de beber primero) y en este contexto se ve claramente por qué no bailar es efectivamente un *pecado mortal*: es atentar en primer lugar contra la vida de la tribu y en segundo lugar es cortarse de la comunidad, cortar las relaciones que garantizan también la vida (la vida humana) de cada individuo.

LAS NORMAS ETICAS CONCRETAS DE ESTA CULTURA Y SU FUNCIONALIDAD

Hemos ido mencionando ya los valores fundamentales de la Moral Rarámuri. Conviene tener una visión de conjunto de los más importantes y caer en la cuenta de su grado de funcionalidad para poder situar así la influencia real de las relaciones que aparecen a través de la fiesta.

Ya dijimos cómo el valor fundamental del Rarámuri es no ser Oparúmie (bravo-agresivo) y cómo desde los primeros misioneros hasta los antropólogos actuales destacan la extraordinaria ausencia de violencia dentro de este grupo. Ya vimos que los Tarahumares pensaban que el Dios de los misioneros no era bueno porque castigaba, y que no existen prácticamente crímenes o peleas y ni siquiera insultos: cuando el Rarámuri insulta lo hace en castellano, jamás se les pega a los niños, no existe policía.

Otro aspecto fundamental es el respeto a la persona del otro y a su libertad —incluso la de los niños— (un niño podría decidir irse solo de paseo, 3 ó 4 días, a los 8 ó 9 años) por eso la autoridad no se ejerce por imposición sino por consenso. De ahí también la igualdad entre hombres y

mujeres. En tercer lugar está el respeto a las propiedades del otro. El robo es el delito más vergonzoso que puede cometer un tarahumar (y se comprende que en una sociedad en que los bienes susceptibles de ser robados son casi siempre bienes fundamentales y en que no hay formas de protegerlos, la presión social sea muy fuerte) La honradez tarahumar es proverbial desde la entrada de los españoles (incluso respecto a los comerciantes españoles que hacían trueque en esa región).

Por último dos valores que podríamos llamar angulares son dar *kórima** y hacer fiesta; en frase de Lolita, una tarahumar: los asesinos y los malos se van al infierno como una señora que no daba *kórima*.

Algo que da una impresión global de esta cultura es el sentimiento de seguridad que se experimenta entre los Rarámuri. Mientras no haya blancos en la cercanía, entre los Tarahumares, hombres mujeres y niños están en perfecta seguridad.

Por supuesto los Rarámuri tienen también limitaciones y defectos: el chisme, los problemas de herencia y de límites de tierra, cierta ambición de poder en algunos grupos o personas, etc; pero es realmente notable el grado de coherencia entre su código moral y su vida. La única excepción es la norma, frecuentemente exigida en los sermones de los gobernadores, de que no se emborrachen en las fiestas; norma inducida por los misioneros pero que —por supuesto— jamás ha sido observada, ni siquiera por los gobernadores. Para que una fiesta se considere como buena, tiene que haber *tesguino* de sobra para emborrachar a todos los asistentes.

LA FIESTA Y LA VIDA

Según lo que hemos visto, podemos decir que la fiesta es un modo concreto de crear, conservar, asegurar y orientar la vida; un modo concreto de humanización.

Muchas veces tendemos a pensar que este tipo de culturas se mantienen en su opción tradicional simplemente por fatalismo, por ignorancia o por mero "tradicionalismo"; por una especie de inercia cultural y que su sentido lógico, (racional) e incluso su ideal sería el llegar algún día a integrarse en el (único) proceso histórico (que resulta desde luego el de occidente) de la civilización.

Es importante caer en la cuenta de que los indios (y en concreto los Rarámuri) han tenido tiempo más que sobrado de conocer y aun experimentar las "ventajas de la civilización", que hay muchos elementos que los atraen, que por otra parte han podido comparar con su propia cultura y caer en la cuenta de los costos que están pagando por su elección interna y externamente; más aún, han tenido que luchar para poder mantener su propio estilo de vida

* 'kórima' tiene una doble dirección, activa y pasiva: igual significa pedir que compartamos con ellos lo que tenemos, como invitar a que compartamos lo que ellos tienen.

ALBERTO HERNANDEZ

LA CUESTION INDIGENA

UN RETO PARA LA HISTORIA

*Amo el canto del zenzontle
pájaro de cuatrocientas voces,
amo el color del jade
y el enervante perfume de las flores;
pero amo más
a mi hermano el hombre*

Poesía Náhuatl

INTRODUCCION

Quetzalcóatl había anunciado la llegada, por Oriente, de un nuevo destino para los habitantes de Anáhuac. La sola nomenclatura, siglo XVI o año 1519 destruía ya aquella cosmogonía que daba la principal relevancia a la era del quinto sol, o al año *e áctli*: eran formas paganas de medir el tiempo y de concebir la historia. Y sin embargo, la profecía de Quetzalcóatl se cumplía. Desaparecían de la tierra no sólo el año *13 conejo*, y el *4 movimiento*, sino el hombre mismo con su historia, su cultura y su vida entera sobre el lugar de las cañas y las serpientes. Llegaba la era del conquistador. El nombre de las Indias recién descubiertas, era América, y del virreino, Nueva España. La historia, para los descubridores, comenzaba a ser por fin historia Universal. A partir de entonces, y hasta más de cuatro siglos y medio después, se miden las transformaciones sociales en la América. Los tiempos precolombinos sólo cuentan para el historiador, o el antropólogo, deseoso de escarbar en el pasado de los indios. Sólo para aquél que quiere conocer los rincones oscuros del alma de aquellos marginados que, poco a poco, van siendo devorados por el tiempo. Es un pasado interesante, en la medida en que dió origen a la nueva raza mestiza americana. Y es también, para muchos, la porción débil e inhumana de esa raza. Incluso para la conciencia popular de nuestros días, tener un pasado indígena, ser indio, es una verdadera limitación humana. Es un insulto más cruel aún que la misma tradición evocativa de la violación materna del mexicano. Ser indio —“eres un indio”—, es el insulto más hiriente aun entre hermanos o cónyuges. Ser indio, es sinó-

nimo de estupidez, de ignorancia, de salvajismo, de incredulidad; es ser intrínsecamente inferior al género humano; es peor que una marca en la frente, porque el ser indio no se lleva en la piel sino en la sangre, en esa sangre que sus mismos antepasados derramaban en los altares, para ofrecérsela a sus dioses. Y ahora, a pesar de que han sido “civilizados”, quién puede garantizar que ya no serían capaces de sacrificar doncellas. No se puede confiar en el indio. Pero, dice la tradición, “no tiene la culpa el indio sino el que lo hace compadre”.

El indio, ese genérico sin más, despreciado por siglos con un pasado conocido sólo por algunos estudiosos pero cuyas raíces históricas y culturales sustentan la realidad de los países de América, ¿tiene hoy algo que decir, o algo que aportar a la historia contemporánea? ¿Qué significa para la historia de la liberación en América Latina la realidad de los pueblos indígenas? Trataremos de ofrecer algunas pistas para el planteamiento del problema, que no puede ser superficial. Ante la problemática del pueblo indígena han reventado diversas teorías sociales, desde las más conservadoras hasta las más progresistas; y es que el pueblo indígena, su pasado, su presente y su futuro, es un reto para la historia. Es desde la realidad del pueblo indígena —desde los más pobres y oprimidos— de donde puede surgir el enjuiciamiento más radical a cualquier sistema social; es un juicio sobre el sentido mismo de la historia.

UN ABORDE A LA SITUACION SOCIAL DEL INDIGENA

El problema del indigenismo no es el de un sector minoritario de la sociedad. Es evidente que actualmente el mayor porcentaje de la población, está compuesto por una nueva raza mestiza, lograda a través de más de 4 siglos de formación. La mezcla de culturas, idiomas y sangres de las diversas razas, indígena, negra y europea, conforman hoy un pueblo completamente diferente: el pueblo latinoamericano. Es evidente también, que la implantación del capitalismo, como modo de producción dominante, estableció una diferenciación de clases sociales un tanto (relativamente) al margen de esta composición racial. Pero las clases populares siguen teniendo como identidad propia el ser pueblo latinoamericano. Es innegable dicho carácter histórico-cultural, aun para las luchas de liberación. Pero dos cuestiones definitivamente no pueden pasarse por alto: el costo social de la conformación de la nueva raza en el nuevo sistema, y la sobrevivencia de una amplia población totalmente indígena.

COSTO SOCIAL

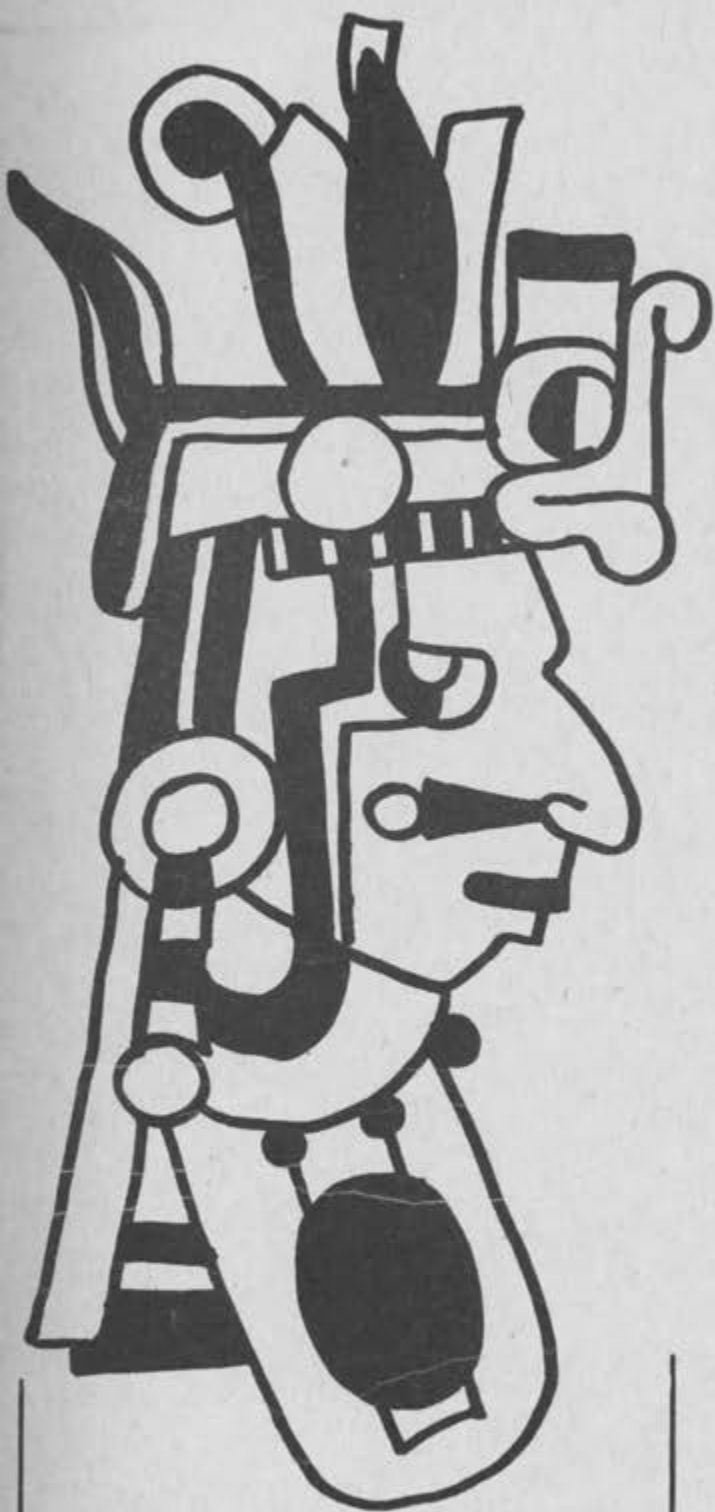
Por una parte, la implantación del sistema mercantilista, precedido por la conquista y la época colonial, se llevó a cabo a través del sometimiento de los pueblos indígenas de América. Ello significó la destrucción de las culturas prehispánicas, la desaparición de muchas de ellas, y en el mejor de los casos, la conciencia de haber sido conquistadas: conciencia de dominados, seres inferiores al hombre blanco. Pero no sólo fue destruida la cultura; fueron destruidas las razas. Millones de indígenas desaparecieron bajo el mosquete o el látigo del conquistador. En las tierras del norte, donde llegó el conquistador Inglés, las tribus indígenas fueron prácticamente exterminadas. Sólo quedaron algunas reservas que poco a poco fueron sucumbiendo a los criollos norteamericanos. En esa región no ocurrió propiamente una mezcla racial, no surgió un mestizaje. Las diferencias raciales son nítidas: negros y blancos. Por el contrario, en las tierras conquistadas por españoles y portugueses, surgió un nuevo pueblo: los indígenas no fueron totalmente exterminados, pero el precio de la conquista y del surgimiento del nuevo mestizaje fue también la muerte de millones de hombres, mujeres y niños indígenas. Las apreciaciones de los historiadores, referentes al número de población indígena, antes y después de la conquista, difieren significativamente; a pesar de las amplias diferencias, surgidas de la diversidad de métodos y criterios utilizados para realizar las investigaciones, un buen número de especialistas se inclina a pensar que antes de 1492, América Central y del sur debería haber contado con una población de 75 millones de indígenas, y México Central con otros 25 millones (1). Las mismas investigaciones señalan que hacia 1532, México Central tenía una población fluctuante entre los 16 y 17 millones de indígenas. Lo cual significa que entre 1519 y 1532, los primeros años de la conquista, murieron alrededor de 8 millones de indios, sólo en México. Hacia 1568 no llegaban a 3 millones; habían perecido más de 22 millones. Otros cálculos estiman que hacia 1570 en América Central y del sur había sólo 9'827.000 indios, es decir, habían perecido en toda la América Latina más de 80 millones, en 50 años.

Estas cifras no contemplan la población de América del norte en donde el exterminio fue prácticamente total. Hay que tomar además en cuenta que estos ciento y tantos millones de indígenas, pobladores de las tierras de América precolombina, representaban una gran diversidad de culturas y grupos étnicos. Las investigaciones —por supuesto con las diferencias de criterios— estiman la existencia de unas 133 familias lingüísticas independientes que comprendían cientos de idiomas especiales y dialectos (2). El costo social, pues, de la nueva raza y de la implantación del nuevo sistema fue la muerte de más de 80 millones de indígenas y la desaparición de docenas de grupos culturales. Las cifras mencionadas pueden parecer demasiado exageradas, y tal vez lo sean. Otros investigadores podrían refutar los datos y presentar, por ejemplo, una población indígena de 50 millones antes de la conquista. En cualquier hipótesis, lo que nos parece significativo es que, según los cálculos anteriores, se puede sostener, sin mucho temor a las equivocaciones, que la población indígena de América fue mermada en un 80o/o durante los primeros 50 años de conquista. Este cálculo no parece inverosímil y sí de una significación mayúscula. El 20o/o sobreviviente a los embates del conquistador, quedó sometido al coloniaje.

SOBREVIVENCIA DE LA POBLACION INDIGENA

El otro elemento de suma importancia que queremos señalar es la permanencia de grupos indígenas en la actualidad. Quizá lo más sorprendente del proceso de formación del nuevo sistema en América, sea precisamente el hecho de la sobrevivencia de grupos auténticamente indígenas; de que las culturas no hayan desaparecido por completo, a pesar de la hostilidad sufrida durante más de cuatro siglos y medio. Es sorprendente que, si bien las razas indígenas dieron origen al nuevo mestizaje, y con ello el trasfondo cultural indígena se transmitió y se conservó como componente esencial del nuevo pueblo, sin embargo permanecen aún culturas, sin mezcla de otras razas. La significatividad actual del carácter cultural es doble: por una parte, porque el nuevo mestizaje lleva en su sangre y su idiosincracia el componente Indígena, si bien, la modernidad y la ideología dominante provocan en el pueblo el rechazo, consciente o inconsciente, de esa dimensión. Por otra parte, porque la población netamente indígena es sumamente representativa a niveles cuantitativos, y sus condiciones de vida son el reflejo más claro de las desigualdades de la sociedad. La siguiente panorámica ofrece una idea de la situación social actual de los pueblos indígenas.

Según las últimas estadísticas, la población campesina de México llega a los 32 millones, esto es aproximadamente el 50o/o del total de la población. De ellos, 10 millones viven en zonas semidesérticas, y 4 millones carecen de tierras de labor. Dentro de los 32 millones de campesinos, el censo de 1970 calcula una población de 3 millones 156,617 indígenas de diversas culturas. Sin embargo, los criterios para determinar la pertenencia a este sector resultan ambiguos. Los cálculos de otros especialistas estiman la población indígena en 12 millones de habitantes, es decir, 20o/o de la población total. Estos se encuentran distribuidos en 59 grandes grupos étnicos, y más de 200 subgrupos dialectales (3). Las zonas de mayor concentración indígena son el



históricamente dado. Por otra parte, el proyecto de clases, ofrece una perspectiva revolucionaria que tiende a la eliminación de las relaciones de explotación, que no garantiza la corriente cultural. Sin embargo, corre el grave peligro de entrar en una órbita mecanicista, que en el fondo es también deshumanizante y mantiene, o crea, nuevos sistemas de dominación. Tampoco es posible históricamente prescindir de las formas culturales de los pueblos. Cualquier sistema social, que pretenda llevar adelante un proyecto histórico de libertad y justicia para los hombres, no puede sin más someter a éstos a las leyes objetivas de una estructura, en el plano meramente economicista.

HACIA UN PLANTEAMIENTO DE LIBERACION

No se trata de tomar una postura tercerista frente a la realidad compleja del indigenismo. Se trata más bien de dar un primer paso hacia un análisis de los diversos planteamientos históricamente posibles, para lograr un proyecto que responda a las necesidades e inquietudes sociales de los mismos pueblos indígenas, de apoyarlos en su reclamo por mayor dignidad y liberación integral frente a la sociedad global. Este proyecto, radical y liberador, debe tender hacia la eliminación de las relaciones de explotación y a la vez abrir un campo para la mayor realización de los valores del hombre a partir de su cultura, de su modo propio de relacionarse con la naturaleza y con los demás hombres. Se trata de un proyecto histórico, específicamente latinoamericano que encarna un modo propio de ser en la vida, en la diversidad de culturas indígenas y mestizas. Es un reto de recuperar y acentuar lo que el capitalismo descalifica, rechaza o niega frente a esa diversidad: La identidad cultural. Tampoco se trata de confundir la utopía de la sociedad igualitaria (sin clases) con la eliminación de razas y culturas.

El reto está presente. Es un reto para la historia, para esa historia que han de construir los pueblos, que en circunstancias concretas y propias, se encuentran luchando, en formas obvias y no tan obvias, por su liberación. Hay que traducir y comunicar lo que significa "liberación" para los diversos pueblos indígenas: vivir en paz, ser respetados, gozar de un espacio propio para el avance de sus formas de creer, actuar, trabajar y ser. Tal vez. Por el momento el reconocimiento y avance implican una lucha por una nueva sociedad sin clases pero con el enriquecimiento de diferencias culturales.

Las diversas experiencias en esta lucha, como la de los pueblos de Guatemala, El Salvador y Nicaragua, y otras experiencias menos conocidas, irán dando la respuesta a ese reto que no puede seguir esperando. El criterio radical de enjuiciamiento sigue vigente: la realidad de los pueblos indígenas —los más pobres y oprimidos— es un juicio sobre el sentido mismo de la historia.

NOTAS:

- (1) Richard Konetzke, *Historia universal siglo XXI*, América Latina, II La época colonial. Siglo XXI editores, México 1977 (6a edición) pp 85-98.
- (2) Idem, pag 4.
- (3) *Estudios Indígenas*, CENAMI, No 3 Vol VII, sep 1978 pp 464-476. No 1 Vol VIII, Dic 1980, pp 5-40.

ASAMBLEA DE PUEBLOS INDIGENAS DE LA COSTA

*Pinotepa Nacional, Oaxaca, México
1 a 5 marzo 1982*

Esta asamblea nació de la necesidad profundamente sentida por los miembros del Equipo - Decanato de Pinotepa Nacional, Oaxaca de planear la pastoral Indígena. La Asamblea consistió fundamentalmente en escuchar a los hermanos indígenas, conocer su Palabra sobre lo religioso, sobre otros problemas de la vida de sus pueblos y detectar lo que piden a sus agentes de pastoral. Esto se logró a través de dinámicas dirigidas por el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), coordinador de la Asamblea, en dos días y constituye la parte central de la Asamblea.

Al iniciar el diálogo y dar confianza a los indígenas, creyeron necesario aplicar una dinámica a base de preguntas sencillas para que los indígenas pudieran expresar sus problemas religiosos.

PREGUNTA No. 1:

¿Por qué los sacerdotes y las monjas muchas veces no entienden a ustedes los indígenas?

RESPUESTAS

AMUZGOS:

El sacerdote y la madrecita no entienden palabra que uno habla. No sabemos ir a la Iglesia.

CIRUELO:

Por falta de relación, costumbres que antes no existían y ahora los grandes no se adaptan con las nuevas normas.

CHICAHUAXTLA:

Porque no hablamos una sola lengua y no podemos llegar a entender, porque nos falta enseñar.

HUAXPALTEPEC Y RANCHO VIEJO:

Los sacerdotes y las madres muchas veces nos hacen menos y no creen nuestra costumbre como indígena que somos. Porque nosotros usamos nuestra lengua antigua.

JICALTEPEC:

Los padres y las madres no entienden a nosotros indígenas porque ellos hablan español y no mixteco.

LA CRUZ DEL ITACUAN:

Porque nosotros no podemos explicar en castilla en bien por falta de estudio.

PINOTEPA:

— Porque estamos aferrados a nuestras costumbres y pensamos que es necesario que sean respetadas y conservadas por los sacerdotes también.

— Porque nosotros los indígenas tenemos nuestras propias costumbres y ellos cuentan con otra y no nos entendemos bien.

— Porque su cultura es diferente a la de nosotros los indígenas y por lo tanto ustedes sacerdotes y religiosas deben respetar nuestras costumbres y no quitárnoslas.

SAYULTEPEC:

No se ha dado explicación suficiente a las palabras, al espíritu que está dentro de las palabras que decimos en el templo los sacerdotes y las religiosas.

TLAXIACO:

No nos entendemos porque a veces también no nos acercamos a ellos porque vivimos lejos y a veces no nos entendemos con ellos porque somos de mixteco, porque explicamos nuestra razón palabra mixteca y a veces con la vergüenza no nos juntamos. Hay que acercarnos más con

PREGUNTA No. 2:

¿Por qué los indígenas no entienden a los Padres y a las monjas?

RESPUESTAS**AMUZGOS:**

Porque nuestro Padre no habla castellano y nos enseñó bien y cuando vemos alguien de razón nos escondemos. Nunca nos trae al pueblo a la Iglesia.

CIRUELO:

Los grandes por falta del saber o sea conocimiento que no hay. Costumbres que antes existían y hoy han cambiado.

CHICAHUAXTLA:

Por falta de preparación de seguir las palabras que dicen ellos, y por no seguir a ellos por eso no llegamos a entender.

HUAXPALTEPEC Y RANCHO VIEJO:

Muchas veces nosotros los indígenas no nos entendemos. La palabra español aunque queremos hablar pero no podemos porque no hablamos bien el español por eso hoy en adelante queremos que nos orienten para conocer más bien el camino de Dios.

JICALTEPEC:

Muchas veces los indígenas no entendemos los padres y a las madres porque nunca asistimos en un retiro o una reunión que hay dentro de la iglesia y no buscamos la manera de entenderlo.

LA CRUZ DEL ITACUAN:

Que pasa lo mismo porque no tenemos conocimiento.

ellos para que vayamos comprendiendo la misión que llevamos.

XANICA:

Porque viviendo en el medio indígena en que nos encontramos nos hace poco comunicativos y no se ha tenido una preparación especial para llegar a comprendernos tanto espiritual, individual, moral y matrimonialmente.

XOCHISTLAHUACA:

Porque no hablamos la misma lengua, ellos vienen con otras costumbres y nos encuentran a nosotros con otras costumbres y por eso no nos entendemos.

PINOTEPA:

— Porque no todos hablamos español y los que lo hablan no tenemos nada de fe, hacemos caso omiso al llamado que se nos hace ellos de parte de Dios.

— Porque a veces dicen palabras elevadas que no entendemos su significado y no entendemos bien la relación.

— Porque nosotros los indígenas no llegamos a comprender los unos a los otros, porque ellos tienen otra mentalidad y por eso ellos no alcanzan a comprender muchas cosas que nosotros los indígenas queremos.

SAYULTEPEC:

Nadie ha dado conocimiento y nadie ha explicado. Queremos saber más contenido de las palabras. El maestro no vino a enseñar.

TLAXIACO:

Para que el Padre y las madres nos entiendan mejor según las preguntas que están contestando quiere que sigamos a ellos con la misión que llevamos porque si queremos que nos entiendan y aprender también nosotros la palabra de Dios, predicarla la palabra de Dios y seguimos hermanos, tampoco no podemos, no caminamos de acuerdo con ellos. Vamos a esforzarnos para que podamos dar a nuestra comunidad de cada uno de nosotros. Seguiremos hermanos nuestra misión ver de cómo vamos, examinarnos también uno mismo y así poder llegar a predicar la palabra de Dios y con la palabra de las madres basamos para poder aprender más y seguir.

XOCHISTLAHUACA:

Porque faltamos a la reunión y no queremos dejar las costumbres que tenemos.



PREGUNTA No. 3:

¿Qué deben hacer los padres y las madres para que los entiendan a ustedes los indígenas, para que los quieran a ustedes y para que les sirvan a ustedes como Dios manda?

RESPUESTAS

AMUZGOS:

No hay que perder la costumbre, vamos a echar a perder nuestro padre.

CIRUELO:

Conocer primero las costumbres, adaptarse al medio y además con lenguaje sencillo, tener paciencia para así fomentar más el amor y conocer mejor la doctrina.

CHICAHUAXTLA:

Para que lleguemos a entender, debemos a enseñar a nuestro idioma y preparar para que lleguen a saber los unos a los otros.

PINOTEPA:

— Tratarlos como ellos quieran, visitarlos en sus mayordomías para conocerlos mejor, hablarles con palabras sencillas, darles toda la preferencia para que se sientan contentos, infundirles toda confianza, preparar a la vez elementos indígenas para que ellos les den el mensaje de Cristo en su propia lengua.

— Necesitamos que nos traten con más sencillez, que se nos atienda cuando necesitamos algún conocimiento y que se fomente más la hermandad.

— Convivir más con nosotros para que así puedan conocer más a fondo nuestras tradiciones y costumbres de nuestra raza y así nosotros nos acerquemos más a ustedes y lo que ustedes prometan que se cumpla.

HUAXPALTEPEC Y RANCHO VIEJO:

Que tengan un poco de paciencia y calma, porque en ellos tenemos la esperanza de escucharlos mejor la palabra de Dios y para que se multiplique más la Palabra del Sr Jesucristo.

JICALTEPEC:

Que haya escuela de la Cruz de la raza indígena y así entendamos mejor.

LA CRUZ DEL ITACUAN:

Ayudar a enseñar cosa religiosa, vivir bien saber querer a todos como hermanos.

SAYULTEPEC:

Queremos nosotros que todos ustedes hermanos una sola palabra, que tengamos atenciones en una escuela donde se pueda platicar la razón, lo que es más precisamente palabra de Dios.

XANICA:

Lo que deben hacer los padres y las madres es tratar a los indígenas con amabilidad y hacer amigo de ellos.

XOCHISTLAHUACA:

Que los padres y las madres puedan enseñar la doctrina en la comunidad para que nosotros entendamos mejor y también para enseñar la doctrina, dar a nosotros el catecismo y nosotros lo damos a las cuadrillas.

PREGUNTA No. 4:

Según ustedes, ¿Qué servicios deben dar los padres y las madres para entender sus problemas?

RESPUESTAS

ATOYAC:

Como San Pedro Atoyac siempre ha sido Parroquia, queremos un padre que esté ahí para resolver problemas, pues ninguno nacemos enseñados así como el niño de chiquito va a la escuela, va aprendiendo, también nosotros aprendemos, entonces hay que tener paciencia para aprender.

CIRUELO:

Una buena orientación que nos lleve a la realidad, a la verdad de lo que es el Reino de Dios.

CHICAHUAXTLA:

Nosotros esperamos con gran deseo de enseñar nuestro dialecto para que lleguen a saber.

HUAXPALTEPEC Y RANCHO VIEJO:

Unicamente esperamos un buen sacerdote que tenga estimación de la raza indígena para explicar mejor queremos encarecidamente que quede en Huaxpaltepec el padre Francisco, porque él no distingue la raza.

JICALTEPEC:

Esperamos el servicio que nos toca, según el orden del padre o las madres y anunciamos la Buena nueva de nuestro pueblo de Jicaltepec.

LA CRUZ DEL ITACUAN:

Necesitamos que visite diario y aprenda hablar el mixteco como nosotros, ésa es la necesidad que necesitamos.

PINOTEPA:

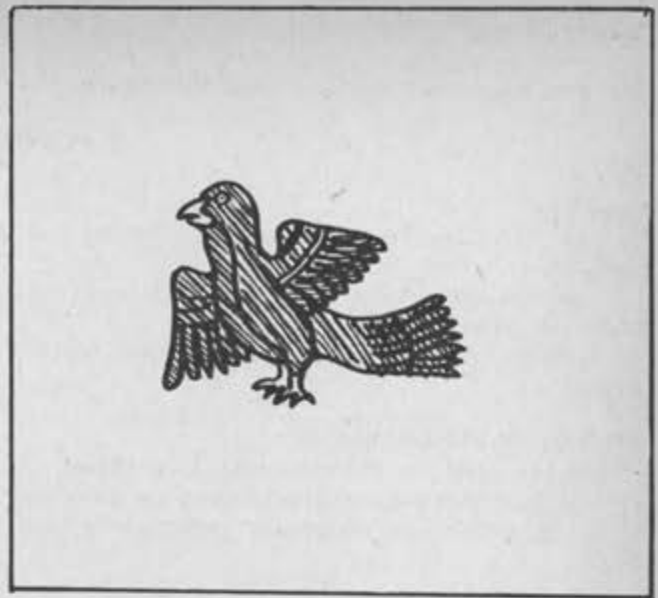
- Que nos proclamen el mensaje de Cristo.
- Que conozcan mejor la costumbre y así poder seguir trabajando con nosotros y proclamar el Reino de Dios.
- Que se nos ayude a mejorar la situación de vida que nuestros hermanos llevan para ir descubriendo a Dios, para llegar también a descubrir esa fe en Jesucristo.

XANICA:

Esperamos UNA ENTREGA TOTAL de parte de los padres y las madres debiendo hacer más constante para formar un cristianismo, que se ponga al servicio de los demás a ser posible castellanizar a todo el medio indígena para conocernos y amarnos mejor.

XOCHISTLAHUACA:

Que las madres expliquen a los catequistas y que ellos lo expliquen a los demás.

**RESPUESTAS DE LOS AGENTES DE PASTORAL****PREGUNTA No. 1:**

¿Por qué los padres y las madres muchas veces no los entienden a ustedes los indígenas?

SEGLARES:

Por no conocer su idioma, por desconfianza al engaño, por falta de conocimiento de su cultura y darle la atención necesaria.

PADRES Y MADRES INDIGENAS:

Porque hemos sufrido un desclasamiento, hemos perdido identidad en nuestra formación no se tomó en cuenta nuestra raíz indígena.

RELIGIOSAS:

Desconocemos el idioma y no sabemos su sentir, por nuestra formación y cultura, no somos del lugar, estamos fuera del ambiente. Somos ajenos y extranjeros.

Falta de capacitación en cuanto a cultura no la valoramos porque no la entendemos.

No sabemos apreciar sus valores y sus sentimientos.

No hemos comentado adecuadamente la palabra de Dios.

Como agentes nos sentimos con valor de imponer. Queremos hacerlos como nosotros.

Falta acercamiento, despojo de nuestra propia formación, falta de estudio de su cultura.

SACERDOTES:

Estamos a distintos niveles, conceptos, mentalidad, concebimos a Dios de una manera intelectual, ellos más integralmente. Le damos más importancia al mensaje que llevamos, a nuestra estructura y no le damos importancia a su persona, a su cultura. Además los consideramos inferiores, como niños o peor que niños, no le damos importancia a sus manifestaciones religiosas. La vivencia de los valores es diferente. Nosotros imponemos, trasladamos ideas, nuestra formación y para este tipo de trabajo se requiere otro tipo de preparación y una disposición para adaptarnos a su cultura.

Ellos aceptan como algo sagrado lo que el sacerdote dice. Es por eso de sus tradiciones, costumbres, etc que nosotros tratamos de quitar y no les damos nada a cambio. La formación en el seminario se descubre un ausentismo del problema religioso de los indígenas. La Historia de Oaxaca posee una riqueza interesante en su cultura y evangelización. Es necesario que nosotros conozcamos su riqueza.

OBISPOS:

Porque los obispos no hablamos su idioma, no estamos con ellos el tiempo suficiente, no tenemos su mentalidad, no estamos completamente encarnados en su cultura. Hay mucha diversidad de culturas autóctonas y a veces estamos con su cultura y al día siguiente con otra diversa y así es difícil.

Porque no tenemos suficiente paciencia y amor y este lenguaje del amor es universalmente entendido. Porque no sabemos interpretar su religiosidad, la riqueza de sus símbolos, de sus costumbres, danzas, etc.

Hay tres cosas que ellos tienen y que nosotros no llegamos a comprender bien como ellos las entienden: La Eucaristía, los santos, en especial la Virgen, sus relaciones comunitarias o sea, algo así como su religiosidad popular.

Porque no sabemos cómo evangelizar su aspiración de liberación integral, su situación de oprimidos.

Porque no hemos sabido interpretar sus costumbres: danzas, usos, etc.

Porque hemos tenido flojera para estudiar todas sus manifestaciones culturales.

Porque no hemos puesto en juego todos los elementos que les manifiesten su dignidad humana.

Porque no nos hemos metido en su mundo cultural y llevarles el evangelio, despojándonos de nosotros mismos, como en la parábola del buen samaritano.

PREGUNTA No. 2:

¿Por qué ustedes los indígenas no entienden a los padres y a las madres?

RESPUESTAS

SEGLARES:

La misma incompreensión de parte del sacerdote y de la religiosa.

Falta de conocimiento de sus costumbres es lo que provoca ese rechazo.

También porque no ha habido acercamiento a conciencia.

PADRES Y MADRES INDIGENAS:

Porque nuestra mentalidad religiosa no compagina.

Se da un choque de mentalidades y el que sufre más por ser más sensible es el indígena, él siempre ha sido reprimido.

RELIGIOSAS:

Hay choque de mentalidades, de tal manera que ellos tienen que cambiar para situarse en nuestro lugar y así entendernos.

Si les hablamos desde nuestra cultura no pueden entendernos.

Nosotros somos ansiosos, queremos resultados rápidos. Aparentemente vemos fracaso tras fracaso. Creemos que no hay evangelización porque siguen llevando velas. Debemos esperar. Nuestro trabajo debe ser continuo.

El indígena es tímido y desconfiado porque se le ha humillado y marginado por siglos.

Ellos no sueltan sus costumbres. Nosotros hablamos demasiado, no nos entienden nuestras largas explicaciones.

SACERDOTES:

Desconocemos el idioma, la terminología es diferente.

No hemos seguido un proceso de evangelización en nuestra comunidad, viene un padre y hace una cosa, viene otro y hace otra cosa, esto hace que el pueblo esté a la expectativa, aunque la Diócesis tiene líneas generales, no todos las seguimos.

Nosotros tenemos muchas ideas pero somos inestables, ellos tienen pocas pero bien cimentadas, tienen otra lógica, otra filosofía y nosotros pasamos tractores barriendo con todo. Los valores son distintos y no hemos descubierto el significado de sus signos, los cuales muchas veces nos molestan.

OBISPOS:

Porque a veces les hablamos un lenguaje elevado con términos abstractos o con expresiones o palabras que no entienden.

Porque no hemos dado una verdadera evangelización y catequesis.

Porque nuestra liturgia, nuestra simbología está lejos de su cultura y no hemos explicado suficientemente nuestro signo litúrgico.

PREGUNTA No. 3:

¿Qué deben hacer los padres y las madres para que los entiendan a ustedes los indígenas, para que los quieran a ustedes y para que les sirvan a ustedes como Dios manda?

RESPUESTAS

SEGLARES:

Buscar los medios para conocer mejor su cultura, su idioma y así poderlos entender y darles un mejor servicio.

PADRES Y MADRES INDIGENAS:

Recuperar nuestros valores indígenas, participando en las fiestas, tradiciones y costumbres.

Volver a identificarse, que juntos, iluminados con el Evangelio, caminar construyendo el Reino de Dios.

SACERDOTES:

Lo que no se asume no puede ser redimido. Si no asumimos su cultura no podemos trabajar con ellos y este asumir tiene que ser a nivel de equipo y no individual. Promover agentes indígenas pero a su manera, aunque después se convierten en enemigos de su pueblo.

Sacerdotes, maestros, profesionistas que son indígenas, se avergüenzan de su procedencia. Para esto ayuda mucho el gobierno por medio de la escuela donde prohíben a los niños hablar su idioma, vestir a su manera, etc. Como

que los promotores de alfabetización deberían de ayudar en vez de perjudicar. Por tanto, no hay que ser ingenuos ante la acción del gobierno.

Que al SERESURE se le devuelva su sentido de seminario regional.

OBISPOS:

Promover las vocaciones indígenas al sacerdocio y a la vida religiosa, pero sin meterlos en nuestros esquemas académicos, sin embargo se debe tratar de que se preparen lo mejor posible en todos sentidos para que no se sientan sacerdotes y religiosas de segunda.

Fomentarles el cariño y la estimación por su cultura, además de la formación que reciben en los seminarios.

Aprender la lengua de los indígenas.

RELIGIOSAS:

Adaptarnos al lugar, conocer su realidad y su cultura para servirlos mejor.

Darles un signo de unidad, de fraternidad, en los que servimos al indígena.

Llegar como equipo a un acuerdo ya que todos estamos sirviendo al indígena.

Que no haya choque entre los miembros de un equipo.

PREGUNTA No. 4:

Según ustedes, ¿Qué servicios deben dar los padres y las madres para atender sus problemas?

RESPUESTAS

SEGLARES:

Que no exista distinción de razas, de costumbres, más acompañamiento, aceptarlos tal como son, darles preferencia en los servicios que ellos piden.

PADRES Y MADRES INDIGENAS:

Que se conozcan primero los valores indígenas.

Hacer primero lo que los hermanos indígenas quieren.

Compartir con ellos las fiestas, el idioma y las costumbres.

OBISPOS:

Elaborar un catecismo en las lenguas indígenas.

Tener gran respeto a las semillas del Verbo que están en la Religiosidad popular.

RELIGIOSAS:

Nosotros las agentes no nos integramos a sus costumbres y a su sentir.

Existe una pérdida de valores en su cultura y religiosidad que no tienen ya identidad religiosa, se ha convertido en costumbre y nosotros por nuestra parte no nos insertamos para que comprendamos su situación actual.

No nos tienen confianza porque no hay permanencia del personal de religiosas y sacerdotes.

Que se esté por gusto y no por imposición.

Buscar la forma de ayudar al sacerdote para que se realice y realice su misión.

Porque no entienden si no hay amistad, cariño y amor.

Porque nos hacen falta signos que estamos de su parte. Hemos lastimado al indígena.

Porque no nos preparamos para ellos en su cultura, hay descuido del estudio del idioma. No hacemos pastoral específica con ellos.

SACERDOTES:

Nos falta hacernos débiles con los débiles, nos importan muy poco los problemas del pueblo, hasta exigimos demasiado para visitar a un pueblo, queremos comodidades: buenas comidas, transporte adecuado, mejor atención, no queremos dejar nuestros privilegios.

Son necesarios cursos cíclicos sobre historia, costumbres, etc. a nivel decanato (Por CEDIPIO).

Nuestra teología está lejos de la teología plástica del pueblo, la cual manifiestan por medio de sus bailes, danzas, etc.

Hace falta un estudio de la realidad para saber dónde estamos, debemos insertarnos en el pueblo, aunque esto sea difícil para que no salga hueco ese estudio. Además, ese análisis debe tener en cuenta el pasado histórico.



NICARAGUA

EL TRASLADO DE LOS MISKITOS TERGIVERSADO POR EL ANTISANDINISMO

Miguel D'Escoto, ministro del Exterior supo, una vez más, encontrar la respuesta exacta. Interrogado en Managua, la semana pasada, por *El Nuevo Diario*, sobre los criterios con que habría que interpretar el documento de la Conferencia Episcopal Nicaragüense (CEN) sobre "la deportación de los miskitos", declaró: "El pueblo de Nicaragua no necesita que yo lo oriente sobre cómo debe pensar sobre el documento. Son adultos y maduros y pueden sacar sus propias conclusiones".

El traslado de 8,500 indígenas miskitos, inicialmente, era de hecho un problema militar y humano. Con la declaración de la CEN, el 18 de febrero, se convirtió en problema eclesiástico, en problema de relaciones entre la Junta de Gobierno de Reconstrucción de Nicaragua (JGRN) y la jerarquía católica. Alexander Haig, el periódico francés. *Le Figaro*, la emisora contrarrevolucionaria "15 de septiembre", en Honduras, y el supuesto líder indígena Steadman Fagoth, lo corrompieron al hacerlo prueba de lo que puede lograr la desinformación internacional.

La desinformación.- La radio "15 de septiembre" lanzó la versión de que 250 miskitos habían sido asesinados por los sandinistas. *Le Figaro* publicó, a principios de febrero, una fotografía en que aparecían unos cadáveres incinerados en plena calle, con la leyenda: "La masacre de los esforzados indios miskitos". Haig la presentó en Florida como prueba de la violación de los derechos humanos en Nicaragua. Fagoth —hijo de anglosajones se dice—, afirmó ante la Subcomisión de Asuntos del Hemisferio Occidental en Washington, que el 13 de febrero una mujer miskita, Benjamina Frida, embarazada de mellizos, había sido quemada viva, después de dar a luz al primer niño y antes que naciera el segundo. Calificó él mismo de "campos de concentración" los sitios en que fueron reubicados más de 8,000 miembros de comunidades miskitas y reclamó que las comisiones de Derechos Humanos de la OEA y la ONU tomaran cartas en el asunto: "¿Por qué no se ocupan de nosotros? ¿Acaso no somos humanos?"

Haig tuvo que reconocer, días después, que la fotografía fue tomada en 1978, en época de Somoza, y que la incineración fue realizada por la Cruz Roja, para evitar la corrupción de los cadáveres. No retiró sin embargo, sus acusaciones contra el gobierno sandinista.

Estas fuentes han dejado sembrada la duda en el ambiente: ¿de veras se tortura a los miskitos? ¿sus mujeres son violadas por los sandinistas? ¿se desconocen los derechos humanos en Nicaragua?

El documento episcopal.- Reunidos para un retiro espiritual, en Granada, el presidente, el vicepresidente y el secretario de la CEN, —Miguel Obando Bravo, Pablo A. Vega y Leovigildo López Fitoria, respectivamente—, junto con los obispos de Matagalpa, Julián L. Barni; de Estelí, Rubén López Ardón; el obispo auxiliar de Managua, Bosco Vivas Robelo, y el vicario apostólico de Bluefields Salvador Schlaefter, firmaron el 18 de febrero una declaración en que deploran los sucesos ocurridos en la zona del Río Coco y que culminaron con el traslado masivo de poblaciones miskitas hacia el interior del territorio nicaragüense. Lamentan el hecho mismo y las circunstancias en que se realizó: "marchas forzadas", "vejaciones y acusaciones de colaboración contrarrevolucionaria", "destrucción de viviendas y animales domésticos", "incluso la muerte de personas en circunstancias que nos recuerdan el drama que viven otros pueblos hermanos".

Las reacciones ante el comunicado de la CEN fueron inmediatas. De abierto apoyo del periódico *La Prensa*, el Consejo Superior de la Empresa Privada (COSEP) y la Coordinadora Democrática, que agrupa partidos políticos de oposición y algunas centrales sindicales independientes. En su defensa de la postura episcopal, estos grupos agudizaron el conflicto, al dejar de lado la situación de los miskitos y desviar todo hacia el supuesto "irrespeto" y falta de fe y obediencia hacia la jerarquía. Protestaron por el deseo de la Junta de recibir una comisión enviada por el Vaticano para

que vea de cerca la situación, y aun por el hecho de que el comandante Ortega se hubiera entrevistado con el nuncio Andrea Cordero Lanza: "¿Para qué acudir a ellos, si los obispos son nuestros Papas?" Con algo que suena a exageración teológica y ciertamente a desinformación al estilo Haig, exigen del pueblo nicaragüense una aceptación de lo dicho por los propios obispos, con una actitud que descarte en ellos aun la eventualidad de que puedan equivocarse alguna vez o de que puedan estar sólo parcialmente informados.

Contra la declaración episcopal protestaron los Universitarios Cristianos Revolucionarios, un numeroso grupo de "laicos católicos, hermanos evangélicos, religiosos, religiosas y sacerdotes", de Managua, los redactores de *Ney Diario y Barricada* y los doctores Oscar Flores M Orlando, Orlando Rizo, Nubia Herrera P y René Olivares, responsables de la brigada de salud que prestaba sus servicios a las comunidades miskitas y las acompañó durante la movilización. Señalan, unánimemente, que la declaración se basa en informaciones parciales y que parece desconocer la situación militar de esa región del Atlántico. Deploran, algunos, que este documento haya sido publicado en el momento en que Reagan acrecienta su campaña de desprestigio contra Nicaragua y se lamentan otros, de que no haya habido una protesta episcopal semejante cuando Somoza deportó, en 1970, a otro gran número de miskitos. Todos empiezan a sentirse alejados de una jerarquía católica que sólo llama "adversarios políticos" a quienes son abiertos contrarrevolucionarios (cfr documentos en este número).

El Nuncio Apostólico se entrevistó, de hecho, con los miembros de la JGRN el mismo 18 de febrero. No se supo de esta conversación, fuera de la petición hecha por el gobierno sandinista para que el Vaticano envíe una comisión que conozca la situación y aclare las formas de relación con la CEN: "Estamos en espera de la respuesta de la Santa Sede", declaró el 3 de marzo el encargado interino de la nunciatura en Managua, Jean Paul Gobel. "Si el gobierno nicaragüense ha hecho un pedido, seguramente que la respuesta está por llegar e inmediatamente la transmitiremos a los interesados, la Junta de Gobierno. El nuncio, monseñor Lanza, que atiende también los negocios con Honduras, ha guardado silencio, fiel a su papel de ser simple canal de información entre el Vaticano y la Junta.

El arzobispo de Managua, Miguel Obando, en entrevistas ulteriores, no ha querido comunicar las fuentes de "información fidedigna" en que se basó la CEN. Insinuó, simplemente, que el obispo de Bluefields, Salvador Schleafer, es quien más conoce esa región.

Los hechos. Los miskitos —posiblemente unos 175,000 en total— han vivido a lo largo del río Coco, que en 280 kilómetros sirve de frontera entre Nicaragua y Honduras: en una zona de pesca y graves inundaciones, con identidad racial que no conoce los límites entre uno y otro país. Durante la guerra de liberación contra Somoza, los miskitos permanecieron prácticamente al margen de la lucha.

La situación de aislamiento e insalubridad, la falta de recursos médicos, alimentarios y educativos, había urgido al gobierno sandinista a hacer de la Costa Atlántica una zona de atención prioritaria. El Instituto Nicaragüense de la Costa Atlántica (INNICA), a cargo del comandante William Ramírez, inició en noviembre de 1980 estudios para impulsar el desarrollo y la integración de esta región. El Instituto recomendó el traslado de un buen número de comunidades miskitas a una región más salubre y mejor cultivable.

Durante los meses de noviembre, diciembre y enero de 1981 se incrementaron, a lo largo del río Coco, los enfrentamientos con los contrarrevolucionarios somocistas, precisamente cuando se fraguaba la desenmascarada conspiración contra Nicaragua.

Algunos miskitos —por fuerza o de grado— se vieron involucrados en tales acciones. Militarmente, la proposición del INNICA era una medida urgente, para salvaguardar la integridad territorial nicaragüense y la vida misma de esas comunidades.

Durante varias semanas se estuvo hablando a la población indígena de la conveniencia del traslado. Sin indicar el día —"para protección contra la acción de 'los contra'"— se comenzó el traslado de unas 8,500 personas. Todas llegaron a la zona hoy llamada por los mismos miskitos Tasba Pry: "Tierra Libre". "La gran marcha" duró siete días, desde Waspan, Hasan y comunidades vecinas, hasta los reasentamientos Wasminona, Shsa y Sumubila: 53,000 hectáreas entre Rosita y Puerto Cabezas, a unos 80 kilómetros del punto de partida. Los ancianos, muchos niños y mujeres embarazadas, fueron transportados en helicópteros. Una mujer enfermó en el viaje; se le quiso transportar en barca a lo largo del Coco, pero ella y sus acompañantes fueron asesinados por los contrarrevolucionarios. El 35o/o de la población total no fue trasladada a Tasba Pry: una parte fue a Honduras, otra se pasó libremente al sector de las minas, otra a Puerto Cabezas.

El nuevo asentamiento —lo declara el gobierno— es improvisado, pobre, todo un reto para un pueblo empobrecido ya por la negativa sistemática de ayuda de Estados Unidos para una reconstrucción cabal de lo destruido por Somoza.

Fué explícito el enfrentamiento del problema humano que tal desarraigo provoca, especialmente para los más ancianos. Se dieron, por eso, a conocer las causas y circunstancias del traslado, con el comunicado de la Dirección de Divulgación y Prensa de la JGRN, del 14 de febrero de 1982.

Cuatro días después, precisamente el 18, mientras los obispos firmaban su declaración, una comisión de personajes religiosos y civiles visitó el poblado de Sahsa: Sixto Ullo, de CEPAD (Centro Ecuaménico para ayuda al desarrollo); Pablo Smith, superior de los capuchinos; Uriel Molina, del Centro Valdivieso; José Miguel Torres, del Eje Ecuaménico; Gustavo Parajón, presidente de CEPAD; Gilberto Aguirre, del Directorio Ejecutivo de CEPAD; Marco Castrelli, periodista italiano; Clarence Neotti, sacerdote brasileño y presi-

dente de la Unión Católica Latinoamericana de Prensa; Guido Logaña, arquitecto italiano; el franciscano Thomas Rossemberger, Peter Scanguen, de la iglesia evangélica noreña; Julio César Avilés, de la Comisión Nacional de Promoción y Protección de los Derechos Humanos; Orlando Matus del Carmen miembro de la misma comisión y Armando López, rector de la Universidad Centroamericana (UCA). A su regreso dieron una conferencia de prensa, en el auditorio Neysi Ríos, de la UCA, el 20 de febrero. Todos desmienten las acusaciones propaladas desde Honduras, París o Florida. Todos dan testimonio de lo que vieron y oyeron de boca de los mismos miskitos: grandes limitaciones, dolor por haber dejado su tierra, alegría y esperanza de salvar así la vida propia y de proteger la reconstrucción de Nicaragua.

Miembros de la COPPAL, reunidos en Managua desde el 19 de febrero, los congresistas demócratas de Estados Unidos Tom Hankin y James Oberstar, el expresidente de Costa Rica, José Figueres, Rubén Berriós, del Partido Independentista Portorriqueño y Ramsey y Clark visitaron, cada uno por su parte, la nueva instalación de estas familias miskitas. Su testimonio público confirma lo dicho por la JGRN y desmienten la desinformación internacional.

Dos obispos nicaragüenses también han sido invitados a conocer la zona. Ninguno ha podido hacerlo, por otras ocupaciones, según dijo el arzobispo de Managua. Queda abierta la invitación a periodistas, universitarios, religiosos, miembros de las comisiones de derechos humanos de la ONU y de la OEA, a los posibles emisarios del Vaticano.

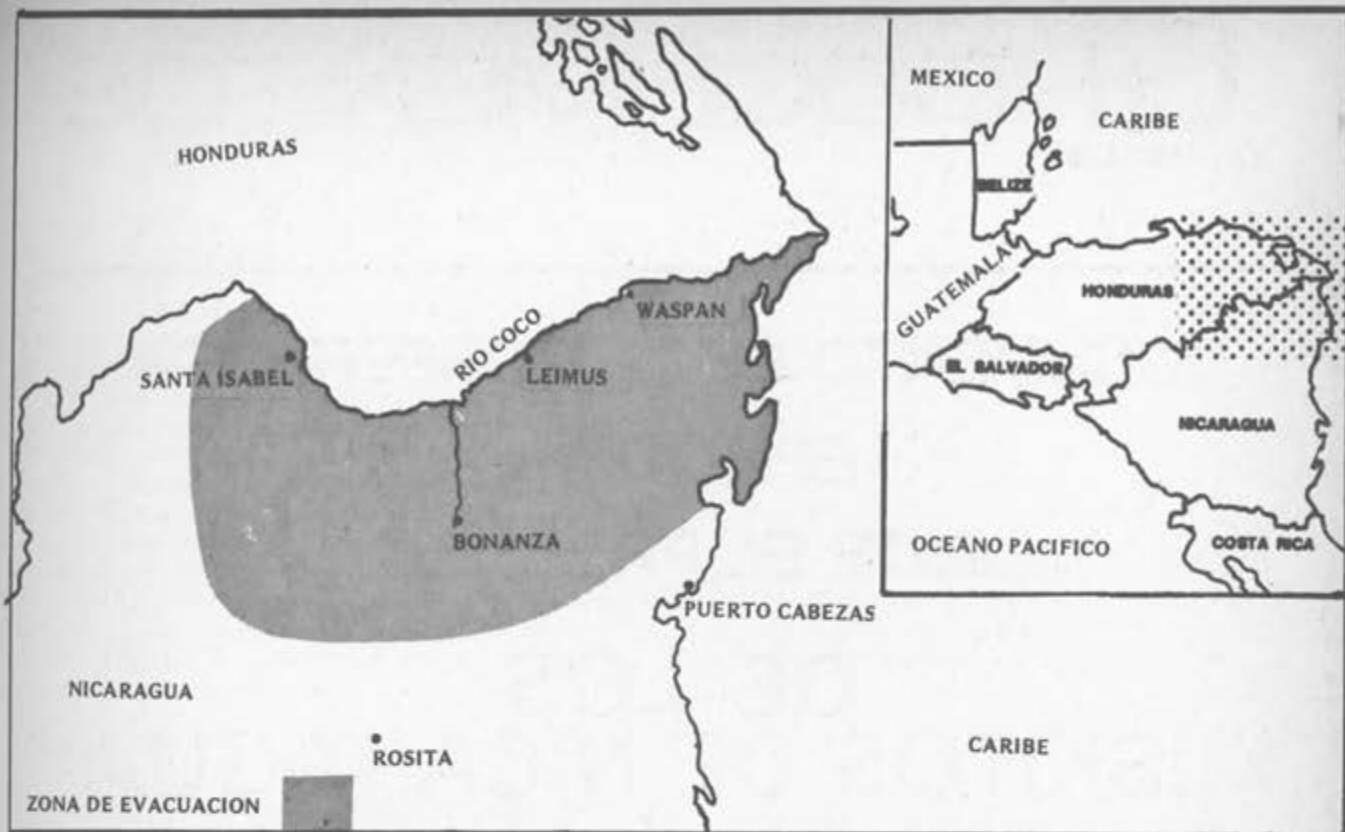
Se fue consciente en Nicaragua de que arrancar a miles de personas de su hogar sin ofrecerles un paraíso, es una limitación de un derecho humano. Se publicó que las aldeas abandonadas fueron destruidas y que los animales que no pudieron trasladar fueron quemados, para evitar que "los contra" encontraran ahí refugio y alimento. Muchas familias dejaron del lado de Honduras a sus allegados. El temor acrecentado por la propaganda de desprestigio dispersó a muchos. En Nicaragua, la Junta de Gobierno de Reconstrucción limitó, a sabiendas, los derechos de una minoría: con menos ocultamiento y menos frialdad que la empleada en otras naciones contra otras minorías: vascos, irlandeses. Con una clara conciencia de la razón última de esta movilización: Nicaragua, a lo largo del río Coco, en todo su territorio y en el ámbito internacional, está todavía en estado de guerra. Probar la viabilidad de su proyecto revolucionario, en libertad política y religiosa, sigue siendo el reto que asume prioritariamente, el reto que intenta ver fracasado quienes lo atacaron y atacan.

LA COSTA ATLANTICA DE NICARAGUA

Los Miskitos, ubicados en la Costa Atlántica de Nicaragua, constituyen una minoría racial y cultural no asimilada a la nacionalidad nicaragüense. Desde la época colonial han estado marginados de los blancos o "españoles", en condiciones de control y dependencia de los grupos dominantes situados geográficamente en la costa del Pacífico. La diversificación étnica de la Costa Atlántica de Nicaragua, dota a ésta de una gracia y riqueza especial, pero constituye, al mismo tiempo, la raíz de muchos problemas del presente. La zona, cuya área comprende el 56.20% de la superficie total del país, tiene aproximadamente 280,000 habitantes, apenas el 10% de la población nacional. Nunca se ha realizado en la zona un censo serio y confiable; y las estimaciones que se hacen son inexactas y frecuentemente manipuladas por grupos con intereses especiales. De acuerdo a una investigación realizada por el INNICA (Instituto Nicaragüense de la Costa Atlántica) la población en la zona estaría constituida de la siguiente forma: mestizos 172,000 (63% de la población de la costa); 67,662 Miskitu (24%); cabe aclarar que los Miskitos afirman tener la mayor población de la costa y no están de acuerdo con estos datos); 27,279 Criollos (10%); 6,741 Sumu (2.5%); 668 Ramas (0.24%). El total de la población indígena y Criolla es más o menos el 4% del total nacional.

Los Miskitos son la mayoría de la zona norte de Zelaya. Se cree que son descendientes de los Chibcha de Colombia, y son el resultado de la mezcla de Sumu y Criollos. Los Sumus viven la mayoría en el área montañosa del norte. El pequeño grupo de Ramas se concentra en Zelaya sur. La población Criolla, resultado de varias inmigraciones y principalmente de la importación de gran número de esclavos de Jamaica, vive principalmente en el área de Bluefields. El número de nicaragüenses (a quienes ellos llaman "españoles") de habla español, ha aumentado bastante en el área del Atlántico en los últimos años; muchos de ellos viven la "frontera agrícola" entre el Pacífico y el Atlántico. La "frontera agrícola" hace referencia a la migración de campesinos y agricultores desde el Pacífico hacia el Atlántico. Hay también pequeños grupos de chinos así como descendientes de ingleses, alemanes y americanos que llegaron a la región en diferentes épocas. Los Miskitos tienen su propia lengua que para algunos es única. Los Criollos hablan inglés o el inglés del Caribe.

La historia de la Costa Atlántica difiere notablemente de la del Pacífico. El asiento de la Colonia española ocupó el Pacífico de Nicaragua, mientras el Atlántico quedó abierto al dominio de los piratas ingleses apoyados por la corona británica que para congraciarse con los Miskitos y subyugar a otras tribus, nombraron un jefe como Rey Mosco en 1867. Cuando Nicaragua pasa a la vida independiente y se agita la posibilidad de construir un canal interoceánico, la hegemonía de Inglaterra sobre la Costa Atlántica fue trasladándose a las manos de los EE UU.



En 1860 los ingleses firmaron un tratado bajo el cual renunciaron a sus reclamos sobre la Costa del Caribe de Nicaragua; en 1877 el Rey Mosco todavía rechazaba la propuesta para la integración de la Mosquitia como una provincia de Nicaragua. En 1894 el General R Cabezas ocupaba militarmente la zona y deponía al famoso Rey, bautizando entonces la Mosquitia como una provincia de Nicaragua con el nombre de provincia de Zelaya, apellido del reformador nicaragüense, liberal, presidente en aquellos años. En suma, Nicaragua en tiempo de la Colonia fue una región atenazada por dos garras, la española en el Pacífico y la inglesa en el Atlántico. Cuando el sistema Colonial pierde su instrumentalidad como forma de dominio del imperio, Nicaragua se convierte en un país con dos focos de poder: el nacional del Pacífico y el norteamericano del Atlántico. De allí que el Miskito haya tenido lazos más fuertes con el imperio (inglés o norteamericano) sin mediación de la estructura de poder nacional, que con esta misma. Por eso, incluso en la actualidad al individuo procedente del Pacífico se le llama en la Costa Atlántica, "español". Con este antecedente histórico se comprende con mayor facilidad que el problema de los Miskitos consista en la dificultad de articulación de un grupo étnico particular a la Nación en un contexto internacional de muchas tensiones. Además, se explica el hecho de la poca repercusión que tuvo la insurrección contra la dictadura somocista en 1979. Pocos habitantes de esta región participaron en la lucha, y no hubo combates significativos. Excepción a esta constante fue la zona de las minas, donde el Frente Sandinista tuvo un considerable apoyo, y el nivel de enfrentamiento fue mayor que en otras zonas.

En el norte, donde el 80% de los Miskitos son Moravos, los problemas políticos han llegado al ámbito de las iglesias. La iglesia Morava llegó a Nicaragua en 1849, se constituyó en la iglesia nativa con clero y jerarquía Criolla-Miskita, hace unos cinco o seis años. Ha sido muy activa en trabajo social y proyectos de desarrollo, y sus ministros en muchas ocasiones eran los líderes de las organizaciones indígenas. La iglesia Católica en el norte cuenta con misioneros norteamericanos que tuvieron una actitud combativa frente a la dictadura somocista. Todo el departamento de Zelaya es una diócesis Católica que actualmente está en proceso de división para formar dos diócesis. En muchos pueblos, la iglesia funcionó como aparato político y ejercía funciones de gobierno porque nadie llenaba este papel. La situación de la Costa Atlántica es complicada y sin fáciles soluciones. Las diferencias étnicas unidas a las acciones bien intencionadas de los sandinistas, han originado separaciones profundas que serían difíciles de resolver aun en las mejores circunstancias. Los esfuerzos de los sandinistas por llevar la revolución a la Costa han sido errados en algunos casos. Un pueblo que no estaba preparado para vivir cambios significativos vive temores y desconfianza pues durante años fue olvidado por el somocismo. Este elemento unido a la posición ultraconservadora de algunos elementos religiosos, alimenta su histórica falta de identificación con el resto del país.

DOCUMENTO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ANTE EL PROBLEMA DE LOS MISKITOS DE NICARAGUA

Los sucesos que ocurrieron en la zona del Río Coco, frontera con Honduras, en el Departamento de Zelaya, Nicaragua, desde diciembre de 1981 y que han culminado por una parte con el traslado masivo de poblaciones miskitas enteras hacia el interior del territorio nacional, y por otra parte con la huída de un número considerable de la población de esa zona a territorio hondureño, han tenido efectos dolorosos entre los habitantes todos: Miskitos, Sumos y Ladinos de esa región.

Es bien conocido que los encuentros armados ocurridos en esos meses y en esa zona produjeron la muerte de muchos milicianos y soldados del Ejército Popular Sandinista, así como la muerte de muchos de sus adversarios políticos y también la de algunos ciudadanos no involucrados.

Como resultado de estos acontecimientos hay decenas de detenidos y han sido evacuados por el ejército casi todos los pueblos a lo largo del Río Coco. Si militarmente es posible explicar la evacuación masiva de esos pueblos, tenemos sin embargo que lamentar, desde el punto de vista humano y cristiano el desplazamiento de los grupos indígenas que han estado radicados en esas regiones desde tiempos inmemoriales: Desplazamientos, tanto a los asentamientos establecidos por el Gobierno en el interior de la República, como a territorio hondureño adonde muchos han huído impulsados quizás por el miedo o por las maneras a veces drásticas con que los anteriores fueron trasladados a los asentamientos citados.

Como Pastores de todo nuestro pueblo sentimos profundamente el dolor provocado por el desarraigo de sus regiones de todos estos hermanos y queremos hacer llegar a todos ellos constancia de nuestro dolor, de nuestra preocupación, de nuestro cariño paternal y de nuestra solicitud pastoral.

NUESTRA REFLEXION ANTE ESTOS HECHOS

Reconocemos a las Autoridades Gubernamentales, su derecho a disponer las necesarias medidas para garantizar la defensa e integridad del territorio de la Patria.

Reconocemos asimismo la autonomía del Estado y su derecho para determinar la implantación de medidas militares de emergencia en todo o en parte del territorio nacional para hacer efectiva la defensa del país.

Sin embargo, queremos recordar a todos que hay derechos inalienables que en ninguna circunstancia se pueden conculcar y, constatamos con dolorosa sorpresa, que, en algunos casos concretos, se han dado graves violaciones a los Derechos Humanos de individuos y familias e incluso de poblaciones enteras.

- Los traslados en operativo militares, sin previo aviso y sin diálogo concientizador.
- Las marchas forzadas durante días sin suficiente consideración para con los débiles, los ancianos, las mujeres y los niños.

- Las vejaciones y las acusaciones de colaboración contrarrevolucionaria a núcleos enteros de la población.
- La destrucción de viviendas, haberes y animales domésticos.
- Incluso, la muerte de personas en circunstancias que, muy a nuestro pesar, nos recuerda el drama que viven otros pueblos hermanos.

Son hechos que, nos impulsan a denunciar vigorosamente tales actitudes de parte de quienes por tener el poder y la fuerza deben ser siempre los primeros en garantizar la vigencia de tales derechos humanos; y a urgir de las autoridades competentes la aplicación de medidas disciplinarias que eviten la repetición de tales hechos en el futuro.

Por otra parte, al recordar, que, si bien la integridad del territorio nacional, se debe conservar como un derecho y un deber histórico de toda Nicaragua, salvada la integridad del territorio nacional, también hay que recordar que es un derecho y un deber preservar la legítima posesión y el uso de sus riquezas del patrimonio cultural tradicional y cultural de los pueblos indígenas de la Costa Atlántica en los que encontramos y reconocemos con orgullo, no sólo el ancestro de la raza, sino también la identidad de nuestras antiguas nacionalidades prehispánicas.

OBSERVACIONES FINALES

Después de haber expuesto brevemente estos hechos, que denotan una situación de irrespeto a la dignidad de la persona humana y violación a sus derechos, nosotros como pastores, en abierta solidaridad con los Miskitos, Sumos y Ladinos de nuestra Costa Atlántica, pedimos a las Autoridades competentes una investigación objetiva y medidas adecuadas para promover la paz y la tranquilidad, mediante el incremento de la justicia en la región.

A ustedes, hermanos Miskitos, Sumos y Ladinos les animamos a esforzarse valientemente por conservar, cultivar y defender su fe Cristiana y la consiguiente esperanza en la que con tanto amor y trabajo, y durante tantos años, han sido evangelizados.

Por nuestra parte, como Obispos Católicos, haremos todo lo posible porque la tarea de evangelización no se detenga, asegurándoles la visita periódica de su Obispo, de sus sacerdotes, de sus diáconos y de sus religiosos y religiosas.

Esta Conferencia Episcopal en comunión con nuestros hermanos de la Costa Atlántica, pide a los fieles católicos su oración y su colaboración generosa en la colecta que se efectuará en todas las Iglesias del país y en todas las Misas que se celebren el domingo, 7 de marzo, segundo de Cuaresma.

Al decretar este día de oración y colaboración en favor de nuestros hermanos de la Costa Atlántica, somos conscientes que al hacer esta denuncia, no desconocemos los esfuerzos del gobierno, para atender a los damnificados de esta región. Nuestra Institución Cáritas de Nicaragua, deberá colaborar de acuerdo a los deseos de la Conferencia Episcopal. Rogamos a las instituciones u organismos no eclesiales ayudar a los hermanos de la Costa Atlántica. Pedimos al Gobierno que les otorgue facilidades para prestar este servicio directamente a los necesitados.

Finalmente, en la imposibilidad de poder ayudar directamente a los que se encuentran por las mismas razones en territorio hondureño, apelamos a la caridad de nuestros hermanos de la Conferencia Episcopal de Honduras y a la fraterna generosidad de sus instituciones eclesiales.

Bajo la protección material de María Inmaculada a cuyo corazón está consagrada nuestra patria, hacemos público este mensaje, en Granada a los dieciocho días del mes de febrero de mil novecientos ochentidos.

Mons Miguel Obando Bravo, Arzobispo de Managua, Presidente; Mons Leovigildo López Fittoria, Obispo de Granada, Secretario; Mons Salvador Schlaefer, Vicario Apostólico de Bluefields; Mons Bosco Vivas Robelo, Obispo Auxiliar de Managua; Mons Pablo A Vega M, Obispo Juigalpa, Vice Presidente; Mons Julián L Barni S, Obispo de Matagalpa y Administrador Apost de León; Mons Rubén López Ardón, Obispo de Estelí.

RESPUESTA DEL GOBIERNO A LOS OBISPOS

La Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional se dirige al pueblo de Nicaragua y a la comunidad internacional para expresar su profundo malestar y preocupación, por la publicación de un comunicado suscrito por la Conferencia Episcopal de Nicaragua que ha circulado con fecha del día 17 de febrero del año en curso.

La aparición de este comunicado, que se refiere en forma poco veraz y distorsionada a la situación de nuestra Costa Atlántica, fue dado a la publicidad sin que la Conferencia Episcopal hiciera uso de los canales oficiales de comunicación establecidos de común acuerdo entre los señores obispos y la Junta de Gobierno; esta circunstancia con-

tradice las relaciones estables, cordiales normales que deben existir entre la jerarquía de la Iglesia Católica y el Estado Revolucionario, y la situación se vuelve más delicada aún por cuanto la Junta de Gobierno dirigió en dos ocasiones recientes, invitación a los señores obispos para que visitaran los días 16 y 18 de febrero los asentamientos en donde han sido reubicadas las comunidades miskitas; invitaciones que no fueron atendidas.

El documento de la Conferencia Episcopal, que tiene evidentes relieves políticos y no el carácter de un mensaje pastoral, se publica en una calculada oportunidad que viene a tratar de minar el clima de unidad nacional que el Gobierno Revolucionario ha venido consolidando a través de distintos hechos que incluyen la discusión de una Ley de Partidos en el Consejo de Estado; la libertad de los dirigentes del COSEP y la promulgación de un Plan de Incentivos a los productos nacionales. También es evidente que este documento recoge elementos de la misma línea política de carácter agresivo que el gobierno norteamericano ha venido acentuando en contra de nuestra Revolución; y se da cuando el imperialismo ha hecho las más graves amenazas contra nuestra Patria, que incluye planes de agresión y bloqueo que se discuten en las más altas instancias del gobierno norteamericano.

El documento de la Conferencia Episcopal debilita aspectos sensitivos para la unidad del pueblo nicaragüense y de la nación como son la defensa de nuestras fronteras patrias y la conservación de nuestra soberanía y de nuestra integridad nacional amenazada incluso con segregaciones territoriales, tareas que valientemente han realizado miembros heroicos de las Fuerzas Armadas y de las Milicias Populares, muchos de los cuales han caído en cumplimiento de este sagrado deber, víctimas de las actividades criminales de bandas formadas por guardias somocistas. Los victimarios de nuestro pueblo, masacradores de ayer y hoy, no pueden ser llamados de ninguna manera "adversarios políticos" de nuestros humildes soldados, sino enemigos de todo nuestro pueblo.

Queremos llamar la atención sobre el hecho de que el boletín de la Embajada de Estados Unidos en Managua con fecha del 17 de febrero, contiene las mismas informaciones divulgadas por la radio de los contrarrevolucionarios somocistas "15 de Septiembre" y que opera desde territorio hondureño, y que señala "atrocidades cometidas por tropas del gobierno contra una tribu de Nicaragua", así como que "el gobierno de Nicaragua ha adoptado una política represiva contra los miskitos. Se informa que aldeas enteras han huído hacia Honduras y hay crecientes informaciones sobre indios muertos o encarcelados por el Ejército de Nicaragua". Estos mismos argumentos, en contenido y lenguaje, son ahora incomprensiblemente esgrimidos en el documento de la Conferencia Episcopal.

De esta manera, mencionan los señores Obispos que muchos han huído a Honduras impulsados quizás por el miedo o por maneras a veces drásticas; pero se les olvida señalar que muchos de esos que se fueron a Honduras están incorporados en campamentos militares, e incluso participaron en invasiones armadas en San Carlos, Río Coco, Esquipulas, Leimus, Raití, Bilwaskarma y otros pueblos, que cos-

taron la vida de más de 60 hermanos nicaragüenses, tanto civiles como militares. Ciertamente, no todos los que cruzaron al lado hondureño son contrarrevolucionarios, pero hay que señalar también que grupos armados de esos delincuentes, obligaron a comunidades enteras a abandonar el país cruzando el Río Coco, al punto que una vez iniciado el proceso de evacuación, más de 200 miskitos que habían sido llevados a Honduras a la fuerza, volvieron a Nicaragua para sumarse en forma pacífica y con su pleno asentimiento, al traslado ordenado de las comunidades hacia el interior.

Los obispos manifiestan lamentarse que el gobierno haya trasladado las comunidades del Río Coco al interior del país, pero no mencionan ni condenan el clima de terror que se había creado en esa zona por la acción terrorista de las bandas contrarrevolucionarias de ex-guardias somocistas; ni mencionan tampoco que las comunidades estaban sufriendo hambre y enfermedades porque los contrarrevolucionarios no permitían llevar alimento o medicinas por el río, única vía de comunicación.

Hablan los obispos en su comunicado de graves violaciones a los derechos humanos, aseveración grave que debemos rechazar enérgicamente. Todo el mundo sabe y lo han constatado varias Comisiones Internacionales de Derechos Humanos, que desde el triunfo revolucionario el abuso, el vejamen y la tortura sistemática han sido definitivamente erradicados de Nicaragua; que cuando han ocurrido hechos aislados de abusos, los responsables han sido severamente sancionados por nuestros tribunales civiles y militares.

Los señores obispos saben perfectamente que a las comunidades evacuadas no puede llegarse en vehículo y que utilizar el río no era posible por las constantes emboscadas de los contrarrevolucionarios; por lo tanto, que el traslado a pie era la única forma posible de evacuación. El Gobierno Revolucionario, sin embargo, garantizó la evacuación de todos los niños y las personas enfermas por helicóptero, contrariamente a lo que dice el comunicado de los obispos. A pesar de las difíciles circunstancias se garantizó atención médica y suficiente alimentación durante las marchas, las que pudieron realizarse sin que se produjera una sola víctima.

Por otro lado, es evidente que no hubiera sido posible evacuar a varios miles de pobladores si no se hubiera contado con el consentimiento de los mismos y ese consentimiento se logró gracias a un esfuerzo persuasivo concientizador. Es falso que haya habido vejaciones a núcleos enteros de la población, y por el contrario, la evacuación se caracterizó por el cuidado solícito que dentro de las limitaciones impuestas por el medio y la escasez de recursos, el gobierno pudo garantizar a las poblaciones evacuadas.

No dicen los señores obispos una sola palabra acerca de la participación delictiva, debidamente comprobada de pastores moravos y diáconos católicos en propaganda, apoyo logístico y actividades armadas contrarrevolucionarias. Tampoco mencionan las actividades contrarrevolucionarias terroristas que con apoyo extranjero han venido desarrollando los enemigos de nuestro pueblo que tienen su santuario en territorio hondureño, actividades que precisamente

obligaron al Gobierno Revolucionario a tomar las medidas de evacuación.

La Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional desea manifestar, que con fecha 19 de febrero citó a una reunión en la Casa de Gobierno a Monseñor Andrea Cordeiro Lanza di Montezémolo, Nuncio Apostólico, para transmitirle estos criterios y preocupaciones y para comunicarle además, que la Junta de Gobierno urge la llegada al país de una misión del Vaticano con la cual el Gobierno Revolucionario discutirá el futuro de sus relaciones globales con la jerarquía eclesiástica.

Finalmente, la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional reitera su profundo respeto por las creencias religiosas del pueblo de Nicaragua y su compromiso de garantizar la más absoluta libertad de cultos en el país, principios contenidos en el Estatuto Fundamental y en el Estatuto de Derechos y Garantías de los Nicaragüenses; así como en la declaración sobre religión emitida en octubre de 1980 por el Frente Sandinista de Liberación Nacional.

Secretaría General de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional. Casa de Gobierno, 22 de febrero de 1982, "Año de la Unidad Frente a la Agresión".

RESPUESTA DE LOS CRISTIANOS EN LA REVOLUCION

Ante las gravísimas acusaciones que la Conferencia Episcopal de Nicaragua publicó en su Comunicado del 18 de Febrero, nuestro amor y pertenencia a la Iglesia y nuestro derecho inalienable a la opinión en los asuntos de la Patria y de la misma Iglesia, nos obligan a expresar lo siguiente:

Por encima de todo, nos entristece que se falte a la verdad y a la justicia. Porque su denuncia no está basada en una investigación objetiva y porque demuestra pretender el ignorar las causas que originaron el traslado de nuestros hermanos a los nuevos asentamientos: las bandas de ex-guardias somocistas que han ocasionado la muerte de varias decenas de inocentes y las torturas, violaciones y saqueos a que dichas bandas han sometido a familias enteras.

Lamentamos la publicación de dicho Comunicado y constatamos con dolor sus negativas consecuencias. Ante todo, porque es inoportuno e impropio, máxime en tan cruciales momentos para Nicaragua. Además, porque se convierte en una piedra de escándalo y motivo de división en la comunidad eclesial, en lugar de ser un mensaje de esperanza.

UN PESIMO MOMENTO

Conocedores de que existe un canal permanente de comunicación entre la Conferencia Episcopal y la Junta de Gobierno, y sabiendo que nuestros Obispos habían sido invitados por la Junta para visitar los asentamientos (y no fueron), nos extraña sobremanera que los Obispos hayan quebrantado un acuerdo con las más altas autoridades del Estado, pronunciándose sobre un asunto que, de por sí, es sumamente delicado. Han roto un acuerdo de diálogo directo precisamente en momentos en que el Presidente Reagan se prepara a acusar a Nicaragua en foros internacionales. De

esa manera, nuestros Obispos están siendo instrumentalizados por los enemigos de Nicaragua, pues a las mentiras propagadas por la radio de la contrarrevolución que funciona en Honduras, se añadirá ahora el respaldo acusatorio de la Conferencia Episcopal.

Pensando más en Nicaragua y en los mismos hermanos que ellos afirman defender los obispos hubieran expresado sus inquietudes ante las autoridades competentes. Era lo más evangélico, lo más constructivo y lo más patriótico.

¿Hasta dónde es auténtica la preocupación que los Obispos de Nicaragua han manifestado en relación a la no "instrumentalización" de la fe? Si las palabras de Jesús también son válidas para nuestros Obispos, convendría que ellos aclaren al pueblo de Nicaragua de "adonde está tu tesoro, está tu corazón".

RELACIONES IGLESIA-ESTADO

Los Obispos de Nicaragua han usado un lenguaje tendencioso. Porque el caracterizar a los asesinos del pueblo, los genocidas de ayer, como "adversarios políticos" es ofender la memoria de las inocentes víctimas y minimizar el complot frustrado de la Refinería y de La Cementera. Es negarle importancia al futuro de los nicaragüenses. Porque el comparar una supuesta situación con "el drama que viven otros pueblos hermanos", equivale a acusar a nuestras autoridades civiles y militares del gravísimo pecado de genocidio. Es un irrespeto a nuestros dirigentes. Y porque alentar en nuestros hermanos miskitos, sumos y ladinos una actitud defensiva de la fe y la esperanza cristianas cuando éstas no están siendo atacadas, es dudar de la honestidad del Frente Sandinista de Liberación Nacional que se ha comprometido públicamente a preservar la libertad de cultos.

De esa manera, el Comunicado de los Obispos cae enteramente en el terreno político, y por lo tanto, en el ámbito de las confrontaciones. De esa manera, la Conferencia Episcopal de Nicaragua se ha convertido en una fuerza política y su iniciativa ha venido a complicar las relaciones Iglesia-Estado. Sólo nos queda esperar que este grave incidente no sea el primer paso de un enfrentamiento directo en el que el único perdedor sería el pueblo de Nicaragua.

COMUNION ECLESIAL

Finalmente, creemos que el Comunicado de los Obispos ha venido a complicar la comunión eclesial y a hacer más dolorosa la gestación de la unidad de los cristianos. Es el futuro de la fe lo que está en juego, la fe de nuestros hijos. ¿Qué será de la Iglesia de Nicaragua en unos cuantos años si hoy los Obispos de nuestro país siembran desaliento?

Creemos firmemente que sería inhumano que nuestros hermanos de la Costa Atlántica continuaran a merced de las bandas armadas, de ciclones e inundaciones. Creemos firmemente que, con todo y los aspectos dolorosos, y los mismos esfuerzos generosos que los hermanos del Pacífico y

los del Atlántico han compartido, la acción de Dios se manifiesta como un nuevo Exodo en favor de los humildes y hambrientos. Y como en el Exodo, esta acción liberadora constituye una esperanza y un reto para los creyentes. Esperanza porque brinda la oportunidad de encarnar la fe en una realidad nueva, en una tierra nueva que fue escogida con amor y la mejor dedicación de los entendidos. Y reto porque la evangelización de los pueblos y de los hombres no se puede reducir a un mero "visitar", sino que se realiza como acompañamiento solidario y amoroso.

En este momento debemos recapacitar y tomar en cuenta que no son razones "militares" las que han prevalecido en el traslado de nuestros hermanos. Pues en la Nicaragua de hoy, lo militar está supeditado a la vida y no a la muerte. Lo militar ahora está en función de la protección y defensa de la vida. Proteger la vida con el aparato militar en la Nicaragua de hoy es un acto humanitario.

Managua, 23 de Febrero de 1982.

Secretaría Nacional de "Cristianos en la Revolución".
Pina G de Vigil; Manuel A Sánchez Sanders; Milagros L de Chavarría; Eduardo J Cortés; Gioconda de Salgado.

RESPUESTA DE LOS MEDICOS CATOLICOS QUE ACOMPAÑARON A LOS MISKITOS

Managua, 20 de Febrero de 1982.

Monseñor Miguel Obando y Bravo
Conferencia Episcopal
de Nicaragua.

Distinguido Monseñor Obando:

Nosotros, los abajo firmantes, responsables de la Brigada de Salud "Porfirio Blandón", que permaneció en las comunidades Miskitas y Sumas del Río Coco y prestó atención médica en las comunidades de origen, en las movilizaciones y en los asentamientos definitivos, desde el dos de enero hasta el dieciocho de febrero del presente año, leímos con tristeza y sorpresa el Mensaje de la Conferencia Episcopal.

En primer lugar deseamos expresarle que viajamos a Zelaya Norte en forma voluntaria y con el exclusivo propósito de prestar atención a las comunidades indígenas de esa región. No somos políticos y no aspiramos a ningún tipo de reconocimiento por esta labor realizada, somos católicos y por lo mismo creemos que la verdad y la justicia deben

defenderse a cualquier precio y por ello creemos es nuestro deber aclarar algunos conceptos de vuestro mensaje que estamos seguros no está de acuerdo a la realidad por información inadecuada e insuficiente y no por mala fe de parte de los integrantes de la Conferencia Episcopal.

También nos interesa que esta aclaración de los que hemos vivido el momento histórico que significó este desplazamiento y las primeras semanas de vida en los nuevos asentamientos, sea conocida por el pueblo nicaragüense, por lo que enviamos copia de esta carta a algunos medios de información.

Somos testigos de que en las comunidades en donde nos encontrábamos (Asang, San Carlos, Riberas del Río Umbrá, La Esperanza, Leimus, Kisalaya, Wasla, Koom, etc), el anuncio del desplazamiento se comunicó con varios días de anticipación, se les pidió su consentimiento y se discutieron aspectos técnicos sobre la realización del mismo; por supuesto, que el inicio de la marcha se conoció algunas horas antes, lo que nos pareció sensato por las razones de seguridad que una marcha como esa ameritaba, tomando en cuenta el terreno y las circunstancias en que se realizó.

En las comunidades donde prestamos servicios, nos consta que, ancianos, niños, embarazadas, las que lactan, así como enfermos —los que nosotros mismos nos encargamos de seleccionar— viajaron por avión y helicóptero hasta el asentamiento transitorio ubicado en La Tronquera. El resto de la población que realizó la marcha a pie tuvo constante asistencia médica por parte de varios de nosotros, además se tuvo la asistencia de helicópteros que permitió evacuar a algunas personas que tuvieron problemas de salud durante la marcha; por lo tanto no es cierta la aseveración aparecida en vuestro mensaje sobre la falta de consideración para con los niños, ancianos y enfermos que se tuvo durante el desplazamiento.

En otra parte de vuestro mensaje leemos que denunciáis graves violaciones a los derechos humanos a individuos y poblaciones enteras en esa zona, violaciones que no se han dado y nos consta porque hemos convivido con el pueblo Miskito y Sumo en los sitios de origen, en las movilizaciones y en los asentamientos definitivos; en cambio, sí logramos darnos cuenta que el temor de estas comunidades se origina no por la forma drástica en que han llevado a efecto estos traslados, como lo mencionáis en vuestro mensaje, sino por el terror que han sembrado las bandas contrarrevolucionarias a quienes llamáis "adversarios políticos del gobierno".

Tampoco hemos observado en ningún momento hostilidad a las prácticas religiosas de esas comunidades, prácticas en las cuales muchos de nosotros como católicos participamos, sin embargo con tristeza nos percatamos que hasta el miércoles 17 de febrero ningún sacerdote católico se había hecho presente en los asentamientos de Sahsa, Sumobila

y Truslaya. No creemos Monseñor Obando que ese sea el mejor ejemplo de un Pastor preocupado por su rebaño; nos llena aún más de tristeza que haya sido publicado este mensaje antes de que ustedes hubiesen visitado esos asentamientos y se hubiesen percatado del enorme esfuerzo que ha significado para este país esta histórica movilización, la enorme perspectiva de desarrollo que se abre para estas comunidades en sus nuevos enclaves, con mejores tierras de cultivo y con una vía de comunicación adecuada para el resto del país y sobre todo Monseñor Obando, antes de haber platicado con las personas de estas comunidades y auscultado el sentir y pensar de este noble pueblo a quien se le está dando respuesta en sus necesidades de salud, seguridad y vivienda.

Pensamos, Monseñor Obando, que esta actitud de parte de la Conferencia Episcopal siembra el desconcierto y propicia la división entre los católicos de Nicaragua; el deseo nuestro de evitar estas actitudes que en nada benefician a nuestra Iglesia es también el objeto fundamental de esta misiva.

Esperando no molestarlos con estas aclaraciones, ni crear controversias al respecto, nos suscribimos de usted.

Dr. Oscar Flores M.
Responsable de Atención Médica de la Brigada
Cra. Nubia Herrera P
Responsable de Enfermería
Cro René Olivares
Representante de FETSALUD





CHRISTUS

DOCUMENTOS

POLEMICA CELAM-PAX CHRISTI

NOTA: Sobre contestación de lo que apareció en el No. de Abril-Mayo 1982

Una fuerte polémica se ha levantado entre el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) y Pax Christi al protestar el primero, por medio de una carta de su presidente monseñor Alfonso López Trujillo, contra los informes sobre la situación de la Iglesia en Centroamérica, elaborados por una misión de la organización que viajó por diversos países del 20 de junio al 22 de julio del pasado año (VIDA NUEVA No 1301, pág 38, no 1216, pág 40). La carta del CELAM dirigida al presidente de Pax Christi Internacional, el obispo italiano de Ivrea, monseñor Luigi Betazzi la firman también 33 obispos y arzobispos de 15 países de AL. Poco después el presidente del organismo internacional respondió a los reproches. Reproducimos a continuación para nuestros lectores los textos íntegros de ambas misivas.

Con fecha 10 de marzo del presente año el presidente del CELAM escribe al obispo de Ivrea: El CELAM ha recibido el informe sobre algunos países de *América Latina*, elaborado por una comisión de *Pax Christi Internacional*, organismo que usted preside.

Estamos seguros de que las Iglesias de *América Central* y todo el CELAM, en la medida en que conozcan este informe rechazarán algo tan abiertamente injusto, hostil a las jerarquías, carente de objetividad y seriedad en puntos de suma gravedad. Nos preocupan, por ejemplo, las gravísimas e infundadas acusaciones contra un miembro de la jerarquía nicaragüense (informe de la misión, en español, pág 59) y la velada afirmación de discrepancias notables respecto a *Nicaragua* entre la Santa Sede y el CELAM (pág 53). El juicio emitido sobre el programa de catequesis, ofrecido por expresa petición de la Conferencia Episcopal es absolutamente falso (pág 48).

En las páginas de este informe se pone de manifiesto una actitud no eclesial sino política, en un sentido lamentablemente radicalizado. No se comprende cómo un organismo que se presenta como eclesial puede asumir la responsabilidad histórica de tergiversar acontecimientos y contribuir a una invasión ideológica sobre pueblos amantes de la Iglesia y fieles a sus obispos.

Admiramos la sensibilidad de *Europa*, de tantos y tantos cristianos, por las Iglesias de *América Latina*. Es notable el bien que se ha hecho. En cambio causa honda pena que desde *Pax Christi* se siembre la división allí donde, a costa de tantos riesgos, los obispos y fieles cristianos luchan por conquistar la concordia.

Los Pastores de *América Latina* conocemos claramente la situación que viven nuestras Iglesias. Tratamos de estar a la altura de nuestra responsabilidad para enfrentar tan

serios retos. No podemos admitir que quienes desconocen las circunstancias concretas que nos afectan, se constituyan jueces, agravando el sufrimiento de nuestras comunidades eclesiales.

MONSEÑOR BETAZZI RESPONDE

Monseñor *Luigi Betazzi*, obispo de *Ivrea (Italia)* y presidente de *Pax Christi Internacional* responde el 3 de mayo a monseñor *López Trujillo*:

Excelencia, antes de *Pascua* recibí vuestra carta en el nombre del CELAM y con el apoyo de 30 obispos, protestabais vivamente, después de haber leído los informes de *Pax Christi* sobre nuestra misión en *América Central*, para defender la voz del CELAM. Hemos tomado en consideración sus indicaciones y hemos preparado una respuesta cuando constatamos que vuestra carta había sido publicada.

Creo debo subrayar, de cara a la opinión pública, que la carta del CELAM no pone en duda, por la referencia que hace a las observaciones sobre *Nicaragua*, automáticamente el contenido de todos los informes que tratan —como se sabe— sobre *Guatemala*, *El Salvador* y los refugiados políticos en *Honduras*. El informe sobre *Guatemala* en particular, reproduce la actitud de la mayoría del episcopado y el referente a *El Salvador* está conforme a la línea de monseñor *Romero*, como intérprete de los acontecimientos y de los sufrimientos de este pueblo, incluso de los miles de refugiados que viven en una situación precaria, en *Honduras*, por ejemplo.

Como yo os dije ya hace algún tiempo, nosotros tenemos, también varias razones para empeñarnos en una nueva reflexión a propósito del informe sobre *Nicaragua*. Mantenemos sobre este país la siguiente opinión: una actitud de simpatía frente al esfuerzo que pretende cumplir el Gobierno para instaurar una participación real de la totalidad del pueblo en la construcción de una sociedad nueva podría permitir evitar una cierta dureza, incluso ideológica, y ésta podría volverse en ventaja de los que rehúsan un cambio económico en detrimento del pueblo.

Lamento, lo repito, ciertos juicios rigurosos —y si es necesario me excuso por ellos— que os parece han aparecido a propósito del papel que parece desempeñar el CELAM, y la función que parece asumir el arzobispo de Managua en tanto que el "jefe de la oposición", lo mismo que el papel de la CLAT (Central Latinoamericana de trabajadores) en la situación social actual. Esos juicios, como los otros que mencionáis, son juicios que los redactores han recogido allí mismo y que pudieran no haber retenido. Sin embargo, esos juicios no son denudados, sino de fondo, al menos de argumento: pensamos entre otras cosas en la manipulación de la que es objeto monseñor Obando y Bravo por parte de "La Prensa", periódico de oposición (tenemos ante nuestros ojos el número especial publicado cuando la concesión de la condecoración venezolana, con 46 fotos del arzobispo, algunas a toda página, y varias de estas fotos presentándose como el... nuevo Sandino).

Por las razones anteriormente expuestas la edición italiana de los informes, que aparecerá pronto, comprende co-

rrecciones de algunas partes del informe sobre Nicaragua. No querríamos que ciertas intemperancias de la redacción se utilicen —como ya es el caso de ciertos órganos de prensa— para eliminar un testimonio sin duda serio y que se debe al menos tomar en consideración. Hemos igualmente sido animados por el apoyo, a veces insospechado por parte de órganos de prensa y de ciertos grupos eclesiológicos de América del Norte y de Europa. Podría añadir que he recibido testimonios de apoyo de parte de ciertos miembros de la jerarquía latinoamericana que, seguro que sin querer juzgar opiniones que yo he deplorado, estiman que nuestros informes les han parecido excelentes y que reflejan exactamente la realidad del dolor y del conflicto que viven esas repúblicas de América Latina: quizá que más allá de los peligros eventuales de ideologización, esas voces sienten la necesidad de un cambio real que importa animar y orientar más que oponerse a él.

Temo en efecto que una protesta como la del CELAM, legítima pero sin embargo particular, la utilicen los que se mueven en razón de intereses políticos y económicos más que religiosos. En realidad, la acusación de que nuestros informes son "políticos, no eclesiológicos" (probablemente porque traducen una cierta simpatía por las perspectivas de renovación), puede llevar a creer que son por consecuente eclesiológicas y no políticas las actitudes favorables —si no por un explícito apoyo, al menos por el silencio o el no-compromiso— con las fuerzas conservadoras, éstas apelan quizás también al cristianismo pero, en la práctica, ahogan la vida y las libertades fundamentales en particular de los más pobres y de los que no pueden expresarse. Por esta razón os pedimos indiquéis los puntos de los que disentsís o que no podéis aceptar, así como las críticas que les dirigís de manera que podamos aportar urgentemente las clarificaciones a las que tiene derecho la opinión pública.

Os ruego que transmitáis a todos vuestros hermanos obispos mis excusas por lo que, sin intención, puede haberles ofendido, pero al mismo tiempo, la afirmación de nuestro sincero deseo de ayudar a la Iglesia, en particular a los sectores más pobres, más humildes, y más marginados, a encontrar en la fe una fuerza y una esperanza, no solamente más allá de la muerte, sino también para una sociedad más justa y más solidaria, y por consiguiente más evangélica.

A vuestra excelencia y a todos los hermanos obispos, os aseguro tengo presente fraternalmente en mi oración.





CHRISTUS

Y LA PALABRA

DOMINGOS DE SEPTIEMBRE Y OCTUBRE

RUBEN CABELLO Y SEBASTIAN MIER

NOTA PREVIA

En estos domingos tenemos primero una breve serie centrada en el hombre:

- Domingo 25 ordinario: el hombre crece con la sabiduría del servicio.
- Domingo 26: el hombre se corrompe con la riqueza.
- Domingo 27: el hombre, constituido mujer y varón.
- Domingo 28: el hombre, crece por la generosidad.

Y luego comenzamos una serie eclesiocéntrica:

- Domingo de la evangelización: la Iglesia, comunidad encargada de anunciar el evangelio.
- Domingo 30: Iglesia, comunidad que prolonga el sacerdocio de Jesús.
- Domingo 31: Iglesia, comunidad que guarda el mandamiento.

DOMINGO 25 ORDINARIO (19 septiembre 1982)

Las tres lecturas se pueden unir bajo el título: falsa y verdadera sabiduría; es decir: el modo de pensar, falso o auténtico, implicado en el actuar.

Sabiduría 2,17-20. *El modo de pensar (sabiduría) de los "impíos" se presenta en 1,16-2,20: es un ateísmo práctico que se traduce en la adoración de lo sensible y en la opresión a los débiles. El texto de hoy se refiere a la opresión hecha al hombre que confía en Dios. Así hicieron con el Mesías y así lo hacen con sus seguidores. Cristo padeció y sigue padeciendo en los suyos a manos de los "impíos".*

Santiago 3,16-4,3. *El tema comienza en 3,13. El v 13 es de especial importancia, pues la sabiduría aparece como la norma de la acción: según sean los motivos concretos que mueven a la acción, así es definida la "sabiduría" que ese hombre tiene. La falsa sabiduría es dejarse llevar por la envidia, el orgullo, la codicia, la mentira; y se llamará terrena y satánica (v 15). La auténtica sabiduría es obradora de paz, dócil al Espíritu, compasiva, imparcial; el tema, en su relación personal con Cristo, se ve en 1 Cor 1,17ss.*

Marcos 9,30-37. *El 2o anuncio de la Pasión es un paralelo al anuncio del domingo anterior. Suponiendo la lectura de ese comentario, veamos ahora: a) Jesús instruye a sus discípulos con la auténtica sabiduría (enseñanza), y señala en concreto el auténtico camino: el que quiera ser el mayor debe servir como el menor, a Cristo se le recibe cuando se recibe al pequeño, la pasión. . . Como vemos, su sabiduría choca radicalmente con la sabiduría meramente humana. b) Por eso sus discípulos no acaban de entenderle y aun tienen miedo (v 32); sólo hasta que venga el Espíritu empezarán a entender, pues sólo por el Espíritu, "atracción del Padre", el hombre es capaz de aceptar esto que rebasa lo meramente humano (Jn 6,44.65; 14,25s; etc) c) La concreción de la sabiduría de Cristo es seguirle en el servicio a los demás (Mt 20,26ss; Mc 9,35; etc): el mayor es el que más se entrega a servir a los demás. d) El motivo profundo de ese servicio a los demás y con preferencia a los más pequeños está en el envío del Padre (Mc 10,45) y en que nos encontramos con Cristo mismo al recibir a los demás (v 37). No es una identificación, pero sí una presencia real de Cristo, ellos son un verdadero sacramento (signo eficaz), una "comunidad" con Cristo (Col 3,13; Ef 4,32).*

EL HOMBRE, CRECE CON LA SABIDURIA DEL SERVICIO

Hechos de vida.

Una cooperativa que formando bien a sus miembros se consolida y va prestando un mejor servicio, no sólo económico sino también de organización.

Un médico que en contacto con el pueblo va conociendo mejor sus

necesidades reales y se sigue preparando no con afán de lucro sino de servicio.

Una parroquia (sacerdotes y laicos comprometidos) que al hacerse consciente de su doble misión en la fe y la justicia, se va renovando para servir mejor.

El hombre va buscando siempre la sabiduría. Admira a aquéllos que son llamados sabios. Pero hay muchos tipos de sabiduría, unas verdaderas y otras falsas. Todas ellas se presentan con un atractivo más o menos fuerte prometiendo hacer descubrir la vida y conducir hacia ella. Por eso es sumamente importante distinguir cuál es la verdadera. Entre nosotros es común pensar que sabio es quien tiene muchos conocimientos, o que "de veras la hace"; quien tiene mucho dinero o poder. Sin embargo Jesús nos dice que para devenir auténtico hombre o mujer hay que aprender a amar y servir. Y no sólo nos señala el camino, sino que él es el primero en recorrerlo.

Así en la vida humana, amor y servicio han de formar una pareja inseparable. El amor sin el servicio, es palabrería hueca, falsedad de la que está lleno el periódico, y hartos el pueblo. El servicio sin amor es esclavitud, opresión; y genera desgano y amargura. Así, recordando siempre que el motivo fundamental y el impulso vienen del amor, nos fijemos ahora más bien en el servicio.

DOMINGO 26 ORDINARIO (26 de septiembre 1982)

La participación del Espíritu no está sujeta a "reglas" (1a Lectura); así como hay diversos modos de seguimiento de Cristo (3a Lectura). Una maldición a los ricos (2a Lectura).

Numeros 11,25-29. *En el camino del Exodo, el Señor va a delegar parte de la autoridad de Moisés a los 70 ancianos escogidos por Moisés (v 16s). El signo será la manifestación del don profético. Podemos notar dos puntos: a) En la comunidad histórica de salvación encontramos un verdadero sacramento en el ejercicio (siempre riesgoso) de la autoridad. b) El don del Espíritu, que se anhela para todo el pueblo, se da aun a dos que no fueron a la reunión (Libertad del Espíritu: Dios lo da a quien quiere).*

Santiago 5,1-6. *Este pasaje hace unidad con el anterior (4,13-17) y evoca la invectiva de Amós (8,4-8); es paralelo a Lucas (6,24-26). Amós y Lucas son el mejor comentario a nuestro texto. Sobre tres puntos recae la maldición: la avaricia que es idolatría (Col 3,6; Ef 5,5), el hartar el corazón en los placeres (Rom 1,28ss; etc), el oprimir al débil (obreros, campesinos). Sobre ellos se da un juicio de condenación. La carta es a los cristianos y sus consecuencias son obvias.*

Marcos 9,38-48. *Continúan las enseñanzas sobre el seguimiento: a) (38-40): el significado presenta sus oscuridades, lo más seguro es atenerse al v 40 (el que no está contra ustedes. . .), cuyo sentido parece ser: hay que saber reconocer el bien aunque no venga de los "buenos", de los míos (Ver Fil 1,16ss). b) (v 41): los discípulos son enviados de Cristo; recibirlos a ellos es recibirlo a El. Esto implica que los enviados no obran con propia autoridad, sino que "son de Cristo". La enseñanza es tanto para el que recibe al enviado, cuanto para el enviado mismo (debe proceder como tal). c) (v 42): el escándalo se entiende aquí como una invitación a pecar y ser así un instrumento del Mal (Mt 16,23; 18,7; etc). Y esto es lo que se condena con una metáfora muy drástica. En otras ocasiones se llama escándalo a la necesidad de hacer una opción ante Cristo: decirle sí o no; sobre todo en el sentido de negar a Cristo (1 Cor 1,23; Gal 5,11; Mt 24,10; etc). d) (43-48): Bajo una serie de metáforas se indica en lenguaje oriental la necesidad de ser radical en quitar lo que nos incita al mal. La misma idea, en forma más occidental, se presenta en Pablo: condenar a muerte (mortificar) la fornicación, la codicia, la cólera, etc (Col 3,5ss; Rom 6,11s).*

EL HOMBRE SE CORROMPE CON LA FUERZA

Hechos de vida.

Un estudiante de origen humilde que al 'progresar' se avergüenza de su familia.

Un líder originalmente auténtico que se deja corromper con los sobornos.

Una comunidad de religiosos que no vive su voto de pobreza sino que hace compadrazgos con los ricos y la comodidad.

Continuamos hoy nuestra reflexión tratando de descubrir a la luz de la palabra de Dios lo más auténtico del

El egoísmo está muy arraigado en nuestro corazón, y además se ve sumamente favorecido por nuestro ambiente. En efecto, no sólo se considera normal ser egoísta y aprovecharse de los demás, sino que quien actúa de manera desinteresada y servicial muchas veces es juzgado como ingenuo y tonto. Aunque en ocasiones se diga lo contrario en el colmo de la hipocresía. Sin embargo el servicio en Jesús y en sus auténticos seguidores es verdad. Y lo experimentamos así cuando recibimos un servicio generoso y cuando nosotros mismos somos capaces de realizarlo.

Podemos tratar de comprender y vivir mejor todo esto con las siguientes preguntas: ¿qué experiencias de auténtico servicio (dado y/o recibido) recordamos? ¿Nos han hecho descubrir una manera distinta de relacionarnos con los demás y de ser hombre? ¿Qué conexión encontramos entre este descubrimiento y nuestra fe cristiana? Sería muy útil reflexionar también sobre la manera de prestar nuestros servicios de manera que realmente beneficien a los demás y no se queden en pura buena voluntad.

hombre (el ser humano, mujer y varón). En efecto, encontramos dentro de nosotros, tanto en nuestros corazones como en el conjunto de nuestra sociedad, múltiples tendencias que reclaman nuestra dedicación y esfuerzo con la promesa de irnos haciendo felices. Pero esas tendencias son muchas veces contrarias entre sí y también engañosas. Una de esas tendencias es precisamente la acumulación de riquezas. Ciertamente necesitamos un mínimo de bienes materiales para poder vivir. Hace unas semanas reflexionábamos sobre la necesidad que tenemos de pan. Necesidad no satisfecha para muchos aun actualmente.

La segunda lectura de hoy nos insiste en algo que la experiencia nos ha mostrado muchas veces: la riqueza corrompe el corazón del hombre. Riqueza que a veces es simplemente el preferir las cosas a las personas. Pero que en ocasiones es una verdadera ansia de acumulación. Y así nos lleva a menospreciar a los demás, siembra divisiones más o menos profundas entre los individuos y los grupos, y lleva incluso a que unos hombres exploten a otros en forma más o menos disfrazada o abierta.

Convencidos de esto, habríamos de buscar radicalmente —como nos lo dicen las palabras finales del evangelio de hoy— un remedio en contra de esta corrupción. Se trata

DOMINGO 27 ORDINARIO (3 de octubre 1982)

Síntesis temática: el sentido teológico de la relación matrimonial, la ley inicial (1a Lectura), la ley de Cristo (3a Lectura). El Magisterio de Cristo (2a Lectura).

Génesis 2,18-24. El aspecto clave de la creación son las relaciones: a) El hombre está "puesto por Dios" para someter y dominar todas las cosas (1,28; 2,20: da nombre a los animales), para utilizarlas a su servicio (1,29; 2,15); todas las cosas son para el hombre (1 Cor 3,21), pero en ninguna encuentra su complemento personal. b) En las relaciones matrimoniales se enfatiza: 1) De Dios es el origen, el designio, la obra (no es bueno. . . Dios toma, forma. . .). 2) La mutua orientación y fidelidad de la pareja humana (carne de su carne, ser una carne). 3) Las relaciones no son de "dominio" ni de "uso", sino personales, en radical igualdad, como en el orden de salvación (Gal 3,28).

Hebreos 2,9-11. Cristo es verdadero hombre, y "gustó" la muerte. La consecuencia: su glorificación y el bien de todos (v 9). Era "conveniente" que el mediador fuera también como uno de nosotros y "perfeccionado" por el sufrimiento para saber compadecerse (4,14s). Así nos podemos acercar confiadamente (4,16) y mantener la entereza y la gozosa esperanza (3,6).

Marcos 10,2-16. Para entender mejor el pasaje es importante ver los lugares paralelos de Mt 19,1-9; 5,32; Lc 16,18; Ef 5,21ss. El texto tiene dos unidades independientes. 1a Unidad (2-12) sobre el matrimonio: En Marcos se suprimen los elementos particulares del judaísmo (posible anulación del matrimonio si se descubre que hubo relaciones prematrimoniales) y se añade al divorcio por parte de la mujer (v 12; lo cual era costumbre greco-latina y no judía). Jesús, nuevo legislador con autoridad mesiánica, restituye la ley original (1a Lectura) y suprime la concesión que Dios había hecho por medio de Moisés (Dt 24,1). Aquí sólo se restablece la unidad radical del matrimonio; su sentido cristiano se explicita en Ef 5,21ss. 2a Unidad (13-16). Con la ayuda de los textos paralelos de Mt 19,13ss y Lucas 18,15s; 9,47, podemos fácilmente reconocer aquí una catequesis sobre la sensibilidad humana de Cristo, como uno de nosotros, de nuestro origen (Heb 2,11.17; Gal 4,4; etc); y también sobre el sentido del nuevo nacimiento en el bautismo y en la fe. Ambos elementos están señalando claramente la sencilla confianza que debe tener el cristiano. Esta segunda unidad, en su finalidad real, se relaciona con la segunda lectura.

EL HOMBRE, CONSTITUIDO MUJER Y VARON

Hechos de vida.

Una amistad profunda entre mujer y varón que a ambos impulsa a crecer y comprometerse cristianamente.

Un matrimonio que ha ido madurando, superando las crisis de la pareja, y proyectándose al servicio de la comunidad.

Un equipo mixto de trabajo en el cual se van complementando y apoyando mutuamente las cualidades de unos y otros.

Una de las características más evidentes del ser humano es que estamos constituidos en la dualidad de mujer y varón. Así podría parecer que una reflexión al respecto resultaría superflua. Sin embargo, por otra parte también es patente que hay muchos aspectos en esta relación mujer-hombre que requieren ser mejor comprendidos y vividos. En las lecturas de hoy encontramos una invitación a hacerlo. El evangelio se refiere más directamente al aspecto ma-

trimonial; el pasaje del Génesis puede tener una carácter más amplio.

¿Cuál es nuestra actitud frente a la riqueza? ¿De qué modos se manifiesta? ¿Hemos experimentado en nosotros o en otras personas que la riqueza corrompe? ¿Cómo podríamos ir teniendo una actitud más cristiana al respecto a nivel personal, familiar? ¿Y en el plano estructural?

trimonial; el pasaje del Génesis puede tener una carácter más amplio.

En primer lugar encontramos que esta relación es algo bueno, querido por Dios nuestro Padre y creador. Y que tiene así una función de fecundidad y creatividad. Más directamente en el nacimiento de nuevos niños, pero más ampliamente en todas las dimensiones de la construcción personal y social. Así, más situados en las características de nuestra sociedad actual, podríamos mencionar no sólo la educación familiar y escolar, sino también las áreas de la salud, el arte, la producción industrial, la organización popular, la investigación, la evangelización, etc.

Desgraciadamente, también en este aspecto de la vida el pecado ha hecho y hace continuamente estragos. No sólo

en los abusos sexuales, sino también en el campo afectivo-sentimental vivido muchas veces en la ligereza, el juego y el chantaje. Y asimismo en la discriminación estructural que padece aún la mujer en el trabajo, la cultura, la política, lo religioso, etc.

Así, podríamos preguntarnos: ¿Cómo vivimos la relación hombre mujer en nuestros grupos: con miedo, con diferencias injustas, en una sana integración? ¿Cómo suele vivirse esa relación en nuestra región? ¿Qué podemos hacer para volverla más verdaderamente humana?

DOMINGO 28 ORDINARIO (10 de Octubre 1982)

El tema es la sabiduría: hay que preferirla a todo (1a Lectura) y por ella (Cristo) renunciarlo todo (3a Lectura). Lo que realmente "vale" es escuchar la Palabra de Dios y escucharla hoy (2a Lectura).

Sabiduría 7,7-11. *¿Qué es la sabiduría? a) Es ante todo un don de Dios que debemos pedir. La sabiduría "griega" es ante todo algo que el hombre adquiere por su experiencia y su estudio. Para los griegos, la sabiduría cristiana es una insensatez (1 Cor 1,17ss). b) Es el don por excelencia sobre todos los demás (v 8s; cf Mt 16,26). c) Es la suma de todos los bienes, la respuesta a la pregunta: ¿qué es para mí el mayor bien?*

Hebreos 4,12-13. *Dentro de la exhortación a escuchar hoy la voz del Padre, en Cristo, se explicita el tema de la Palabra de Dios. a) Es Palabra viva y dadora de vida; se evoca el tema de que Cristo vive y es vivificador por su Espíritu. b) Es Palabra "eficaz", signo eficaz de la presencia poderosa de Dios salvador. c) Que se hace presente en lo más íntimo de nosotros y nos juzga: ¿aceptamos o no a Cristo mismo? Es la Palabra de la Cruz. . . (1 Cor 1,18; Col 3,16).*

Marcos 10,17-30. *En el contexto del "camino de Jesús" (8,27-10,52), el pasaje tiene tres unidades: a) (17-22) El seguimiento pide una entrega radical: vivir como vivió Cristo, en su entrega al Padre y a los demás. b) (23-27) La riqueza es un obstáculo, no se puede servir a dos señores (Mc 6,24), aunque siempre hay esperanza en el poder de Dios (v 27). c) (28-30). Seguir a Cristo trae la Vida y aun el ciento por uno en esta vida. La frase parece indicar el mismo nivel de lo que se deja (casa, familia, propiedades), pero los contextos hacen difícil esta interpretación: se pide renuncia (v 21), difícil para los ricos (v 23); se habla de "persecuciones"; viene en seguida el tercer anuncio de la Pasión (v 32s). Si consideramos que Marcos no trae el sermón sobre las "bendiciones", bien podremos considerar este texto como una forma metafórica de expresar la síntesis de las bendiciones en Marcos: la bendición es "seguir a Cristo"; y esto ya lleva consigo, aun desde ahora, el participar de los auténticos bienes, aunque no necesariamente al mismo nivel material: el que entrega su vida, la encuentra con creces en Cristo (8,35). Lucas puede iluminar este aspecto (Lc 6,22-23).*

EL HOMBRE (MUJER-VARON) CRECE POR LA GENEROSIDAD

Hechos de vida.

Los mismos casos de la semana pasada, fijándonos ahora más especialmente en una manifestación de su generosidad que los ha ayudado a crecer.

Del evangelio de hoy tomamos el aspecto de la generosidad, y conservamos la relación mujer-varón de las lecturas de la semana pasada. En efecto, esta relación es un tema muy importante y conviene que le demos un poquitín más de tiempo.

Jesús nos dice en el evangelio de hoy que el hombre sólo puede seguir creciendo con la generosidad de una entrega radical, que de esta manera llegará a participar de los auténticos bienes en abundancia ("tendrá el ciento por uno"). Es también en este sentido de la generosidad de la entrega —y no en el de la acumulación económica— que hemos de entender aquellas otras palabras de Jesús: "a quien tiene se le dará más". Es decir, sólo serán fructuosos los talentos de aquéllos que saben ponerlos al servicio de un amor generoso. Y todo ello con la valentía de quien sabe

"perder su vida para ganarla", arriesgarse a perder la 'seguridad' de quien se contenta con 'cumplir los mandamientos'. Es ésta una línea fundamental del humanismo cristiano.

Sobre ello ya hemos tenido ocasión de reflexionar en varias ocasiones; ahora podemos hacerlo fructuosamente a la luz de lo que recordábamos la semana pasada: que el ser humano ha sido constituido mujer y varón. Así será muy útil preguntarnos si nuestras relaciones con las personas del otro sexo —a nivel tanto personal como grupal— nos ayudan a crecer en generosidad. Es evidente que el enamoramiento constituye una gran impulso vital; impulso muchas veces generoso y servicial, pero también con frecuencia cerrado y egoísta. Ahora, el enamoramiento tiene un carácter extraordinario: hemos también de examinar nuestras relaciones más ordinarias. ¿Tienen un tinte de competencia? ¿Engendran menosprecio y rivalidades destructivas? ¿Prevalecen el miedo y la desconfianza? O por lo contrario ¿vamos aprendiendo a vivirlas de manera sana y constructiva? ¿Se proyectan hacia otros campos de nuestra vida comunicándonos generosidad?

El anhelo de salvación está en todos los hombres, y para todos es el Mensaje Evangélico. La comunidad de Jesús tiene por vocación esencial: anunciar y testimoniar la Salvación ya presente y que se consumará en el futuro.

Zacarías 8,20-23. *El primer oráculo (20-22) presenta el anhelo universal de salvación, y precisamente por la conversión al único Dios. La salvación universal es deseo de Dios, un don, pero también es una tarea del hombre ("vayamos"). El segundo oráculo (v 23) nos habla del misterio de la mediación humana: Dios se vale de los hombres para salvar a los hombres.*

Romanos 10,9-18. *El texto forma parte del tema sobre la relación de los judíos con el Evangelio (caps 9-11). Presenta aquí Pablo varias afirmaciones teológicas: a) Para salvarse hay que "creer" en Cristo. b) La salvación es para todos, no hay diferencia entre judíos y gentiles. c) El evangelio se debe anunciar a todos. c) El aceptarlo es una decisión personal, un acto de obediencia libre.*

Marcos 16,15-20. *En este texto de despedida se recalcan los siguientes puntos: a) La Misión de proclamar el evangelio (Cristo) a toda creatura, es para toda la comunidad. b) La condición de recibir la salvación ofrecida es la de creer y la de ser bautizado (opción libre y signo eficaz concreto de la salvación aceptada). c) Sobre "los signos que acompañan" se puede considerar: estos signos no son los más "específicos" de la proclamación apostólica; los signos más específicos, en cuanto signos, son la verdad de la vida (Mt 5,16; Fil 2,14s; Jn 13,35; etc); y en lo interior, la moción del Espíritu (Jn 6,65; Mt 11,26). Los signos "maravillosos" se consideran útiles para determinados momentos, pero el mismo Jesús los considera como "secundarios" (Mt 12,39; 16,4; Lc 23,37); no pocas veces esos signos son respuesta a la fe que ya se tiene; la falta de ellos puede indicar, en ocasiones, una fe débil en el "predicador" (Mt 17,20); finalmente, la posibilidad concreta de hacer tales signos es un don, un carisma que se concede a algunos pero no necesariamente a todos (1 Cor 12,7-11). d) Se presenta además la realidad de que Cristo está ausente (en su visibilidad corpórea), y al mismo tiempo está presente con su Poder y su Fuerza: el Espíritu Santo (ver Ac 1,8; Jn 14,16 y paral).*

LA IGLESIA, COMUNIDAD ENCARGADA DE ANUNCIAR EL EVANGELIO

Hechos de vida.

Un grupo de agentes de pastoral provenientes de distintos ranchos que se reúnen para revisar sus actividades a fin de irlos realizando mejor.

Un obrero que está atento a la vida de sus compañeros de trabajo a fin de encontrar el momento más apropiado y la manera de darles a conocer a Jesús.

Una comunidad de religiosas en un país extranjero que dialoga con esa cultura a fin de anunciar mejor el evangelio.

En diversas ocasiones hemos reflexionado sobre varias características de la iglesia. Con este domingo, llamado a la 'evangelización de los pueblos', comenzamos una nueva serie de consideraciones en torno a la iglesia. Y el tópico que abordamos hoy es central, pues trata precisamente de la tarea, de la misión de la iglesia: la continuación de la misión de Jesucristo mismo, el anuncio del evangelio del reino de Dios. Claro que para anunciar la buena noticia traída por Jesús es indispensable haber primero creído en él; pero la fiesta de hoy nos dice que esa fe no puede ser encerrada como posesión propia, sino que es preciso anunciarla. Anunciarla sin límites: "a toda creatura", a fin de que todos puedan creer.

Este domingo de la evangelización lo celebramos año con año. En 1980 nos fijamos sobre todo en que también nosotros necesitamos ser evangelizados, y en que somos evangelizados de un modo especial por medio de los pobres.

El año pasado veíamos que un signo de haber conocido verdaderamente a Jesús era el deseo de anunciarlo a los demás. Hoy vamos a detenernos en el carácter comunitario de este anuncio. Esto significa dos cosas. Primero que el encargo dado por Jesús no se refiere tan sólo a los sacerdotes y las religiosas, sino a todos los cristianos (Desde luego que no se trata de un encargo que Jesús nos hace no más para hacernos pesada la vida. Si así lo sintiéramos, es clara señal de que aún no hemos comprendido la verdadera fe cristiana). La manera de llevar adelante esta misión será diversa según las personas y los grupos. Unos insistirán más en el anuncio explícito del evangelio; otros lo harán preferentemente a través de sus obras en la línea de la fe y la justicia. Pero la misión nos incumbe a todos los cristianos.

Lo comunitario de esta misión nos indica en segundo lugar que hemos de llevarla a cabo en unión con otros cristianos. Así es muy importante ir constituyendo comunidades vivas, y que éstas tengan un impulso misionero. Igualmente es importante la vinculación de las comunidades entre sí y con aquéllos encargados de prestar el servicio de la autoridad.

¿De qué manera anunciamos el evangelio a quienes conviven con nosotros? ¿Tenemos cuidado de anunciarlo en unión con otros hermanos cristianos? ¿Qué ventajas e inconvenientes presenta dicha unión? ¿Cómo podemos reforzar las ventajas y disminuir los inconvenientes? ¿Conservamos la unión con los misioneros que se encuentran en tierras extranjeras?

El tema central es la alegría por la promesa de salvación (1a Lectura) que Cristo realiza en su vida terrena (3a Lectura) y en su constante mediación sacerdotal (2a Lectura).

Jeremías 31,7-9. *Estos versículos, tomados del libro de la consolación (30,1-32,22) aseguran al pueblo desterrado el nuevo éxodo: bajo el Mesías el pueblo regresa a la salvación; ya desde ahora, la promesa del Señor es motivo de alegría. Los que "regresan" son el Resto (los fieles), la caravana de pobres y desvalidos, pues ante todo es a ellos a quien se anuncia la salvación. Y la razón es: porque Dios es Padre para Israel (Ex 4,22; Dt 32,6).*

Hebreos 5,1-6. *Se inicia el tema: Cristo es sacerdote compasivo. 1a parte (1-4): ¿Qué es un sacerdote? La descripción enfatiza puntos: a) Es un hombre verdadero como los demás. b) Por los cuales debe sentir compasión, como sacramento de la "compasión" del Padre para con nosotros. c) El también está envuelto en la flaqueza del pecado; esto se dirá de Cristo en cuanto "se apropia" todo lo nuestro (ver 2 Cor 5,21). d) Su servicio de mediación es esencialmente en favor de los demás: no es tanto un "honor" sino un servicio. e) Este ministerio es ante todo un don, una elección, no del hombre, sino de Dios. La realización del ser cristiano como sacerdocio, es una tarea del hombre en Cristo, pero viene ante todo de un "llamado", de un Don de Dios, 2a parte (5-6): se inicia la aplicación directa al sacerdocio de Cristo: su sacerdocio es para siempre (Heb 7,3.24s). La cita del salmo se refiere a la entronización real; y al ser aplicada a Cristo se refiere a su resurrección. Participar del sacerdocio de Cristo es participar, ya desde ahora, de su resurrección. Lo que ya somos, en participación real; no se manifiesta todavía externamente (Col 3,1ss).*

Marcos 10,46-52. *Este pasaje concluye la sección central (8,27-10,52): "el camino de Jesús y el seguimiento". El texto nos revela el mesianismo de Jesús que cumple las promesas hechas por el Padre en el AT; en este caso, la salvación se expresa bajo el signo eficaz de la curación de un ciego, hecha por "el hijo de David". De un modo especial se enfatiza la fe. Los discípulos, aunque siguen a Jesús no han acabado ("no han querido") de entender quién es Jesús y lo que implica el "seguimiento"; en contraste, Jesús "da la vista" a un ciego que le clama y lo proclama en la fe, y que "habiéndolo visto" lo sigue por el camino. Marcos nos quiere presentar a Bartimeo como la imagen del verdadero discípulo que recibe de Jesús la salvación, y la realiza en el seguimiento.*

IGLESIA, COMUNIDAD QUE PROLONGA EL SACERDOCIO DE JESUS

Hechos de vida.

Una comunidad de base que comparte las luchas y alegrías de sus vecinos.

Un grupo de estudiantes que se acerca al pueblo para aprender de la gente y ofrecerle sus servicios.

Un sacerdote que no se encierra en el templo, sino que está cerca de la vida de sus conciudadanos.

Recordábamos la semana pasada que la iglesia toda (es decir no sólo los sacerdotes, sino todos los bautizados) ha recibido el encargo de anunciar el evangelio. El pasaje que leemos hoy de la carta a los hebreos nos lleva recordar también que todos los bautizados estamos llamados a desempeñar una función sacerdotal. Sacerdocio en la línea de Jesús. Es éste un sacerdocio que no se desarrolla fundamentalmente en el templo ni en actos de culto, sino en la vida ordinaria: es el sacrificio de la propia vida que brota de un llamado de Dios y de una compasión con los demás. Ordinariamente decimos compasión por; pero eso denota una cierta acción desde 'arriba' de alguien que no se ve directamente afectado. Se trata de una compasión con los demás, en un espíritu de verdadera solidaridad fraternal. Fue así como Jesús se hizo hermano nuestro, lo que lo llevó a padecer las consecuencias del pecado y la injusticia. Así, Jesús estuvo a lo largo de toda su vida junto a los que padecían enfermedad, hambre, ignorancia, egoísmo, opresión de los demás.

Esto le fue exigiendo la entrega de sí mismo que culminó en el sacrificio de la cruz.

Así todos los cristianos estamos llamados a vivir también este sacerdocio de entrega cotidiana: en los hospitales, las escuelas, el campo, las fábricas, las cárceles, etc. Ahí, junto con nuestros hermanos que sufren, nos unimos al sacrificio de Jesús, a su vida toda, a su muerte y resurrección. Y todo esto no de una manera aislada, sino comunitariamente.

Además de esto, es también muy importante la celebración sacramental del sacrificio de Jesús y de los cristianos en la Eucaristía. Por eso nos reunimos con quienes comparten la misma fe a celebrar la misa, de modo especial los días domingo. Y aquí también hemos de insistir en que se trata de una celebración comunitaria, en la que participamos todos y no sólo el sacerdote. Cierto que los modos son distintos, pero hemos de ser todos juntos los que celebremos.

¿Somos conscientes de que todos los bautizados somos de alguna manera muy real sacerdotes junto con Cristo? ¿Cómo podemos vivir ese sacerdocio en la vida de todos los días? ¿Y cómo podemos vivirlo en la eucaristía? ¿Cómo podemos vincular más estrechamente la celebración de la eucaristía y la vida diaria? ¿Cómo podemos subrayar su dimensión comunitaria?

La revelación central es que Dios nos quiere "eficazmente"; la respuesta central es: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo (1a y 3a Lectura). Nuestra capacidad de respuesta se funda en Cristo (2a Lectura).

Deuteronomio 6,2-9. La historia de Salvación se realiza por las intervenciones de Dios y las respuestas del hombre (individuo y comunidad). Nuestro texto presenta la actitud fundamental que da sentido, y que norma todas las respuestas concretas: en tanto valen en cuanto son la expresión de la entrega radical a Dios sobre todas las cosas.

Hebreos 7,23-28. Cristo realiza la plenitud del sacerdocio: funda, es la Nueva Alianza (v 22); su sacerdocio es eterno, siempre vivo para interceder por nosotros; su entrega es "una vez", y siempre está presente por nosotros; el santo intercede por los pecadores. El poder de su sacerdocio (vida, muerte y resurrección) viene porque siendo verdadero hombre es el Hijo de Dios. Esto funda nuestra esperanza y la exigencia de nuestra propia entrega.

Marcos 12,28-34. Hay variantes con respecto al texto de Mateo (22,39ss) y Lucas (10,25-28). En Marcos la pregunta es sobre el principal mandamiento, y en Lucas sobre cómo alcanzar la vida eterna. La común respuesta indica que las preguntas son básicamente sinónimas: guardar el mandamiento principal es alcanzar la vida. Se recuerda lo que en el fondo, ya se sabía desde el AT, que todos los preceptos en tanto valen, en cuanto expresan y realizan este mandamiento central. Se cita Dt 6,4s. y Lv 19,18; y en ambos se realiza la síntesis del actuar cristiano. El amor a Dios y al prójimo aparecen como respuesta al mismo amor de Dios y como don de El (Rom 5,8) que debemos trabajar (1 Cor 13). De nada servirá cumplir con todos los demás preceptos, si no se cumple con esto; y si se cumple con esto, en realidad se está cumpliendo con los demás en su forma más perfecta. El segundo mandamiento no es sino la expresión concreta del primero, como nos lo aclara bien Juan en su primera carta, sobre todo en 4,20ss; Lucas ilustrará el tema con la parábola del samaritano: del hombre que tenemos enfrente hacemos un prójimo nuestro cuando nos comportamos con amor con él. Pablo ve tan sacramentalizado el amor de Dios en el amor al prójimo, que le parecerá suficiente citar como centro de la nueva ley, el precepto único del amor al hermano (Gal 5,14; Rom 13,9).

IGLESIA, COMUNIDAD QUE GUARDA EL MANDAMIENTO

Tratamos hoy una vez más el punto central de la vida cristiana: el doble amor a Dios nuestro Padre y a los hombres nuestros hermanos. En realidad es lo mismo que Jesús nos dijo a lo largo de toda su vida, y sobre lo que reflexionamos de una u otra manera siempre que nos referimos a él. Y es muy importante hacer este resumen y volver a este punto central con alguna frecuencia, para no perder de vista lo fundamental. Pero es también necesario considerar cómo lo central se proyecta en las múltiples dimensiones de la vida. En efecto, si nos limitamos a repetir la palabra amor, corremos el peligro de no hacerla más que una palabra hueca. Por eso vamos viendo poco a poco la manera como Jesús lo vivió en las diversas circunstancias, frente a distintas personas o grupos. E igualmente qué significa ello para la misión de la iglesia en la actualidad. Y también revisamos sus consecuencias para el crecimiento del ser humano, mujer y varón, individuo y colectividad. Y nos preguntamos en torno a todo esto no únicamente tratando de comprender, sino también de transformar nuestra realidad. Transformarla precisamente en la línea de un amor cada vez más grande.

Al volver sobre este punto central, sobre este mandamiento más grande, nos fijaremos ahora en su perspectiva eclesial. En efecto, la realización de este precepto debe ser

la nota distintiva de los discípulos de Jesús. El mismo lo dijo de manera expresa: "en esto conocerán que son mis discípulos: en que se quieren los unos a los otros". Y eso era también lo que los demás admiraban en los primeros cristianos: el amor mutuo que se tenían.

Así podemos preguntarnos en primer lugar si verdaderamente es ésta una de las características de nuestra iglesia en la actualidad. Más aún, la característica fundamental. Ciertamente hablar de toda la iglesia puede resultar entre abstracto y demasiado grande; pero podemos referir la pregunta a la comunidad más inmediata con la que compartimos nuestra fe cristiana. Así habría que ir buscando los caminos de que a ese nivel no se tratara meramente de la 'caridad universal' (que con nadie se compromete), sino de un amor real y concreto. Claro que los modos variarán, pero de alguna manera tendría que impulsar a quienes nos conozcan, a exclamar: "¡miren cómo se aman!". Desde luego que no se trata de hacerlo para que nos miren; pero ya que estamos en contacto con otros, deberíamos de darles esa impresión.

Es necesario aclarar finalmente que el amor al interior de la comunidad cristiana es tan sólo uno de los aspectos del amor al prójimo. Indispensable. Pero no podemos conformarnos con él. Ese amor, si es real, tenderá a proyectarse en todo el conjunto de la sociedad.

¿POR QUE TE ATRAPARON ?

HECTOR I SAINZ

La última película de Jaime Humberto Hermosillo, *María de mi corazón*, es una cinta excepcional en sí misma, y aún más si se le considera en el contexto actual de la producción cinematográfica nacional. En 1979 fue hecha esta cinta, basada en un argumento de Gabriel García Márquez y el mismo Hermosillo. La película se inscribe en la línea del cine independiente, ya que se realizó con la aportación económica de la Universidad Veracruzana, y de actores y amigos allegados a J H Hermosillo. Esta película no será exhibida comercialmente, ya que quienes la hicieron la han destinado para funciones no lucrativas, como un pequeño pero elocuente gesto de protesta ante las políticas actuales de nuestro cine nacional.

No está por demás señalar que Hermosillo ha ganado con su talento un muy buen sitio dentro del cine. En mi opinión, es uno de los dos mejores directores mexicanos (junto con Arturo Ripstein). Recordemos algunas de sus anteriores películas: *Los Nuestros* (1969), *El Cumpleaños del Perro* (1974), *La Pasión según Berenice* (1976), *Matinée* (1976), *Nafragio* (1977) y *Amor Libre* (1978). A Jaime Humberto Hermosillo le ha interesado presentar la vida de la clase media, que aspira llegar a donde estructuralmente le está vedado tocar, y que desencadena una serie de frustraciones e ilusiones que la alejan cada vez más de la posibilidad de reconocer lo que es y de aceptarse víctima y a la vez actor. Su más reciente película no recoge la trayectoria de su tratamiento sobre la clase media. Va a un barrio populachero del Distrito Federal; y a través de dos personajes nos hará ver la cotidianidad (el metro, las azoteas, gimnasios, el puesto de tacos, los compadres, los vecinos, Chapultepec, etc) desde una perspectiva interesante: la vida de un ladrón de casas y una maga.

La sinopsis del argumento (tomada de la Revista Cine, No 23, de marzo 1980, escrita por el mismo J H Hermosillo) es:

"Héctor, un ladrón de casas, al volver a su departamento con el botín logrado esa noche, encuentra allí dormida y vestida de novia a María, quien fue su compañera ocho años atrás. Al despertar, ella le cuenta llorando que su prometido no se presentó en la iglesia; que pensó cuánto debió sufrir Héctor cuando ella le hizo una cosa similar, y decidió buscarlo para ofrecerle una tardía disculpa. La verdad es que Héctor está feliz por el regreso de María, de quien continúa muy enamorado. La convence de que se quede con él. María es maga, y desempeña su oficio principalmente en fiestas infantiles. Ignora que Héctor es ladrón. Reinician su relación con alegría, inventiva y mucha felicidad. Cuando por fin María se entera de que Héctor es ladrón, alarmada por los peligros de ese oficio, lo amenaza con abandonarlo y lo convence de que mejor trabajen juntos como magos. Hacen una espléndida pareja, les va muy bien, son dichosos, se casan. Viajan constantemente al interior del país para sus representaciones. En una ocasión en que María se dirige a Puebla para encontrarse con Héctor y trabajar en un Centro Nocturno, a la mitad del camino, bajo una lluvia torrencial, la camioneta conducida por María se descompone. Desesperada, María pide aventura. Se lo da un autobús de pasajeros. Comienza la pesadilla. El autobús efectúa un traslado de enfermas mentales a un hospital campestre. En vano María intentará explicar que ella sólo fue allí en busca de un teléfono. El chofer y el autobús se han ido y todo lo que María dice y hace complica cada vez más la situación. Al final Héctor, que creía que María lo había abandonado de nuevo, por fin la encuentra: pero los malentendidos terminan por destruir y

separar a los amantes; convencido de que es por el bien de María, Héctor se va del hospital sin rescatarla, como ella esperaba".

Es importante resaltar que el oficio de los personajes, que implica una "parte oculta", ayuda a no estereotiparlos y facilita la identificación por parte del espectador. Lo imprevisto de una maga y lo secreto de un ladrón, de alguna manera expresan características fundamentales de nuestro ser imprevisible y reservado. También poseen un carácter subversivo los personajes, ya que escapan al orden y a la razón. La presencia de estos dos personajes que se desenvuelven en su vida cotidiana salpicándola de sorpresas y aventuras secretas, se eleva como un himno a la misma vida, a la espontaneidad y a la alegría. Este es el tono de la primera parte de la película. Sin romper la distancia con que se sigue a los personajes, la segunda parte de la película nos presenta cómo son atrapados por un incidente, cotidiano también pero que cobra dimensiones extraordinarias.

Ante la solemnidad de las INSTITUCIONES y sus discursos, el ciudadano común se ofusca, se somete a su juego. Este es el caso de Héctor Roldán, como también el caso de María Torres. Sus palabras son recuperadas por la Institución, quien ya tiene prevista una respuesta a cada palabra. Resulta imposible el diálogo entre el ciudadano común y la institución. Evidentemente hay una crítica a las instituciones, representadas todas por un mismo actor que hace los papeles de policía, sacerdote y enfermera del hospital: ¿Quiénes tienen acceso a dialogar con las instituciones?

Atrapada María en un hospital psiquiátrico, atrapado Héctor en la duda acerca de la fidelidad de su mujer, atrapados los espectadores como testigos mu-

dos ante el hecho que se presenta, el relato cobra un carácter dramático. Los espectadores siempre sabemos más que los personajes, los vemos acercarse al peligro sin poder hacer algo por ellos. . . esta historia nos envuelve.

Sería injusto reclamarle a J H Hermosi-

llo como exageración, el dejar a María en el Hospital. ¡Qué bonito sería un final feliz! Pero sería mentir presentar el típico *Happy end* del príncipe azul que rescata a la princesa de manos de un dragón. Esto nadie lo creería. Aunque tampoco nos guste creer que no estamos en tiempos de desenlaces rosas.

Entiendo así que el título de la película sea precisamente *María de mi corazón*, dicho así, con ironía: ¡María de mi corazón! ¿En dónde estás? ¿En dónde está aquella tu magia y tus encantos? ¿En dónde está tu vida tan fresca y tan nueva? ¿Por qué te atrapan? ¿Por qué nos atrapan?

ENCUENTRO 16

SELECCIONES PARA LATINOAMERICA

SELECCION DE ARTICULOS DE LAS MEJORES REVISTAS EUROPEAS Y LATINOAMERICANAS REPRODUCIDOS INTEGRAMENTE

PRINCIPALES ARTICULOS DEL NUMERO DIECISEIS

- LAS EMPRESAS TRANSNACIONALES EN UN NUEVO PROCESO DE PLANIFICACION / A. NUÑEZ DEL PRADO / REV. DE LA CEPAL
- ELECCION DE UN TIPO DE SOCIEDAD / ÉTUDES
- EL PROYECTO NEOCONSERVADOR Y LA DEMOCRACIA / NORBERT LECHNER / CRITICA Y UTOPIA
- VULNERABILIDAD DE LA SOCIEDAD INFORMATIZADA / L'OBSERVATEUR DE L'OCDE / FRANCIA
- LA MODERNIZACION DE LA ECONOMIA CHINA: UN PUNTO DE VISTA CHINO / DONG FURENG / THE CHINA QUARTERLY
- CHINA: PRUDENCIA Y PERSEVERANCIA A TRAVES DE LOS ESCOLLOS DE LA REFORMA ECONOMICA / PATRICK TISSIER / LE MONDE DIPLOMATIQUE EN ESPANOL
- DENG XIAOPING AL TIMON / JEAN PHILIPPE BEJA / ESPRIT
- TAIWAN: LOS NUEVOS DESAFIOS / R.P. PARIGNAUX / LE MONDE
- LA EVOLUCION ECONOMICA DE AMERICA LATINA EN 1981 / CEPAL
- LA DEUDA DEL TERCER MUNDO: LA GRAVEDAD DEL PROBLEMA / L'OBSERVATEUR DE L'OCDE
- INDICADORES SOCIOECONOMICOS DE LOS PAISES DEL MUNDO / ANUARIO EL PAIS, 1982 / ESPAÑA
- LA HISTORIA COMO NARRACION Y COMO PRACTICA / PAUL RICOEUR / ESPRIT
- PRESENCIA DE HEGEL EN AMERICA / CARLOS PALADINES E. / REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA
- ANSIEDAD Y DEPRESION: 200 MILLONES DE VICTIMAS / ESCOFFIER LAMBIOTTE / LE MONDE
- LAS EXPERIENCIAS DE PIAGET EN FICHAS (VIII) / CERI-OCDE
- FICHAS DE CINE
- LA RENUNCIA FRUSTRADA DEL P. ARRUPE / DOCUMENTOS S.J. / ROMA
- EN TORNO A LA "DIMISION" DEL P. ARRUPE HABLAN LOS MEDIOS DE COMUNICACION / DOCUMENTOS S.J. YA
- LA ENFERMEDAD DEL P. GENERAL Y EL GOBIERNO DE LA COMPAÑIA / VINCENT O'KEEFE
- CARTA DEL PAPA JUAN PABLO II AL P. ARRUPE NOMBRANDO UN DELEGADO PERSONAL PARA EL GOBIERNO DE LA COMPAÑIA / ABC, LE MONDE, INFORMACION S.J., HOJA DEL LUNES
- DISCIPLINA EN EL "EJERCITO DE LA IGLESIA" / LINO PAC CHIN / IL REGNO-ATTUALITA
- OBEDIENCIA Y CONFIADA DISPONIBILIDAD / JUAN PABLO III / ECCLESIA
- CARTA DEL DELEGADO PONTIFICIO P. PABLO DEZZA A TODA LA COMPAÑIA

Editado por el CENTRO DE PROYECCION CRISTIANA, Jr. Aguirre 586, Breña - LIMA - PERU, Telf. 23-2609.

SUSCRIPCIONES AMERICA LATINA: Vía superficie, suscripción de ENCUENTRO (12 al 22, ambos inclusive) 54 \$ USA. // Colección de ENCUENTRO (1 al 11): 40 \$ USA. (Correo certificado). Vía aérea, ENCUENTRO (del 12 al 22) 80 \$ USA., ENCUENTRO (del 1 al 11) 60 \$ USA. (Correo certificado).



Seguimiento
especializado de
recortes de prensa
sobre el tema que
hoy a usted le
interesa:

LA IGLESIA EN
MEXICO

Pida Informes

Valencia 84 Col. Insurgentes Mixcoac
03920 México, D.F. Tels. 598 60 43
598 63 25

Información
sistemática