Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas

Dos estudios históricos

Julio Ríos Figueroa

Ensayos 2

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste
UNAM

SIGLO XX: MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHIAPAS

DOS ESTUDIOS HISTÓRICOS

ENSAYOS 2

SIGLO XX: MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHIAPAS

DOS ESTUDIOS HISTÓRICOS

Julio Ríos Figueroa

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste
UNAM

Esta obra fue dictaminada y la edición revisada por el autor

Diseño de cubierta: María del Carmen Aguilera González
Fotografía de portada e interiores: *Provincia.* Revista de Chiapas
(s. d.), fotografía cortesía de María Auxilio Ballinas Coutiño

D. R. © 2002. Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Humanidades
Instituto de Investigaciones Antropológicas

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste
Calle Cuauhtémoc número 12
San Cristóbal de Las Casas, 29200, Chiapas, México
Apartado postal 225
E-mail: proimmse@servidor.unam.mx

Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

Ensayos
ISBN: 968-36-8323-1
Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos
ISBN: 968-36-9844-1

ÍNDICE

PREFACIO 15

ADVERTENCIA Y AGRADECIMIENTOS 17

PRIMERA PARTE

LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO EN CHIAPAS 1900-1938
INSTITUCIONALIZANDO LA REVOLUCIÓN EN EL
CONFÍN DE LA PATRIA 21
INTRODUCCIÓN 23

I. TELÓN DE FONDO 1910-1920
LA REVOLUCIÓN EN EL ESTADO DE CHIAPAS 27
EL MADERISMO EN CHIAPAS 29
LA DIVISIÓN 21 Y LA REACCIÓN MAPACHE 31

II. EL CONFLICTO DE LAS DOS ESPADAS EN CHIAPAS:
LA IGLESIA Y EL ESTADO 1902-1914 35
¿QUÉ PASÓ EN CHIAPAS? 38
FRANCISCO OROZCO Y JIMÉNEZ, EL OBISPO "CHAMULA" 38
UNA POLÉMICA AÚN INCONCLUSA 39
IRAS SANTAS 42
EL CARRANCISMO ANTICLERICAL DE CHIAPAS 44

III. CHIAPAS 1920-1938: UN ESTADO DÉBIL CONTRA LA IGLESIA AUSENTE 47
El anticlericalismo indulgente 1920-1932 50
triunfó la contrarrevolución
tiburcio fernández ruiz, 1920-1924 51
el socialismo gobierna en chiapas.
carlos a. vidal, 1925-1928 55
un gobernador "agrarista",
raymundo enríquez, 1928-1932 58
don gerardo anaya.
breve biografía de un obispo singular 60
La Cristiada en Chiapas, una procesión de circulares oficiales 62
La situación posterior a los "arreglos" de 1929 en Chiapas 64
"La Segunda", el PNR y las reacciones en Chiapas 66

IV. EL COMPROMISO ANTICLERICAL 1932-1938 73
Entre el favor de Calles y la sombra de Garrido Canabal.
Victórico R. Grajales 1932-1936 75
la llegada al poder de un "verdadero revolucionario" 75
el proyector modernizador del coronel grajales 78
Caminos 79
Educación 79
Antialcoholismo 80
Indígenas 81
El problema de la tierra 82
anticlericalismo y desfanatización en chiapas 83
Anticlericalismo 83
Desfanatización. El tiempo de los "quemasantos" 87
El "Diablo Garrido: jefe máximo del sureste 90
anticlericalismo y desfanatización garridista 90
la sombra del caudillo 93
La influencia carismática del caudillo 94
La influencia directa de Garrido en el gobierno chiapaneco 95
La influencia del caudillo en la frontera 98
La influencia del caudillo mediante el PNR 101

El cardenismo en Chiapas. Efraín Gutiérrez, 1936-1940 104
el protestantismo en chiapas 107
Conclusiones 108

V. EL SOCONUSCO
UNA HISTORIA APARTE 111
La revolución perdió en Chiapas pero
triunfó en el Soconusco 113
el poder y la gloria en tapachula 116
Conclusiones 124

Segunda parte

EL INDÍGENA EN EL PENSAMIENTO DE
SAMUEL RUIZ GARCÍA, OBISPO DE
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS 1959-1999 127
Introducción 129

I. DEL BAJÍO GUANAJUATENSE A
LOS ALTOS DE CHIAPAS 1959-1965 135
Tres "obligaciones" eclesiales: comunismo,
protestantismo, indígenas 137
el comunismo 138
el protestantismo 140
los indígenas 143
Conclusiones: el indígena como problema 145

II. LOS "SIGNOS DE LOS TIEMPOS" EN SAN CRISTÓBAL
1965-1974 147
El Concilio Vaticano II 149
delimitación del territorio de la diócesis:
delimitación del objetivo pastoral 151
la conferencia del episcopado
latinoamericano en medellín 152
el "problema indígena" cambia de naturaleza 153
¿por qué el indígena es una esperanza? 156

El aislamiento de los indígenas en una bendición 157
La encarnación de la esperanza 159
Barbados I y II la llegada de la antropología cultural a la diócesis 159
El congreso indígena de 1974 161
¿Evangelización o respeto a la diversidad cultural? 164
Conclusiones: el indígena como esperanza 166

III. El deterioro del tejido social en Chiapas 1974-1992 169
La opción por el pobre 171
El mundo contemporáneo según Samuel Ruiz 173
Cronología de un etnocidio reciente
Represión sistemática a los indios 175
Los "usos y costumbres" en San Juan Chamula 176
Riobamba: constatación de la violencia estructural 179
El problema de la tierra 180
Los refugiados guatemaltecos 183
Es necesario proteger al indígena 185
Conclusiones: el indígena como víctima 186

IV. La defensa del trabajo diocesano y sus consecuencias 1992-1999 187
El contexto de la polarización 189
Un levantamiento armado se prepara en Chiapas 189
Prigione busca la salida de Samuel Ruiz 191
Enero 1, 1994. La guerra y la mediación 193
Alteridad, anterioridad, superioridad 194
Conclusiones: el indígena como modelo 200

Conclusiones 201

Tercera parte

Siglo XX. Muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas 207
Conclusiones 216

CUADROS Y MAPAS 219
POEMARIO ANTICLERICAL CHIAPANECO 243
Parodia 245
Desfanatización 248
Tres figuras 250
Corrido desfanatizador 251
Mi rebelión 253
Desfanatización 254
Corrido desfanatizador 255
Los chamulas 256

FUENTES CONSULTADAS 257
FUENTES PRIMARIAS 257
PERIÓDICOS 257
DOCUMENTOS INÉDITOS DE SAMUEL RUIZ GARCÍA 258
BIBLIOGRAFÍA 261

A mi amada Andrea
A mi amigo Pablo

Prefacio

Parece que a cierta edad uno se vuelve prefascista, para bien para mal, sin que eso signifique que poco después se transforme en Mussolini; este chiste malo viene para señalar que entiendo muy bien y acepto haber cumplido cincuenta y nueve cabales años, lo que me da licencia para incursionar en el reino de los prefascistas, usufructuando méritos ajenos.

Me da también licencia para decir en seguida que un prólogo es una invitación al lector; no una invitación cortésmente mentirosa que afirma que desde hace mucho tiempo no había salido cosa tan buena de la imprenta, perdón, de la computadora (soy "historiador, por lo tanto conservador", según me lo afirmó un excelentísimo embajador de Francia, cuando intentaba preservar una biblioteca, y remató, exaltado, ese agente de la modernidad: "¡CD-ROM! ¡CD-ROM! Ya salimos de la galaxia Gutenberg"). A veces el prefascista imprudentemente invitado intenta lucirse a expensas del autor, señalando sus posibles desvíos y supuestos olvidos. No puede ser mi caso, no es que sea más virtuoso que el común de los prefascistas, pero resulta que empecé a trabajar el tema al mismo tiempo que Julio Ríos y por lo mismo comparto la alegría del autor hoy felizmente editado.

No necesito convencer a nadie de su valor, ni tampoco hacer certificaciones o rectificaciones; mucho menos imponer mi lectura al lector que tendrá toda la oportunidad de hacer la suya, sin interferencias ni ruidos parásitos. La importancia y la actualidad del tema no pueden escapar a nadie: *Siglo XX, muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos,* es una obra de circunstancia en el mejor sentido de la palabra. Como pasa muchas veces la segunda parte ha sido elaborada antes que la primera. Resulta que al

prefascista tocó realizar una obra por encargo que implicaba delicadas responsabilidades: hacer un balance "objetivo" de la obra del obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz. Abrumado por su ignorancia inicial del tema, de la región y por la premura de los tiempos fijados, el prefascista contrató como ayudante a un joven y brillante estudiante del CIDE (Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C.), Julio Ríos; para no descarrilarlo en sus estudios le propuso invertir ese trabajo en su necesaria tesis de licenciatura de ciencias políticas. Así nació la segunda parte del presente libro "El indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas, 1959-1999", la cual mereció a su autor las más calurosas felicitaciones del exigente jurado de tesis.

La primera parte, "La Iglesia Católica y el Estado en Chiapas, 1920-1938" es consecuencia de la segunda y del libro *Samuel Ruiz en San Cristóbal* (Tusquets 2000) realizado por Jean Meyer con la colaboración de Julio Ríos y Federico Anaya. Al buscar antecedentes —toda historia es necesariamente regresiva— nos encontramos que si la historia colonial estaba bastante cubierta, que si la historia del siglo XIX distaba mucho de ser enteramente trabajada, la historia religiosa (tanto social y cultural como política) de la primera mitad del siglo XX esperaba —y sigue esperando en gran parte— a los historiadores.

Julio Ríos no cree en las barreras entre las disciplinas intelectuales y va y viene tranquilamente entre la ciencia política, la sociología, la historia; por eso presentó el proyecto "la Iglesia Católica y el Estado en Chiapas, 1920-1938" cuando el INEHRM (Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana) abrió un concurso para jóvenes investigadores. Julio Ríos ganó la beca y cumplió tan bien con el compromiso adquirido que el lector puede tener ahora en sus manos el resultado de su trabajo.

Con la explicación de cómo nacieron esos dos textos el prefascista estima que ha cumplido con su misión de aportar algo al lector, en lugar de aburrirlo al resumir el libro. Una breve nota final, breve para no hacer esperar más: Julio Ríos cumple con todas las reglas más estrictas de la profesión en cuanto a rigor, exactitud, precisión y uso de las fuentes. Su prudencia a la vez que su valor hacen de su libro un producto muy fiable y una hermosa aportación al conocimiento de uno de los actores colectivos de la historia de Chiapas, de nuestra historia.

Jean Meyer

Advertencia y agradecimientos

Este libro se divide en tres partes. La primera corresponde a un trabajo realizado bajo el programa de becas del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM). La segunda la constituye un trabajo dentro de una investigación más amplia que culminó en el libro de Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal* (Tusquets 2000). La tercera es una reflexión realizada a partir de los dos trabajos principales que componen el libro.

En la primera parte se estudian las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado en Chiapas de 1900 a 1938. Se parte de la llegada del obispo Francisco Orozco y Jiménez a Chiapas y de las peculiaridades regionales de la revolución mexicana, para entender tanto el proceso de la Cristiada como la institucionalización revolucionaria (PNR) en Chiapas. Esta parte termina con la instauración del *modus vivendi* entre la Iglesia Católica y el Estado a nivel nacional.

Este periodo (1900-1938) se divide de 1900 a 1932 y de 1932 a 1938. En el primer momento se analiza, a contrapunto, la situación política y religiosa en Chiapas a lo largo de las primeras tres décadas del siglo XX según la cronología chiapaneca: desde 1900 hasta 1914, llegada de los carrancistas; de 1914 hasta el triunfo de la contrarrevolución Mapache en 1920, y de 1920 a 1932, de acuerdo a las tres gubernaturas de la década. Se argumenta que, durante esos 32 años, al llegar a Chiapas los conflictos a nivel nacional entre el Estado y la Iglesia cambiaban de sentido debido a la peculiar situación local. En particular, el radical anticlericalismo tanto de la facción carrancista como del presidente Calles (llevados al extremo en el centro del país) resultaban ajenos a la situación chiapaneca, donde la debilidad institucional del estado local y la casi nula presencia física de la Iglesia Católica convertían el conflicto en un absurdo. Por esta razón, las políticas anticlericales en Chiapas se aplicaron tibia y ambigua-

mente: más por mantener una "fachada" revolucionaria que por considerar a la Iglesia y a la religión católicas un problema local.

En el segundo periodo, de 1932 a 1938, se da en Chiapas una persecución religiosa radical. Se ha aceptado comúnmente una explicación según la cual la persecución religiosa en Chiapas (1930-1938) fue en realidad un disfraz para eliminar a los agraristas que afectaban los intereses de los terratenientes locales. Dicha explicación carece de evidencia empírica. Aquí se argumenta que la persecución religiosa en Chiapas obedeció a presiones anticlericales ejercidas desde el centro de la república, en particular por Plutarco Elías Calles. Ahora bien, si esta presión existió desde 1925, lo que explica su puesta en práctica en Chiapas años después, es la existencia de una correa de transmisión institucional entre el centro y el estado de Chiapas, así como de un hombre fuerte que supervisara esas relaciones: el PNR y Tomás Garrido Canabal, el "Jefe Máximo del sureste". De este modo, con base en fuentes primarias y secundarias, se muestra cómo la persecución religiosa en Chiapas fue de la mano con el objetivo de institucionalizar la revolución en el sureste de la república. Esta primera parte del libro finaliza con un apartado especial sobre la región del Soconusco, donde debido a las características de la región, los argumentos anteriores deben ser matizados.

La segunda parte del libro analiza el pensamiento del obispo Samuel Ruiz García con respecto a los indígenas desde 1959 hasta 1999. En estas cuatro décadas, como era de esperarse, muchas cosas cambiaron para Samuel Ruiz. Aquí nos interesa una en particular: su pensamiento acerca del indígena. El cambio en Samuel Ruiz es tan radical con respecto a este tema que sólo citándolo es posible no exagerar. En 1961, recién llegado a Chiapas afirmó que: "la vida deplorable de los indígenas está caracterizada por una *inmerecida pobreza,* por *una religiosidad y moralidad imperfectas* y por *una falta total de cultura y educación*".[1] Cuarenta años después, el mismo obispo dice: "Lo que caracteriza al indígena *no es su pobreza,* sino su *conciencia,* su *organización,* su *fuerza,* su *lengua,* su *historia,* sus *intereses,* su *tradición*".[2] Este notable cambio constituye el objeto de investigación de la segunda parte de este libro.

El resultado de esta investigación es un *imaginario:* una colección de imágenes del indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz. Se distinguen cuatro imáge-

[1] Exhortación 1961, cursivas del autor.

[2] Informe quinquenal *Ad Limina Apostolorum* 1988-1993: 50, cursivas del autor.

nes prototípicas: el indígena como problema, el indígena como esperanza, el indígena como víctima y el indígena como modelo. Cada una de estas imágenes surge en un periodo determinado del obispado de Samuel Ruiz. Sin embargo, solamente la primera imagen (el indígena como problema) desaparece del pensamiento del obispo, mientras que las tres siguientes surgen en un periodo pero no desaparecen, de modo que la última (el indígena como modelo) incluye a las dos anteriores y constituye la imagen más acabada del indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz. La explicación sobre el origen y la conformación de cada imagen constituye el cuerpo de la segunda parte de este libro.

La tercera parte del libro son unas reflexiones finales a partir de las dos investigaciones aquí reunidas. La idea básica es contrastar la situación de la Iglesia Católica en las dos mitades del siglo XX: muerte y resurrección. Después de la revolución, la persecución religiosa por poco logra su objetivo: la Iglesia Católica desapareció casi por completo del panorama chiapaneco. Después del establecimiento del *modus vivendi* a nivel nacional (1938), la Iglesia Católica en Chiapas estuvo en una suerte de limbo hasta la llegada del obispo que, en 40 años, revivió la institución a un grado tal que la hizo protagonista del cambio social y político en Chiapas.

Sería un error grave ver este libro como una historia de la Iglesia Católica en el siglo XX. Su pretensión es mucho más modesta: dos investigaciones independientes reunidas con unas reflexiones finales. Ambos trabajos están sustentados en investigación de fuentes primarias (archivos, periódicos y documentos inéditos) y secundarias, y ofrecen al lector argumentos independientes. En la tercera parte del libro se señalan nuevos derroteros para el estudio de la Iglesia Católica en Chiapas.

Quiero agradecer a tres instituciones y a muchas personas la realización de este libro. Al CIDE, mi querida *alma mater,* y al INEHRM por su apoyo para mi investigación. A la UNAM, en particular al Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (PROIMMSE), la publicación de este libro. A Rosario Aguilar y su familia, a Angélica y a Luis, al padre Alberto Athié, a María Auxilio Ballinas, Henri Favre, Raúl Jacobo, Miguel Lisbona, a la hermana Migdalia, Carlos Román, Cristian Solórzano, María Fernanda Vázquez, Juan Pedro Viqueira y Rafael Rojas. A todos muchas gracias. A Fernanda Paredes agradezco su valiosa ayuda en la revisión del Fondo Tomás Garrido Canabal del Archivo General de la Nación.

Quiero agradecer también a los coordinadores del Diplomado en Análisis Político Estratégico, María Amparo Casar, Guillermo Trejo, Jorge Buendía y Alain de Remes quienes me permitieron hacer un viaje a Chiapas y siempre han estado pendientes de mi trabajo.

Una mención especial. Si este libro existe es, en muchos sentidos, gracias a Jean Meyer quien me animó a hacer la primera investigación y fue mi asesor en la segunda; además de mi reconocimiento, quiero agradecerle dos cosas que me acompañarán siempre: la pérdida de mis certezas académicas y su generosidad humana e intelectual.

Quiero reconocer a mis padres y a mi hermano su apoyo y su paciencia: este libro también es suyo. Agradezco profundamente a la familia Pozas Loyo el cariño y el aliento que generosamente me han dado. Este libro está dedicado a dos personas: a mi amada Andrea, para quien las gracias no son suficientes pues mi trabajo y mi felicidad le deben demasiado. Y a mi amigo Pablo, quien murió muy temprano.

Primera parte

LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO EN CHIAPAS 1900-1938 INSTITUCIONALIZANDO LA REVOLUCIÓN EN EL CONFÍN DE LA PATRIA

Introducción

Durante el periodo estudiado en esta primera parte se origina y conforma el Partido Nacional Revolucionario y el sistema político que rigió en México por más de cinco décadas. Con el PNR, México transita de la era de los caudillos a la de las instituciones, según dijo Plutarco Elías Calles. Sin embargo, el Partido, a pesar de que logró la integración nacional de los distintos grupos de poder existentes en la república mediante su coordinación centralizadora, no pudo sustraerse a la necesidad de un árbitro supremo, una decisión inapelable, un Jefe Máximo. El periodo de 1928 a 1934 se conoce como el *Maximato* justamente por el dualismo político que lo caracteriza: junto a la autoridad del presidente en turno estaba otra, independiente y poderosa: la de Calles.

La historiografía sobre el maximato es vastísima. Paradójicamente, como señala Nacif (1998), el funcionamiento del sistema político mexicano durante el periodo se conoce muy poco. En este trabajo, con base en fuentes primarias y secundarias, se muestran las tuercas y tornillos de este funcionamiento en una situación muy precisa: la campaña anticlerical y desfanatizadora en Chiapas.

Por otro lado, el conflicto de las Dos Espadas, la separación Iglesia-Estado, era un tema prioritario en la agenda de los revolucionarios mexicanos, doblemente anticlericales. Por un lado, herederos de los liberales jacobinos del siglo XIX, y por otro, espectadores de la "traición" del Partido Católico Nacional a Francisco I. Madero, la facción constitucionalista de los revolucionarios plasmó en la Constitución de 1917 sus convicciones anticlericales. En fin, esta primera parte examina el conflicto de las Dos Espadas en el estado donde perdió la revolución: Chiapas.

Entre 1926 y 1929 cuando en el Bajío mexicano miles de personas morían al grito de "Viva Cristo Rey" Chiapas se mantuvo tranquilo. Sin embargo,

a partir de 1932 se lleva a cabo una política anticlerical desmedida y radical en aquel Estado del sureste mexicano. La pregunta central que busca responder la presente investigación es, por tanto: ¿qué explica este desfase entre el conflicto a nivel nacional y estatal? Otras cuestiones que son abordadas paralelamente y que también se responderán son: ¿cuáles son las peculiaridades regionales del conflicto entre la Iglesia y el Estado mexicano durante la revolución? ¿Cuáles son las consecuencias, para la política y sociedad locales, de este conflicto? Si tanto en el Bajío mexicano como en Chiapas hubo represión anticlerical ¿por qué no surgió un movimiento cristero en el sureste del país?

En la muy escasa pero importante literatura existente sobre Chiapas en las décadas de los veinte y los treinta se dan dos respuestas que los estudiosos han aceptado consensualmente: por un lado, una explicación marxista del anticlericalismo según la cual la persecución religiosa se utilizó, en realidad, para perseguir agraristas y sindicalistas que amenazaban los intereses de los oligarcas chiapanecos en el gobierno; por otro, una inferencia según la cual el anticlericalismo radical del caudillo del sureste, Tomás Garrido Canabal, fue "imitado" por los gobernadores chiapanecos. La explicación marxista no corresponde a los hechos, o, al menos, no esta debidamente comprobada. La "imitación" de Garrido Canabal es una explicación que, por demasiado general requiere ser especificada. En la presente investigación se argumenta que las políticas anticlericales ejecutadas por el gobierno chiapaneco se explican principalmente por la presión "revolucionaria" ejercida desde el centro del país, en particular por el Jefe Máximo Plutarco Elías Calles, en el contexto de la formación del Partido Nacional Revolucionario.

La explicación marxista: al iniciar la presente investigación uno de los objetivos era especificar con detalle cómo es que se logró disfrazar de persecución religiosa el combate a agraristas y sindicalistas, cuáles fueron los alcances de la represión y por qué no hubo una reacción generalizada en contra de esta arbitraria medida. Sin embargo, al no encontrar evidencia empírica de dicha afirmación fue necesario replantear el problema desde la raíz. El origen de la explicación marxista se encuentra en el libro señero de Antonio García de León, *Resistencia y utopía*,[1] donde se afirma que "entre octubre de 1934 y marzo de 1935, y ante la imposibilidad real de combatir el ascendente movimiento en

[1] 1985: 406.

tanto que laboral o agrario, Grajales [el gobernador chiapaneco entonces] optó por acusar anacrónicamente a sindicalistas y agraristas de ser en realidad agentes de la reacción y el clero". Esta explicación es defendida también por el otro investigador que ha estudiado las décadas de los veinte y treinta en Chiapas, Thomas Benjamin,[2] y repetida por todos los demás que estudian el periodo y se refieren a estas dos autoridades. Sin embargo, Benjamin se basa en García de León quien, a su vez, se basa en un pequeño texto de *El Nacional* del 21 de abril de 1941 (*Tres contra Setenta,* por el coronel comandante Sealtiel Lozano Aguilar) donde se narra un hecho ocurrido el 2 de octubre de 1934 en la colonia del Soconusco, distrito de Huixtla, Chiapas. En este texto se cuenta la hazaña de tres soldados que se batieron contra 70 individuos "quienes sostenían la bandera de los fanáticos cristeros". No existe otra mención al problema religioso y no hay ningún dato acerca de si estos 70 individuos eran agraristas o sindicalistas.

Por otro lado, la explicación según la cual es el deseo de los gobernadores chiapanecos de "imitar" a Tomás Garrido Canabal lo que explica la persecución religiosa en Chiapas resulta demasiado general y vaga. Sin embargo, los historiadores de Chiapas no han ido más allá: "La única explicación adecuada para entender dicha campaña [la anticlerical en Chiapas] la podemos encontrar en el deseo extralógico de imitar el régimen tabasqueño del Lic. Tomás Garrido Canabal".[3] Esta percepción, compartida por la mayor parte de la población que recuerda el tiempo de la persecución religiosa en Chiapas y también por los historiadores y los analistas, implica que las políticas anticlericales en Chiapas surgieron de la voluntad de los gobernantes chiapanecos quienes "imitaron" a Garrido Canabal. Sin embargo, esta explicación no es correcta pues, como veremos, las políticas anticlericales fueron impuestas a los gobernadores chiapanecos.

El argumento principal de esta investigación es que las políticas anticlericales ejecutadas por el gobierno chiapaneco se explican principalmente por la presión "revolucionaria" ejercida desde el centro del país, en particular por Plutarco Elías Calles, en el contexto de la formación del PNR. En este proceso jugó un papel fundamental Tomás Garrido Canabal, el jefe máximo del sureste, mediante la presión anticlerical directa sobre los presidentes de los comités

[2] 1995: 210.
[3] Casahonda 1974: 114.

municipales del PNR en Chiapas, o sobre los líderes de los partidos regionales y locales adheridos al mismo, quienes, con el tiempo, se convirtieron en presidentes municipales u ocuparon otro puesto en el gobierno federal o local. De esta forma se dio en Chiapas uno de los objetivos de la "institucionalización de la revolución": empatar la estructura del partido con la del Estado.

Con este argumento como guía, la primera parte de este libro se divide en dos grandes apartados. El primero es el telón de fondo, los antecedentes de la relación entre el Estado y la Iglesia en Chiapas desde 1902, año de la llegada del obispo Francisco Orozco y Jiménez a la diócesis de Chiapas, hasta 1914, cuando los carrancistas expulsan a todos los sacerdotes del estado. Está dividido en dos capítulos: el primero versa sobre el periodo de lucha de la revolución mexicana en Chiapas, mientras que el segundo trata específicamente las relaciones entre el Estado y la Iglesia. El segundo apartado abarca el periodo 1920-1938 y constituye el cuerpo de la investigación. A diferencia del primero, descansa esencialmente en fuentes primarias (archivos y periódicos). En este apartado se analizan los primeros gobiernos en Chiapas después de la revolución y su relación con la Iglesia Católica; se trata, de manera particular, la gubernatura del coronel Victórico Grajales durante la cual tuvo lugar la radical persecución religiosa en Chiapas; y analiza la manera en que Tomás Garrido Canabal influyó en la política anticlerical ejecutada en Chiapas. El último es un capítulo especial sobre la región del Soconusco pues como se verá esta zona merece una consideración independiente.

I
TELÓN DE FONDO 1910-1920
LA REVOLUCIÓN EN EL ESTADO DE CHIAPAS

En este capítulo se analizan por separado dos etapas del periodo de lucha armada de la revolución mexicana en el estado de Chiapas. En primer lugar, la lucha de 1911 entre Tuxtla y San Cristóbal bajo la sombra de la revolución maderista en el resto del país. En segundo lugar, la llegada de las tropas carrancistas a Chiapas en 1914 y el surgimiento del movimiento contrarrevolucionario chiapaneco. El objetivo principal es mostrar, brevemente, las peculiaridades estatales respecto del movimiento nacional revolucionario y el origen del gobierno chiapaneco durante el periodo estudiado.

El maderismo en Chiapas

Chiapas estuvo dominado por Emilio Rabasa de 1891 a 1911 quien fue el "hombre fuerte" que dictó y dirigió, ya desde la gubernatura, ya por medio de "sus" gobernadores, el proyecto modernizador del porfirismo en Chiapas. Según el "caciquismo ilustrado" eran dos los componentes del progreso y la modernización: un gobierno efectivo, y el impulso a la inversión extranjera y la actividad comercial. Con este proyecto en mente, Rabasa transfirió la capital chiapaneca de San Cristóbal de Las Casas a Tuxtla Gutiérrez en 1892: buscaba establecer un gobierno y una burocracia completamente nuevos y, al mismo tiempo, intentaba una reorientación geográfica y comercial de Chiapas. En efecto, la administración pública sancristobalense estaba dominada por los "agentes de la reacción y del clero" y, debido a la caprichosa geografía chiapaneca, los nexos comerciales más cercanos se tenían con Guatemala y Centroamérica más que con el resto de la república.[1] Al transferir los poderes estatales a Tuxtla Gutiérrez

[1] Benjamin 1995: 64-70.

se renovaba la burocracia con elementos "progresistas" y se reorientaba Chiapas hacia México.

El traslado de la capital a Tuxtla Gutiérrez, sin embargo, encendió los ánimos sancristobalenses y fue una fuente de discordia recurrente entre los dos grupos de poder en Chiapas.[2] La revolución maderista de 1911 y la inestabilidad política nacional que provocó constituyeron un escenario ideal para la renovación de la vieja pugna por los poderes estatales. Chiapas se encontraba demasiado alejado del centro del país, lo que le daba una autonomía política relativamente alta, y el movimiento democrático maderista le era indiferente. Por eso, una vez que Madero fue presidente de México, los "conservadores" de San Cristóbal aprovecharon la oportunidad para intentar la recuperación de los poderes estatales, mientras que el grupo tuxtleco se preparó para su defensa.[3] Pero, aunque la revolución maderista en Chiapas fue sólo un nuevo escenario para viejos problemas, en 1911 se llegó a derramar sangre "entre hermanos": san cristobalenses y tuxtlecos empuñaron las armas para defender sus intereses. La coalición san cristobalense, decían los tuxtlecos, era lidereada por el clero y en particular por el obispo Francisco Orozco y Jiménez. La coalición tuxtleca, por su parte, era la "abanderada del progreso". Los detalles de esta lucha los veremos en el capítulo siguiente.

El intento de los san cristobalenses de recuperar la capital no tuvo éxito. La capital se quedó en Tuxtla y Chiapas tuvo un breve periodo maderista durante la gubernatura de Flavio Guillén. Sin embargo, después del golpe de Estado de Victoriano Huerta y la decena trágica, Chiapas también vivió un breve periodo de administración huertista, que terminó con la llegada del ejército de Carranza en 1914. Hasta ese año los conflictos nacionales se "chiapanizaban" al cruzar las fronteras del estado: las pugnas nacionales eran redimensionadas de acuerdo a los intereses de la "familia chiapaneca" donde nada pasaba de ser un pleito "entre hermanos". La autonomía política chiapaneca no fue

[2] La rivalidad entre "los de Tuxtla" y "los de San Cristóbal" tiene orígenes más remotos. Después del derrumbe del imperio de Iturbide en 1823 en Chiapas se debatió la pertinencia de la separación de México: el grupo de San Cristóbal era "pro México" y la coalición de Tuxtla era "pro Guatemala". En la pugna entre liberales y conservadores que dominó el espectro político mexicano en el siglo XIX el grupo de San Cristóbal era conservador mientras que el de Tuxtla era liberal. Un fruto de esa batalla son los "apellidos" de ambas ciudades: Las Casas por el obispo, Gutiérrez por un connotado liberal de la localidad (Benjamin 1995: 30-45).

[3] Para conocer los detalles de este conflicto véase Guillén 1994a.

violada sino hasta la llegada de los "extraños" carrancistas. De hecho, esta "injerencia externa" logró unificar a los hermanos tuxtlecos y san cristobalenses quienes veían afectados sus intereses comunes.

La División 21 y la reacción Mapache

Venustiano Carranza, tan pronto como llegó al poder, intentó integrar el sur del país al movimiento constitucionalista. De este modo, mediante el envío de procónsules revolucionarios y constitucionalistas a Tabasco, Chiapas y Yucatán, Francisco J. Múgica, Jesús Agustín Castro y Salvador Alvarado, respectivamente, Carranza intentaba cerrar la brecha entre el norte y el sur basada, según él, en el carácter reaccionario de los sureños y su incapacidad para dirigir la opinión pública.[4]

A mediados de septiembre de 1914 llegó a Chiapas el general Jesús Agustín Castro, al mando de la División 21. Las medidas que tomó el general Castro hirieron profundamente tanto los intereses como la sensibilidad del pueblo chiapaneco. Afectó los intereses locales clausurando el Congreso Local, el Tribunal Superior de Justicia y sustituyendo a buena parte de la burocracia. Además, su legislación revolucionaria trastocaba el equilibrio social existente.

> La famosa Ley de Obreros que decretó el 30 de octubre de 1914, entre otras cosas, abolía las deudas de los sirvientes contraídas con anterioridad y prohibía la creación de otras, al tiempo que establecía salarios mínimos por zona, fijaba jornadas laborales, obligaba a pagar los sueldos con moneda corriente, eliminaba las tiendas de raya, fijaba la libertad de residencia y circulación del empleado, abría a los antiguos siervos el uso de aguas y bosques privados, otorgaba derechos sociales a estos últimos y preveía multas para castigar a quienes no respetaran el reglamento.[5]

La Ley Reglamentaria del Trabajo de 1918, la Ley de Relaciones Familiares de 1917, la creación de Escuelas de Regeneración Indígena en 1919 y la legislación electoral y económica completaron el intento modernizador carrancista de la vida social, económica y política de Chiapas.[6]

[4] Guillén 1994b: 229.
[5] Guillén 1994b: 231.
[6] Ruiz Abreu 1994: 188-189.

Jesús Agustín Castro hirió también la sensibilidad del pueblo chiapaneco, según Prudencio Moscoso Pastrana, al atacar directamente a la Iglesia Católica expropiando los bienes del obispo, despojando templos y expulsando a los sacerdotes del estado.[7] Veremos la legislación y los actos anticlericales carrancistas con detalle en el siguiente capítulo.

La amenaza carrancista logró unificar los intereses encontrados de las élites chiapanecas. Para muchos de ellos la lucha contra el general Castro era una cuestión de supervivencia ya que sus reformas atacaban directamente la fuente de sus privilegios. Aunque en ciertos lugares los indígenas y los peones ofrecieron su ayuda al nuevo gobierno, en general sirvieron lealmente a sus amos y conformaron las bases del ejército Mapache (llamado así por operar en la noche y comer maíz crudo) contrarrevolucionario en Chiapas.[8]

La rebelión Mapache estuvo bien organizada y comandada por Tiburcio Fernández Ruiz. El líder eligió la estrategia correcta contra el ejército carrancista: la guerra de guerrillas. Fernández Ruiz no sólo logró aglutinar intereses diversos (finqueros "conservadores" sancristobalenses, terratenientes "liberales" tuxtlecos y hasta zapatistas)[9] sino que logró aguantar los embates carrancistas, incluso una fuerte ofensiva del general Salvador Alvarado, el tiempo suficiente para lograr la victoria final. Claro está que la victoria Mapache no se dio en el campo de batalla: la coyuntura política nacional que enfrentó a Obregón y Carranza fue aprovechada hábilmente por Tiburcio Fernández quien convenencieramente se alió con el primero. Por lo tanto, el asesinato de Carranza significó, simultáneamente, el triunfo de Obregón y los sonorenses a nivel nacional y el triunfo de la contrarrevolución en el estado de Chiapas.

En conclusión, la dinámica política y social en Chiapas era diferente a la del resto del país. Si bien es cierto que durante el porfiriato Chiapas participó en el proyecto modernizador, tanto los promotores como los beneficiarios del progreso fueron los hombres en el poder. Por eso en Chiapas

[7] 1960: 24.

[8] Guillén 1994b: 233-234.

[9] La convivencia de estos distintos grupos tuvo, evidentemente, sus bemoles. Para conocer los detalles de la rebelión Mapache véase Gordillo y Ortiz 1986, Guillén 1994b, Moscoso 1960. Para profundizar en el componente zapatista de la coalición Mapache véase García de León 1998.

> A diferencia de muchas partes de México, en particular los estados del norte, una élite capitalista y empresarial progresista consolidó su poder regional y lo usó para promover sus intereses. En Chiapas había poca necesidad de capitalistas progresistas que se rebelaran, hombres como Carranza en Coahuila, Obregón en Sonora o Abraham González en Chihuahua. En Chiapas hacían dinero y tenían el poder; sus carreras políticas y sus oportunidades en los negocios no se cerraron por las acciones de una oligarquía envejecida o una liga de capitalistas extranjeros. La revolución liberal de Madero, desde la perspectiva de Chiapas, era irrelevante y problemática.[10]

Fue hasta la llegada del ejército carrancista a Chiapas, después de la dictadura de Huerta y de la decena trágica, que los intereses locales chiapanecos se sintieron amenazados. Las medidas revolucionarias del general Jesús Agustín Castro, al lesionar los intereses y la sensibilidad chiapanecos, provocaron la rebelión de las élites locales en una guerrilla eficazmente lideareada por Tiburcio Fernández Ruiz.

[10] Benjamin 1995: 115.

II

EL CONFLICTO DE LAS DOS ESPADAS EN CHIAPAS: LA IGLESIA Y EL ESTADO 1902-1914

Primero, un poco de historia. En México, como en América Latina, el conflicto entre la Iglesia y el Estado se remonta a la independencia donde la primera jugó un papel importante en la emancipación de las colonias. Sin embargo, esto mismo marca indeleblemente su relación con los nuevos Estados: si "traicionó" a la metrópoli ¿por qué no traicionaría al nuevo Estado? En el fondo del problema estaba el Real Patronato del que la Iglesia se quería librar y que el nuevo Estado quería heredar. Los Estados latinoamericanos nacen junto con el conflicto de la separación de los reinos, la delimitación de los territorios del príncipe y de Dios.[1]

El siglo XIX mexicano estuvo marcado por este conflicto donde la Iglesia se inclinó hacia los conservadores que, en el fondo, no eran muy diferentes de los liberales. Después de la Guerra de Reforma, y durante el porfiriato, la mermada Iglesia Católica buscó nuevos derroteros en las ideas del Papa social León XIII plasmadas en *Rerum Novarum* (1893). El catolicismo social se desarrolla rápidamente entre 1890 y 1910, pasa por la implantación sindical en el medio obrero y campesino y desemboca en la creación en 1911 del Partido Católico Nacional.[2]

Estos triunfos son efímeros porque la revolución mexicana comienza entonces y rápidamente opone los militantes católicos al Estado revolucionario que desemboca en la guerra de los cristeros (1926-1929) prolongada por una guerrilla (1934-1938). El *modus vivendi,* concluido en 1929 entre Roma y México, tiene un paréntesis en la década de los treinta cuando comienza el "periodo revolucionario psicológico", según gritó Calles en Guadalajara, y en algunos estados de la república se ataca nuevamente a la Iglesia Católica. Habrá que esperar hasta 1940, con la declaración de fe católica de Ávila Camacho, el

[1] Meyer 2000: 4-6.
[2] Meyer 2000: 8.

movimiento sinarquista y el Partido Acción Nacional para empezar una nueva etapa de las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica en México.

¿Qué pasó en Chiapas?

Francisco Orozco y Jiménez, el obispo "Chamula"

1902 es el año de llegada de monseñor Francisco Orozco y Jiménez a la diócesis de Chiapas. Orozco y Jiménez nació en 1864 en Zamora, Michoacán y fue preconizado obispo de Chiapas por León XIII el 29 de mayo de 1902, pero su toma de posesión efectiva de la diócesis fue el 3 de diciembre. Es parte, al igual que el obispo de Yucatán Martín Tritschler y Córdoba,[3] de un grupo de obispos "modernizadores" al estilo del Papa social León XIII y de las ideas plasmadas en *Rerum Novarum* (1893). Orozco y Jiménez creó el Archivo Histórico Diocesano en 1903, apenas llegado a Chiapas. Además, organizó una red de guayines de tracción animal que corrían de Arriaga a Comitán y por todo San Cristóbal, instaló una planta de electricidad en San Cristóbal y otra en Comitán, y era accionista en ambas. Inventó un sistema de dínamo para subir agua a los tinacos, abrió una fábrica de órganos tubulares en San Cristóbal, compró la finca Santa Rosalía que sacó adelante y con ese dinero compró terrenos en San Cristóbal que revendió con ganancias que utilizó para fundar sus colegios en Tuxtla.[4]

Orozco y Jiménez fue también un obispo innovador en términos pastorales y de evangelización. El obispo reconstruyó o restauró templos y conventos en Tapachula, Zinacantán, Tuxtla, Comitán y San Cristóbal, ciudad donde instaló el seminario y una imprenta moderna con la que editó diversos periódicos católicos y un boletín eclesiástico. Fue el primer obispo de Chiapas en convocar a un sínodo diocesano. Orozco y Jiménez, con el fin de subsanar la escasez de sacerdotes en Chiapas, duplicó el número de agentes de pastoral al ofrecer a los jesuitas un santuario, traer a las Madres de la Providencia de Francia para enseñar la doctrina en Chamula, a las Hermanas de la Caridad y Concepcionistas para crear una casa de salud, a Padres Agustinos de Colombia para la Iglesia de

[3] Es muy interesante el paralelismo, durante los primeros años del siglo XX, de las Iglesias de Yucatán y Chiapas. Para el caso de Yucatán véase Savarino 1997.
[4] Aubry 1990: 68.

la Encarnación, a Maristas para el Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe, a las Hermanas de Santa Brígida y a otras de Gap en Francia para abrir colegios para niñas en Tuxtla, San Cristóbal, Comitán y Tapachula.[5] Para 1908 el obispo había logrado juntar 62 sacerdotes diocesanos y 35 seminaristas, sin contar a las hermanas y otros religiosos que atendían la educación en diversas zonas de la diócesis.

Desde su llegada, don Francisco Orozco y Jiménez fue un obispo cercano a los indígenas de la zona de Los Altos.[6] Durante su obispado surgió la figura de los "rezadores", líderes comunitarios indígenas que eran los intermediarios entre la Iglesia y las comunidades. Además "a Orozco y Jiménez se debe el rescate del instrumento lingüístico de un diccionario tzotzil" que será muy útil para que unos años más tarde, durante el obispado de Maximino Ruiz y Flores, el "padre Cristóbal Martínez terminara la traducción en este idioma del catecismo del P. Ripalda".[7] La cercanía de Francisco Orozco y Jiménez con los indígenas le valió para siempre el sobrenombre de "Chamula".

El dinamismo pastoral, evangélico, social y cultural del obispo "Chamula" fue amenazador para el equilibrio social existente en Chiapas. En efecto, Francisco Orozco y Jiménez fue acusado, en el ámbito local y nacional, de dirigir el movimiento san cristobalense durante el enfrentamiento de 1911. A raíz de este conflicto, fue trasladado a Guadalajara mediante una promoción a arzobispo. Ya en Guadalajara, Orozco y Jiménez jugó un papel protagónico en el conflicto nacional entre el Estado mexicano y la Iglesia Católica en la década de los veinte. Pero veamos con detalle su participación en el conflicto local chiapaneco desatado en 1911.

UNA POLÉMICA AÚN INCONCLUSA

En 1911, unos meses antes de que comenzaran las hostilidades entre Tuxtla y San Cristóbal con motivo de la sede de los poderes estatales, aparecen los primeros ataques al obispo Orozco y Jiménez en la prensa nacional por instigar el levantamiento de los indígenas.[8] Según hemos visto, el obispo era un personaje

[5] Aubry 1990: 68, Manguen y Montesinos 1981: 51.
[6] Moscoso 1972.
[7] Aubry 1990: 97.
[8] Aubry 1990: 67.

sobresaliente en San Cristóbal y es ésta la ciudad que peleaba el retorno de los poderes estatales a Tuxtla Gutiérrez; además, en la coalición sancristobalense se encontraba un contingente de indígenas tzotziles encabezado por Jacinto Pérez "Pajarito" un "rezador" del obispo Jiménez.[9] Entonces, haciendo una ecuación simplista, se atribuyeron al obispo y al "clero" la dirección del movimiento san cristobalense por su cercanía con los indígenas y la participación de éstos en la contienda. Pero no sólo fue la prensa liberal tuxtleca y nacional la que acusaba al obispo, ésta acusación se encuentra también en textos académicos importantes y en el imaginario popular,[10] por lo que se impone la pregunta: ¿qué papel jugó el obispo "chamula" en el levantamiento indígena de 1911 y en la lucha entre San Cristóbal y Tuxtla?

Uno de los acusadores más enérgicos del obispo fue Luis Espinosa, liberal tuxtleco protagonista del enfrentamiento de 1911. En su libro *Rastros de Sangre* (1912) reproduce dos documentos de Orozco y Jiménez que le sirven como prueba de la participación del obispo en la contienda. Vale la pena reproducirlos aquí también:

Carta del obispo Orozco y Jiménez al doctor Ponciano Burguete el 29 de junio de 1911.

> Al llegar aquí [SCLC] de regreso de mi visita del Salto del Agua, hace tres días, me he encontrado la situación de esta población envuelta en una excitación terrible, que puede compararse a una conflagración general que va tomando cada día mayor incremento, debido a la cuestión de la traslación de los poderes, que les preocupa, como móvil de todos sus actos, a grandes y pequeños, sin que se pueda de ninguna manera apagar. Como se trata del pueblo, a quien se ha comparado con una fiera, comprenderá que en semejantes casos no calen consejos ni amonestaciones ni nada. Por lo que estando yo preocupado como ministro de paz por todos estos antecedentes que pueden traer consecuencias funestas en una excitación tan general que impulsa los ánimos de todos a los extremos, he creído de mi deber hacerle presente a usted no sólo por lo que me interesa su bien particular, dada la grande estimación que le profeso, sino por el bien común de todo ese vecindario cuya suerte y bienestar me preocupa demasiado para que en conocimiento de los males que amenazan de aquí para allá, teniéndolo en cuenta, tomen las medidas que indique la prudencia tratando de poner a salvo sus personas y sus

[9] Para conocer los detalles de la revuelta de "Pajarito" véase Moscoso 1992.
[10] Gordillo 1986: 50-53, García de León 1998: 226-227, Aubry 1982: 45.

intereses. La situación deben ustedes conocerla en toda su realidad por las noticias y notificaciones que les han estado llegando.

En tal caso lo faculto a usted para que insinúe si lo cree conveniente estas medidas de prudencia a los demás vecinos, quienes verán en esto mi solicitud por su bien y por evitar males a esa ciudad que tanto amo, como es mi deber.

Soy de usted su afmo. Y viejo amigo. Rúbrica.[11]

Telegrama del obispo Orozco y Jiménez al párroco de Tuxtla, don Tomás Tornero, del 9 de julio de 1911.

Conviene tranquilice ánimos de esa ciudad. Gente mal intencionada encárgase propagar siniestras noticias y asegurar calumnias enteramente infundadas. Asegúrele también ánimos hostiles apaciguados. No habrá nada. Tranquilícense. Por mi parte haré cuanto pueda. Francisco Orozco y Jiménez.[12]

Luis Espinosa cree encontrar en estos dos documentos "contradicciones manifiestas", nunca dice cuales, y por eso afirma que el obispo ha sido uno de los principales promotores de la violencia "entre hermanos chiapanecos". Concluye diciendo: "El que tenga siquiera alguna noción de la ferocidad salvaje de los chamulas, comprenderá cuán grande es la responsabilidad que pesa sobre el obispo, por no haber cumplido con su sagrada misión de paz y concordia".[13] Esta conclusión se asemeja a la idea que expresa un general Mapache en 1920 acerca del papel que "debe" jugar la religión: "una religión que mantenga entre los trabajadores y el patrón aquellas relaciones mutuas de subordinación y de fidelidad de parte de aquellos y de protección y amparo de parte de éstos, todo lo cual es fruto de la caridad cristiana".[14] Es decir, mientras la religión o la Iglesia no constituyan una amenaza al orden social vigente en el estado no hay problema, pero cuando se afectan los intereses de la "familia chiapaneca" entonces hay que atacar al clero.

Como otras "pruebas" de que Orozco y Jiménez instigó a los indígenas a luchar contra los tuxtlecos se ofrecen unas medallas de la Virgen de Guadalupe que portaban varios indígenas y que habían sido bendecidas por el obispo, el

[11] Espinosa 1980: 54-55.
[12] Espinosa 1980: 55.
[13] Espinosa 1980: 55.
[14] Citado en García de León 1998: 354.

estandarte de la Virgen de Guadalupe que portaron en su marcha hacia Tuxtla, la cercana amistad que unía a "Pajarito" con don Francisco y el hospedaje que recibió en hogares que tenían un "conocido fervor religioso" (incluyendo la Finca Santa Rosalía, propiedad de Orozco y Jiménez). Creemos que estas no son pruebas concluyentes acerca de la responsabilidad del obispo en el levantamiento indígena.

Es importante, sin embargo, dejar claro que el fondo del problema no es si el obispo o el clero participaron o no en el enfrentamiento de 1911; como dijimos en el capítulo anterior, el fondo del asunto es la disputa entre las élites chiapanecas por los poderes estatales. Demos la palabra a José Casahonda.

> No estamos de acuerdo cuando Luis Espinosa sostiene que el movimiento gestado en San Cristóbal en 1911, obedeció a una maniobra maquiavélica urdida por el clero y por la clase conservadora de Chiapas. No. El levantamiento obedeció a un sentimiento colectivo insuperable y que estaba por encima de toda facción y de todo "ismo". Era la voluntad de un pueblo que se consideraba despojado de un atributo que le había pertenecido por más de tres siglos... Con o sin Orozco y Jiménez, el movimiento se hubiera llevado adelante. Por encima de cualquier consideración, el afán de revancha estaba prendido en todos y cada uno de los corazones.[15]

Por esta razón, y ante la falta de una investigación seria, nos quedamos con la conclusión de que la participación del obispo en el levantamiento indígena es aún confusa. Es una historia que está por escribirse.

IRAS SANTAS

Según vimos en el capítulo anterior el enfrentamiento entre Tuxtla y San Cristóbal no resultó en un cambio de sede de los poderes estatales. El final de la disputa "entre hermanos" consistió en una amnistía general (que no fue válida para Jacinto Pérez "Pajarito", asesinado dos años después). Sin embargo, quedó en el ambiente tuxtleco una actitud hostil a la Iglesia Católica y al obispo Orozco y Jiménez. Esta actitud se hizo explícita cuando el gobernador maderista Flavio Guillén pidió al obispo que celebrara su matrimonio religioso en la ciudad de

[15] 1974: 22.

Tuxtla Gutiérrez en octubre de 1912. Ante la posibilidad de que el obispo viajara a la capital del estado surgieron una serie de críticas publicadas tanto en diarios nacionales como locales que advertían la animadversión del "pueblo tuxtleco" hacia el obispo y se oponían a su visita.[16] A pesar de esto, Orozco y Jiménez aceptó viajar a Tuxtla a celebrar el matrimonio.

Sin embargo, una vez que el obispo aceptó, el gobernador Guillén prudentemente prefirió que la ceremonia se efectuara en Chiapa de Corzo, no en Tuxtla. Al final, la boda se celebró en Chiapa de Corzo, pero el incidente hirió al obispo quien, molesto porque "hoy en día las cosas han llegado a los inauditos extremos de rechazarme en la forma más escandalosa y ruidosa por medio de públicas manifestaciones", declaró "en estado de entredicho a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez por el término de un año desde esta fecha, esperando que antes de ese término Dios Ntro. Señor, Padre de bondad y misericordia, mueva los corazones al debido arrepentimiento".[17]

Este acontecimiento es importante por dos razones. La primera porque muestra el ambiente anticlerical que existía en torno del obispo Orozco y Jiménez. La segunda porque ofreció la oportunidad de que el obispo rompiera el silencio acerca de los acontecimientos de 1911 según lo muestra la siguiente:

Carta de Francisco Orozco y Jiménez, obispo de Chiapas, a Flavio Guillén, gobernador del estado, Chiapa de Corzo, 9 de octubre de 1912.

> En las actuales circunstancias, Señor Gobernador, me parecería un crimen de mi parte el silencio, y por esto me dirijo a usted por la presente, no como amigo, sino como la Suprema Autoridad del Estado. Y en tal virtud, hoy rompo el silencio que he querido guardar hasta la fecha acerca de ciertos arcanos que nadie los ha podido tener en cuenta y que hoy me veo obligado a revelar. Esto es, acerca de la verdadera causa del movimiento primordial de los indios que comenzó, en lo que nadie ha parado mientes, a raíz de la revolución de 1910 con diversos fines, y que muy bien supieron aprovechar posteriormente ciertas personas; movimiento alarmante en aquel entonces para diversas poblaciones que lo sintieron de cerca, y tomó bastante desarrollo por algunos meses; tiempo en que estuve yo ausente de la diócesis. Al regresar, comprendí yo, lo mismo que otras personas sensatas, que se trataba de fraguar un plan nada menos en que, dirigido por personas que ocupaban puestos públicos, pretendían envolverme a mí, en quien no veían con bue-

[16] Véase Guillén 1994a: 69.

[17] Citado en Guillén 1994a: 70-71. Para conocer los detalles de esta acción del obispo véase Espinosa 1912.

> nos ojos que les impartiera a los indios instrucción, cariño y benevolencia [...] Ya desarrollados los acontecimientos que lamentamos, puedo asegurar a usted que se me aisló enteramente de los indios, sin que pudiera yo conseguir siquiera ver a alguno de los principales que se designaban como jefes del movimiento armado, para darles un buen consejo y disuadirlos de pasos tan desacertados. Esta es la verdad y pura verdad de las cosas.[18]

Después del incidente causado por el matrimonio del gobernador, don Francisco Orozco y Jiménez partió a Michoacán donde recibió la noticia de su promoción a arzobispo de Guadalajara. Ahí enfrentó otro periodo difícil e importante en su vida como uno de los protagonistas del conflicto entre la Iglesia y el Estado a nivel nacional.

Después de que Orozco y Jiménez fue promovido al arzobispado de Guadalajara a finales de octubre de 1912, la silla episcopal chiapaneca se quedó vacía por más de un año, hasta finales de 1913, cuando fue preconizado el trigésimo segundo obispo de Chiapas: don Maximino Ruiz y Flores.

EL CARRANCISMO ANTICLERICAL EN CHIAPAS

El sucesor de Orozco y Jiménez en la diócesis de Chiapas, monseñor Maximino Ruiz y Flores, ocupó la silla episcopal chiapaneca a partir del 24 de octubre de 1913. Pero no duró siquiera un año en Chiapas: apenas se enteró de que llegaba el ejército carrancista a Chiapas, se exilió en Guatemala para después ir a la ciudad de México en 1919 y renunciar inmediatamente a su cargo de obispo de Chiapas. Renunció y comenzó su carrera en la jerarquía eclesiástica. Nunca estuvo en Chiapas por más de cinco meses durante su periodo episcopal.[19]

La División 21, comandada por el general Jesús Agustín Castro, llegó a Chiapas en octubre de 1914. En el capítulo anterior revisamos algunos aspectos del proyecto modernizador carrancista que afectaron los intereses de las élites chiapanecas, como la Ley de Obreros. También dijimos que otras medidas del general Castro, como las anticlericales, hirieron la sensibilidad del pueblo chiapaneco, según explica Prudencio Moscoso.

[18] Citado en Guillén 1994a: 69-70.
[19] Aubry 1990: 71-72.

Las medidas anticlericales carrancistas fueron varias. El 14 de diciembre de 1914 se expidió una ley mediante la cual "pasaban a formar parte del Estado, todos lo bienes muebles e inmuebles, así como los efectivos que poseyeran tanto el obispo como los sacerdotes del culto católico de la jurisdicción de este mismo estado". Esta disposición tenía como finalidad, según el gobierno emanado del constitucionalismo, "impedir que el obispo y sus subalternos emplearan sus bienes en seguir manteniendo la lucha contra los defensores de la legalidad".[20]

Además, se enviaron circulares que impedían la confesión y los rezos cotidianos y que restringían las misas a los domingos, se clausuraron conventos, se prohibió el uso del traje talar dentro y fuera de los templos y se retiraron las cruces que había en los tejados de algunas casas particulares. Finalmente, se dictaron órdenes verbales para que los sacerdotes abandonaran Chiapas en un plazo de 24 horas. Continúa el profesor Moscoso,

> por justicia quiero señalar que los sacerdotes de Chiapas continuaron a escondidas ejerciendo su ministerio sin temor de que se cumplieran las drásticas órdenes del gobierno estatal. Y muchos de ellos vivieron momentos inolvidables, pues en numerosas ocasiones estuvieron a punto de caer en poder de las fuerzas gobiernistas.[21]

Un tiempo después se hicieron menos drásticas las disposiciones anteriores. Con fecha 17 de junio de 1915 se facultó a los presidentes municipales para que "concedieran autorización a fin de que rezaran cuanto quisieran en las iglesias", debiendo hacer un inventario de los bienes de los templos, para ponerlos a disposición de la persona o personas que "tuvieran estrecha relación con la gente que reza".[22]

Pero quizá lo que más hirió la sensibilidad del pueblo de Chiapas fue el sustento que se empeñaron en dar los soldados de la División 21 al verbo "carrancear": "en todas partes el hurto a los templos predominó y si algunos, muy

[20] Moscoso 1960: 25. Cuando Moscoco Pastrana habla del "obispo" se refiere a Orozco y Jiménez quien todavía tenía bienes y otras posesiones en Chiapas, a pesar de que el obispo, para 1914, era Maximino Ruiz y Flores. Éste apenas logró realizar algunas visitas pastorales y a comenzar su trabajo en Chiapas antes de irse a Guatemala.

[21] Moscoso 1960: 27.

[22] Moscoso 1960: 27.

pocos, se salvaron de perder sus joyas fue debido a la oportunidad con que lograron retirar aquellos objetos".[23]

Después de la llegada de las tropas carrancistas, Chiapas estuvo sin obispo y con pocos sacerdotes. Fue hasta 1920 cuando llegó el nuevo obispo a Chiapas, don Gerardo Anaya y Diez de Bonilla, que se intentó recomenzar la labor eclesial en este estado.

[23] Moscoso 1960: 36.

III
CHIAPAS 1920-1938: UN ESTADO DÉBIL CONTRA LA IGLESIA AUSENTE

Este capítulo abarca los años 1920 a 1932, el siguiente lo hace de 1932 a 1938. El quinto y último está dedicado al Soconusco, por la atención especial que merece. Lo anterior responde a la división entre gobernadores "indulgentes" y "radicales" en sus medidas anticlericales. Por último, este capítulo y los siguientes están divididos por periodos gubernamentales. Esta división tiene una justificación histórica que se detalla a continuación.

Emilio Rabasa fue el último "hombre fuerte" en Chiapas. Después del "rabasismo" (1891-1911) no ha habido en Chiapas nadie que mantuviera el poder más allá de su periodo constitucional. No porque no hayan querido; de 1920 a 1940 la coyuntura política nacional, catalizador en última instancia de la situación política local, lo impidió. El asesinato de Carranza, la reelección de Obregón o la ruptura entre Calles y Cárdenas impidieron al gobernador saliente imponer a su sucesor. Como dice Casahonda Castillo "a partir de Rabasa [...] el gobernante en turno ha sido cacique durante su periodo constitucional. Nadie ha podido prolongar su hegemonía más allá del lapso legal".[1] El proyecto estatal, entonces, varía de acuerdo a la personalidad del cacique en turno. La inestabilidad de los gobernadores acentúa la debilidad institucional del estado de Chiapas generada por la falta de continuidad y por la ausencia de un proyecto hegemónico (cuadro 1, págs., 221-224).

Por otro lado, la Iglesia Católica en Chiapas era más una idea que una realidad. En el periodo de 1920 a 1938 la silla episcopal estuvo vacía mucho más de la mitad del tiempo (cuadro 2, pág., 225).[2] Pero no sólo la cabeza de la diócesis

[1] 1974: 20.

[2] A partir del cuadro se puede ver que en 97 años (de 1902, llegada de don Francisco Orozco y Jiménez a 1999, salida de don Samuel Ruiz García) Chiapas tuvo obispo durante 78 (80.4% del periodo). De estos años, 55 corresponden a los obispados de don Lucio Torreblanca y de

en Chiapas estaba ausente. "En 1925 las responsabilidades diocesanas se repartían en siete canongias platónicas (puesto que cuatro estaban vacantes), 44 parroquias también teóricas (18, casi todas indígenas, igualmente vacantes), siete cátedras en el seminario y 24 seminaristas".[3] Si a esta escasez aumentamos que a partir de 1928 comenzaron las leyes anticlericales que limitaban el número de sacerdotes, hasta la expulsión de todos ellos en 1934, queda clara la débil presencia de la Iglesia Católica en Chiapas durante el periodo.

Tenemos entonces que en Chiapas peleó un Estado débil contra una Iglesia ausente. Puestas las cosas de este modo, parece absurdo el conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chiapas. Como veremos en este segundo apartado, sin embargo, el conflicto no es absurdo si lo vemos a la luz del problema religioso a nivel nacional, por un lado, y en el contexto de la formación del PNR, por el otro.

El anticlericalismo indulgente 1920-1932

El anticlericalismo en Chiapas fue impuesto por la dinámica de la política nacional y, por tanto, no fue un proyecto de los gobernadores del estado (con la importante excepción de Carlos A. Vidal). Este anticlericalismo fue, por decir lo menos, indulgente. La causa de su imposición es el conflicto en el ámbito nacional entre el Estado mexicano y la Iglesia Católica: los gobernadores chiapanecos, por la necesidad de estar sintonizados y en buenos términos con el gobierno central, sumaban sus esfuerzos a los del gobierno mexicano. Las razones de la complacencia en las medidas anticlericales en Chiapas son, por un lado, que la Iglesia Católica en Chiapas no representaba una amenaza de ningún tipo; por otro lado, la relativa autonomía que el gobierno chiapaneco tuvo para emprender las medidas revolucionarias incluyendo las anticlericales.

don Samuel, así sacamos el tiempo real en que hubo obispo en Chiapas de 1920 a 1941 (para acoplar el tiempo al periodo episcopal de don Gerardo Anaya), este lapso se reduce a 12 de 21 años (57.1% del periodo). Y si vemos el tiempo en que hubo obispo, entre 1925 y 1938, tenemos que sólo hubo obispo durante cinco de un total de 13 años (38.4% del periodo).

[3] Aubry 1990: 74.

TRIUNFÓ LA CONTRARREVOLUCIÓN. TIBURCIO FERNÁNDEZ RUIZ, 1920-1924

Después de encabezar la rebelión Mapache en contra del carrancismo, y gracias a la coyuntura nacional creada a partir del asesinato de Carranza y al obregonismo convenenciero de los contrarrevolucionarios chiapanecos, Tiburcio Fernández Ruiz llega a la gubernatura de su estado en 1920. Las prioridades de su gobierno, sintonizadas con las de Álvaro Obregón en el ámbito nacional, eran la consolidación política y la reconstrucción económica de Chiapas. El anticlericalismo de Obregón era aquel del revolucionario: estaba en contra de los privilegios del clero; pero Obregón no tenía un problema personal contra la Iglesia, por eso durante su gobierno (1920-1924) no la atacó directamente. Por lo tanto, Tiburcio Fernández, como gobernador de Chiapas, no recibió ninguna presión en este sentido. Los intereses de ambos coincidían.

Sin embargo, terminada la amenaza carrancista a la soberanía y los intereses de la oligarquía chiapaneca, los distintos fines de cada uno de los dos caudillos marcaron indeleblemente sus medios para conseguirlos. La diferencia sustancial era que Obregón reconocía la importancia política de la organización de los agraristas y la clase obrera, con el fin de controlar la realización de las promesas de la revolución, mientras que Tiburcio Fernández se había levantado contra eso mismo.

> El programa de reconstrucción propuesto por Fernández Ruiz fue de corte rabasista y obregonista con el énfasis puesto en la construcción de caminos y escuelas [...] En cuanto a las reformas agraria y laboral, la reconstrucción Mapache fue justo eso: la reconstrucción o restauración del orden social porfirista en todo lo posible. El régimen de Fernández Ruiz acabó con la efectividad de la Ley de Obreros de 1914, que había abolido la servidumbre por deuda, retirándole los fondos a su inspección y a los mecanismos para hacerla cumplir. Y volvieron a ser normales la servidumbre, la esclavitud en las monterías, el enganche y las tiendas de raya, abusos que no habían desaparecido por completo en el campo chiapaneco.[4]

Si vemos la Constitución de 1921, promulgada durante el gobierno de Fernández Ruiz, nos queda claro que la cuestión anticlerical no era una de sus prioridades y que el caudillo chiapaneco nada tenía que ver con el sonorense. En

[4] Benjamin 1995: 174.

la constitución de Chiapas[5] de 1921 se plasman los diferentes contextos, arreglos y proyectos políticos del gobierno chiapaneco con respecto a los de la constitución de 1917. La constitución local

> asumirá una forma enteramente política a diferencia del contenido social que caracteriza a la Constitución de 1917 [...] La constitución enfoca su atención en la reorganización y funcionamiento de los poderes locales [...] La inclusión de las reformas agrarias y laborales [y religiosas] en un artículo al interior de un conjunto de 17 artículos sobre disposiciones generales es un claro indicador de la nula o escasa importancia que le concedía la oligarquía chiapaneca a las reformas sociales.[6]

Por otro lado, si vemos la Ley Agraria del Estado emitida por Fernández Ruiz en el mismo año de 1921 nos queda claro el carácter contrarrevolucionario del gobierno Mapache en Chiapas. De acuerdo con María Eugenia Reyes Ramos, el espíritu de esta ley estaba lejos de afectar los privilegios de los terratenientes chiapanecos, por el contrario, se establecieron mecanismos para proteger a esta clase:

> se fijó la extensión máxima de la propiedad privada en 8000 hectáreas [...] A los terratenientes afectados por la emisión de esta Ley se otorgó el derecho a elegir el terreno que desearan conservar, limitando así el acceso de los campesinos a tierras de buena calidad. Asimismo se dio a los propietarios la posibilidad de fraccionar sus terrenos y ponerlos a la venta.[7]

Si a esta Ley sumamos el Reglamento Agrario expedido por el presidente Álvaro Obregón en 1922, que establecía que no quedaban comprendidas en la dotación de ejidos las plantaciones de café, cacao, vainilla y otros similares, tenemos que los grandes latifundistas chiapanecos habían recibido una buena vacuna contra cualquier intento de reparto agrario durante esos años.[8]

Veamos a la Iglesia Católica. En 1914 el entonces recién nombrado obispo de Chiapas (1913), monseñor Maximino Ruiz y Flores no esperó a que los

[5] Es interesante notar los apellidos de los miembros de la Legislatura XXVIII que aprobaron la constitución: Grajales, Corzo, Cal y Mayor, Ruiz, Coutiño. Varios de los nombres de la "familia chiapaneca" (cuadro 9, págs., 232-234).

[6] Ruiz Abreu 1994: 195-196.

[7] 1992: 48.

[8] Reyes Ramos 1992: 50.

carrancistas lo corrieran: se fue a Guatemala antes de que llegaran. Luego Carranza lo invitó a regresar a México y el obispo volvió, pero ya no a Chiapas sino a la ciudad de México. Su sucesor fue el obispo Gerardo Anaya y Diez de Bonilla quien llegó a Chiapas en 1920, luego de seis años de ausencia episcopal en Chiapas (cuadro 2, pág., 225). Durante el gobierno de Fernández Ruiz, el obispo Anaya pudo hacer su trabajo sin problemas. De hecho, cuando en 1920 se instauró el gobierno Mapache y llegó el obispo Gerardo Anaya, don Mariano Nicolás Ruiz, un Mapache miembro de la "familia chiapaneca", se mostraba contento por el triunfo sobre los carrancistas pero

> el único aspecto de esa revolución que francamente molestaba a don Mariano es el jacobinismo exacerbado que llevó a los carrancistas a robarse las reliquias de los templos y a ofender al clero. Pide en consecuencia, y dado el triunfo militar y político de los honrados cultivadores y ganaderos, la eternización por ley del sistema histórico que hasta ahora ha dado tan buenos resultados y que ha pasado airoso la prueba de cuatro siglos: "una religión que mantenga entre los trabajadores y el patrón aquellas relaciones mutuas de subordinación y de fidelidad de parte de aquellos y de protección y amparo de parte de éstos, todo lo cual es fruto de la caridad cristiana".[9]

Esto nos muestra el sentimiento del gobierno Mapache hacia la religión y la Iglesia católicas. También nos indica el papel que generalmente jugaba dicha Iglesia en el estado: estaba lejos de ser una amenaza y más bien servía de legitimación al régimen social, político, económico y cultural vigente en Chiapas. El régimen vigente, después del periodo armado de la revolución mexicana, seguía siendo más cercano a Centroamérica que al resto de México.

Sin embargo, la semilla revolucionaria sembrada por el carrancismo en Chiapas no fue estéril: diversos grupos se levantaron contra la reconstrucción Mapache. La rebelión delahuertista de diciembre de 1923 constituyó la oportunidad ideal para que los opositores al régimen de Fernández Ruiz se unieran para derrocarlo. Victórico Grajales, del que habremos de oír más adelante, encabezó la rebelión. Grajales, antiguo carrancista y aliado político de Carlos A. Vidal, fue cuidadoso al afirmar que su movimiento, sedicioso en lo local, era leal al gobierno de Obregón. Según Benjamin (1995), la rebelión recibió adhesiones de diversos grupos independientes de Comitán, Jiquipilas, Cintalapa, Pichucalco y de un

[9] García de León 1998: 354.

cuerpo voluntario del Soconusco. Además, se sumó Alberto Pineda, único delahuertista en la coalición anti-Mapache, quien a principios de 1924 invadió Chiapas y tomó San Cristóbal de Las Casas. Ante el embate, Fernández Ruiz trasladó su gobierno a Tapachula, cuartel general de la zona federal bajo el mando del general Donato Bravo Izquierdo, donde perdió el poder real. Entonces, el general Bravo Izquierdo negoció una tregua con el coronel Grajales (obregonista) y enfiló las baterías contra Alberto Pineda. Una vez despejada la amenaza delahuertista se llamó a elecciones en 1924.[10]

El gobierno del líder Mapache Tiburcio Fernández Ruiz significó, en lo político, el triunfo de la contrarrevolución en Chiapas; en lo social: un retroceso a la etapa anterior a la llegada de los carrancistas; en su relación con la Iglesia, colaboración con la institución que legitimaba el orden vigente en el estado.

EL SOCIALISMO GOBIERNA EN CHIAPAS. CARLOS A. VIDAL, 1925-1928

Después de las elecciones de 1924 Chiapas tenía dos congresos y dos gobernadores. El nuevo presidente de la república, Plutarco Elías Calles, disolvió los poderes locales y decidió en favor de Carlos A. Vidal. Desde 1920 éste había hecho una alianza con Ricardo A. Paniagua, el presidente del Partido Socialista Chiapaneco (PSCH). La alianza era buena para las dos partes: Vidal consiguió una base de apoyo político necesaria para impulsar sus ambiciones políticas, Paniagua consiguió un protector poderoso (Vidal era jefe de la División General de Personal de la Secretaría de Guerra en el gobierno de Álvaro Obregón) para el PSCH y al mismo tiempo proyectarlo a nivel estatal (pues estaba muy localizado en el Soconusco).[11] Tanto por sus inclinaciones personales como por sus nexos con el PSCH Vidal era el candidato opositor al proyecto de Tiburcio Fernández representado por el candidato Luis Ramírez Corzo.

> El triunfo político vidalista en 1925 dependió de dos ventajas interrelacionadas. Primero, la oposición en Chiapas había organizado una base política de apoyo popular. Los sindicatos laborales, los clubes socialistas y los comités agrarios, pro-

[10] Benjamin 1995: 183-185.
[11] Benjamin 1995: 177.

> porcionaron votos y "legitimidad revolucionaria" a Vidal [...] Segundo, Vidal tenía el respaldo político del régimen de Calles.[12]

Carlos A. Vidal pretendía modernizar el sistema social y la economía mediante un Estado activo y poderoso sin buscar una transformación radical. El vidalismo era reformista y moderado, durante su gobierno se aprobaron algunas leyes obreras (cuadro 9, págs., 232-234) e inició un programa de redistribución de la tierra; también impulsó la construcción de escuelas y de caminos.[13]

Con Vidal comienza el conflicto entre el Estado y la Iglesia en Chiapas. El inicio de las hostilidades callistas hacia la Iglesia Católica en 1925, con el intento de cisma al crear la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM), enmarcaron las acciones del recién designado gobernador.

> Contemporáneo y partícipe del anticlericalismo de la época, expresión del conflicto de ámbitos de competencia entre el Estado y la Iglesia, en un periodo de fortalecimiento de las instituciones estatales, Vidal acometería la labor de reglamentar el ejercicio de los cultos religiosos, prohibió a los sacerdotes extranjeros ejercer su ministerio dentro de los límites estatales además de legislar para limitar el número de curas en la entidad.[14]

Con Vidal la campaña anticlerical comienza a establecerse en las leyes del estado (cuadro 9, págs., 232-234) y los grupos católicos lo recibieron preocupados pero desafiantes, como lo muestra la editorial del semanario católico *El Despertador,* el 12 de septiembre de 1925:

> Los últimos días de la religión. Ya estamos en los últimos días de la religión. Muy pronto la religión pasará a ser una de esas antiguallas perniciosas que han retardado al hombre en su tendencia al progreso. El socialismo acabará con la religión

[12] Benjamin 1995: 186. Casahonda Castillo cuenta una anécdota que vale la pena tener en mente como un elemento más para comprender la decisión de Calles por Vidal: "En Tapachula se encontraba el general Calles, con su carácter de secretario de gobernación, y el general Fernández Ruiz. El primero se hospedaba en el hotel Imperial y el segundo en el Palacio. Calles mandó llamar a Tiburcio, haciendo valer su jerarquía. Y a ese llamado Tiburcio respondió en forma antipolítica que revelaba una vieja y profunda antipatía: —Dígale al general Calles que la misma distancia hay del lugar en que me encuentro al lugar en que se encuentra él" (1974: 73).

[13] Benjamin 1990: 231-236.

[14] Ruiz Abreu 1994: 202.

> para terminar con las desigualdades. Así hablan los pedantes, que con un barniz de ciencia se creen haber ya examinado hasta los más recónditos secretos de la naturaleza humana [...] El socialismo tiene como uno de sus fines principales la destrucción de la religión ¿lo conseguirá?[15]

En 1925 se reglamentan los bautizos y matrimonios en Chiapas, en junio se encarcela a los curas de Tonalá, de Chiapa y Ocozocuautla y, en septiembre y se expulsa al padre Agapito Martínez por ser español. Pronto fueron liberados y a la Iglesia se la dejó tranquila. Vidal, después de todo, era un anticlerical condescendiente. De hecho, su anticlericalismo "tibio" y sus ligas con la CROM lo distanciaron de Tomás Garrido Canabal, caudillo tabasqueño, entonces senador de la república.[16] En 1926 Garrido incluso demandó la renuncia de Vidal a quien, en un telegrama al diputado Alcides Caparroso desde Nuevo Orleáns el 31 de octubre de 1926, consideraba un falso socialista.[17]

Vidal fue un anticlerical condescendiente y su proyecto socialista no pudo llevarse a cabo. "A Vidal se le recuerda más por lo que pudo haber sido que por lo que fue", dice Casahonda. La concreción del programa vidalista fue impedida por una nueva coyuntura nacional: la reelección de Álvaro Obregón. En el otoño de 1927, a escasos dos años de su toma de posesión, Vidal pidió licencia como gobernador para apoyar a Francisco Serrano en su lucha contra la reelección de Obregón. La rebelión fue acabada antes de empezar y Vidal, Serrano y otros 12 opositores fueron asesinados en Huitzilac, Morelos, el 3 de octubre de 1927. Al día siguiente fueron asesinados en Chiapas Luis Vidal, hermano de Carlos y gobernador provisional de Chiapas, Ricardo Paniagua y otros funcionarios del gobierno estatal. Con ellos murió también el vidalismo en Chiapas.

Con la muerte de Vidal y la reelección de Obregón las antiguas alianzas volvieron a funcionar: Tiburcio Fernández Ruiz, después de ser senador en la capital de la república, regresó a Chiapas pero ahora como líder del Gran Partido Obregonista de Chiapas. Parecía inminente el regreso de los Mapaches al gobierno de Chiapas, pero una nueva coyuntura política determinó el rumbo

[15] *El Despertador,* 12 de septiembre de 1925, núm., 250.

[16] Benjamin 1995: 200.

[17] Archivo General de la Nación, Fondo Tomás Garrido Canabal, caja 133, exp., 4. En adelante AGN-TGC.

del estado: el asesinato de Obregón. Muerto Obregón, la antigua antipatía entre Calles y Tiburcio Fernández (véase nota 12, pág., 56) ayudó a que Raymundo Enríquez, vidalista, llegara a la gubernatura de Chiapas.

UN GOBERNADOR "AGRARISTA", RAYMUNDO ENRÍQUEZ, 1928-1932

En 1928 hubo elecciones en Chiapas. Después de ellas este estado tenía tres gobernadores. Plutarco Elías Calles eligió a Raymundo Enríquez, un político con antecedentes agraristas y socialistas, pero leal al Jefe Máximo, cuya tarea era llevar a cabo en Chiapas el plan de Calles a nivel nacional: la desmovilización agraria y obrera mediante la incorporación de estos movimientos al estado vía el naciente Partido Revolucionario.[18] Para lograr este objetivo se necesitaba un clima de estabilidad y, consecuentemente, Calles pidió, mediante Ortiz Rubio, que las comisiones agrarias de los estados frenaran los repartos. Sin embargo, Raymundo Enríquez pasó a la historia como el primer gobernador agrarista de Chiapas:

> El gobernador que inicia sistemáticamente, ya no simbólicamente, la reforma agraria es el Ing. Raymundo E. Enríquez. Enríquez era un convencido de la bondad del ejido, de acuerdo con las ideas que adquirió en la Escuela Nacional de Agricultura, Chapingo, en dónde realizó sus estudios en pleno fermento revolucionario. Don Raymundo obró con franqueza y sinceridad, sin plegarse más que a su propia convicción. De acuerdo con la estadística este go bernante ejecutó 113 mandamientos con una superficie de 161,889 hectáreas.[19]

Sin embargo, "pese al esfuerzo de reforma agraria emprendido por Enríquez, no ocurrió transformación masiva en el campo. Los finqueros organizaron ejércitos privados para combatir a los agraristas e intimidar a los habitantes de las comunidades".[20] La razón era que el reparto agrario de Enríquez tenía una motivación política: responder a las demandas de mano

[18] Zebadúa 1999: 158.
[19] Casahonda 1974: 103.
[20] Benjamin 1995: 203.

de obra de los terratenientes del Soconusco. María Eugenia Reyes Ramos ha mostrado que de los 19 municipios en que se repartieron tierras 12 se encuentran en la región del Soconusco y principalmente en la región de la sierra (mapa 1, pág., 239).

El Soconusco, con sus fincas cafetaleras y de productos de exportación, siempre demandó una gran cantidad de mano de obra. El "enganche" de indígenas de Los Altos y del departamento de Mariscal cubrió parte de esa necesidad; después, con el reparto agrario en las montañas de la zona se creó, primero, una reserva de mano de obra y, segundo, un cinturón de protección contra nuevos repartos.

> Con base en estos antecedentes y por los lugares en que se localizan los primeros repartos de tierra en el estado, podemos afirmar que el objetivo fundamental de estos repartos fue el de abastecer de mano de obra a las fincas de la región fijando a los nuevos ejidatarios en la zona del Soconusco o en las aledañas como la región de la sierra.[21]

Raymundo E. Enríquez fue el primer gobernador de Chiapas desde 1900 que cumplió su periodo de gobierno. "Durante el enriquismo destacan los conflictos de poder a nivel local [...] también los problemas de justicia, guerra, política social y la todavía irresuelta y conflictiva cuestión religiosa".[22] En efecto, si bien es cierto que Carlos A. Vidal comienza las hostilidades con la Iglesia Católica, su animadversión era una convicción personal: se derivaba de su "deber ser" revolucionario.

Aunque el ingeniero Raymundo Enríquez no compartía esa convicción personal su anticlericalismo fue más fuerte. ¿Por qué? En primer lugar, porque el proyecto vidalista quedó trunco. En segundo, y esto es más importante, porque a pesar de que la Cristiada comenzó durante el gobierno de Vidal (1926) fue a Raymundo Enríquez a quien tocó enfrentar las presiones anticlericales del gobierno nacional, en particular de Plutarco Elías Calles.

Veamos con detalle las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Chiapas durante su gobierno.

[21] Reyes Ramos 1992: 52.
[22] Ruiz Abreu 1994: 203.

DON GERARDO ANAYA, BREVE BIOGRAFÍA DE UN OBISPO SINGULAR

Gerardo Anaya fue obispo de Chiapas de 1920 a 1940; tuvo una vida azarosa: fue deportado, de distintos lugares, un total de seis veces. Nació en 1881 en Tepexpan, Estado de México. En 1915 fue deportado junto con otros profesores del Seminario de México. En 1920 es nombrado obispo de Chiapas y en 1924 publica una carta pastoral común con los obispos de Oaxaca y México sobre Educación y Libertades de la Iglesia, lo que le valió estar "en la mira" de los revolucionaros mexicanos. En 1925, el obispo Gerardo Anaya, con la finalidad de fortalecer la religión en su diócesis, invitó a unos párrocos para que fundaran en sus respectivas parroquias la "Unión Popular", que concentraba todas las organizaciones católicas.

Además, no obstante la difícil situación en que se hallaba la Iglesia Católica en el estado con la llegada de Carlos A. Vidal al poder, realizó una visita pastoral a la región de la costa chiapaneca.

A raíz de esta visita, y con base en la ley vidalista que reglamentaba la administración y celebración de los sacramentos, fue enjuiciado por desobediencia civil y al año siguiente arrestado en forma violenta por órdenes del entonces presidente Plutarco Elías Calles.[23] Pronto regresa a Chiapas, pero en 1926 el obispo Anaya es arrestado nuevamente y se le deporta por segunda ocasión del estado. Debido a las gestiones del Padre Pascual Díaz alcanzó su libertad para exiliarse en San Antonio, Texas, donde con otros 35 obispos mexicanos, firma una carta colegial en la que se pide una "cruzada" por la libertad religiosa. En enero de 1929 vuelve a Chiapas y entre 1932 y 1934 es arraigado en la curia diocesana de San Cristóbal, tiempo que aprovecha para compilar tres tomos del Archivo Histórico Diocesano y, por tanto, comenzar su restauración.[24]

[23] Andrade 1998: 204.

[24] Aubry 1990: 73. El Archivo Histórico Diocesano había sido prácticamente abandonado desde 1914 cuando los carrancistas llegaron a Chiapas. Cuenta Dolores Aramoni que "En 1914 los carrancistas, formando cordilleras aventaban los manuscritos por las ventanas hacia la calle. Éstos al caer de los pisos superiores, se laceraron, se desencuadernaron y quedaron expuestos a la intemperie. Se envolvieron tacos en papel sellado del siglo XVII y chorizos en pergaminos". Archivo Histórico Diocesano, *Boletín 1*, San Cristóbal de Las Casas, 1981.

En 1934, de nuevo el obispo fue desterrado a México, esta vez por Grajales. Tres años más tarde, se le permitió regresar a su diócesis, su permanencia fue fugaz, con lujo de violencia y a los pocos días de su arribo a San Cristóbal de Las Casas fue obligado a salir del estado. Se refugió en la capital del país donde permaneció hasta 1939, año en que el obispo conmemoró, en la antigua Ciudad Real, el cuarto centenario de la fundación de la diócesis de Chiapas. Finalmente, el Papa Pío XII lo nombró obispo de San Luis Potosí en 1941.[25] Gerardo Anaya, aunque estuvo poco tiempo presente en su diócesis, fue un obispo productivo. Durante su obispado se fundó la Acción Católica de Chiapas, fomentó el culto guadalupano; expidió edictos, cartas pastorales, circulares, decretos, y en septiembre de 1924 restableció el *Boletín Eclesiástico* de la diócesis, suspendido en 1914.

> Fui con el doctor C. a visitar al obispo de Chiapas [Greene escribe en 1938]. Me habían dicho que el gobierno lo consideraba como uno de los obispos mexicanos más astutos y peligrosos [...] No sé bien qué esperaba encontrar; algún eclesiástico regordete, de barbilla azul, o mirada penetrante y boca cautelosa; pero con toda seguridad no esperaba encontrarme con este anciano sencillo y bondadoso que vivía con la máxima simplicidad en un ambiente de piadosa fealdad. Parecía un cura de aldea y demostró una especie de embarazo humilde y desconcertado cuando me arrodillé.[26]

La historia del obispo Anaya es muy conflictiva. No obstante, este hecho podría ocultar otro no menos verdadero: en general la Iglesia Católica en Chiapas siguió funcionando sin mayores obstáculos en el periodo que abarca este capítulo (1920-1932), incluso durante los años más duros de la Cristiada en el centro de México (1926-1929). El obispo Anaya llamó la atención del gobierno federal y, por esa razón, su historia es tan accidentada. Sin embargo, la Iglesia en Chiapas, hasta la segunda mitad del siglo XX, no había sido nunca una amenaza al orden político y social imperante en el estado. Al contrario, en muchos casos jugó un papel importante en la legitimación de dicho orden. Cuando había algún obispo que se salía un poco de la norma, un obispo "problemático" como don Francisco Orozco y Jiménez, se causaba un revuelo desmesurado.

[25] Andrade 1998, Aubry 1990.
[26] Greene 1996: 111.

La Cristiada en Chiapas, una procesión de circulares oficiales

Después de los embates de 1925, llevados a cabo por Carlos Vidal, el conflicto nacional entre la Iglesia Católica y el Estado se vivió en Chiapas como una procesión de circulares que salían desde la Secretaría de Gobernación y llegaban a todos los presidentes municipales del estado vía la Secretaría de Gobierno local. De este modo, en 1926, a raíz de que la Iglesia había anunciado la suspensión de cultos el 31 de julio, el secretario de gobierno de Chiapas turnó la siguiente circular a los presidentes municipales:

> [...] tan luego como tengan noticia de que los sacerdotes católicos traten de abandonar los templos, prevengan a los mismos sacerdotes les hagan entrega de ellos mediante riguroso inventario y bajo su más estricta responsabilidad. Dichas autoridades a su vez entregarán los templos a los diez vecinos de que habla la fracción undécima del art. 130 [...][27]

Después de esta indicación, se turnan circulares recordando que se debe hacer un riguroso inventario de los templos;[28] avisando que en aquellos templos donde se suspendieron los cultos los sacerdotes no podrán volver a ejercer su ministerio;[29] y así, circulares y circulares especificando los procedimientos que imponía el conflicto que ocurría en el centro de la república.

Lo mismo sucedió cuando, en 1929, se llegó a los "arreglos" entre el Estado y la Iglesia Católica. Así, el secretario de gobierno envía la circular número 63 a los presidentes municipales el 29 de junio de 1929:

> Habiéndose resuelto Clero Católico Romano reanudar próximamente servicios culto con sujeción leyes vigentes [...] encarézcole atender instrucciones siguientes: JUNTAS VECINALES ENCARGADAS ADMINISTRACIÓN TEMPLOS, deberán entregarlos previo inventario a Sacerdotes Mexicanos por nacimiento proponga a ese gobierno autoridad eclesiástica correspondiente [...][30]

[27] Circular 16, 28 de julio de 1926, Archivo Histórico del Estado de Chiapas, Impresos, tomo, XVI, en adelante AHECH y el ramo en donde se encuentra el documento citado.
[28] Circular núm., 17, 29 de julio de 1926. AHECH-Impresos, tomo XVI.
[29] Circular núm., 18, 2 de agosto de 1926. AHECH-Impresos, tomo XVI.
[30] AHECH-Impresos, tomo XVI. Mayúsculas en el original.

Después de esta indicación vienen todas las aclaraciones acerca de cómo se debía hacer el proceso burocrático de la entrega de templos de acuerdo con las disposiciones del artículo 130.[31]

Entre 1926 y 1929 la procesión de circulares oficiales, y las medidas desigualmente implantadas por los presidentes municipales, provocaron no la ira sino las dudas de los ciudadanos. Los habitantes de Chiapa de Corzo se preguntaban, por ejemplo, si la junta vecinal encargada del templo podía usar el dinero que habían encontrado para organizar la fiesta del pueblo.[32] Mientras tanto, en casas particulares, e incluso en varios de los templos del estado, los sacerdotes seguían celebrando misa. De hecho, más que el gobierno local fue el propio presidente Calles quien más activo estuvo en contra de la Iglesia Católica en Chiapas. Entre 1926 y 1929, haciendo uso de sus facultades como presidente de la república, destinó a servicios públicos (escuelas, campos de prácticas agrícolas, talleres, instituciones de beneficiencia) el exconvento de Chamula y Cuxtitali, los terrenos anexos al templo de Yajalón, la casa cural anexa al templo de Tuxtla y el antiguo templo de San Agustín de San Cristóbal.[33] Esta práctica la continuaría Pascual Ortiz Rubio y Abelardo R. Rodríguez.[34]

La Cristiada en Chiapas no sólo fue poco más que el intercambio de circulares y leyes sin aplicación: también constituyó un magnífico escenario para el oportunismo político. El 8 de febrero de 1928 se publicó un decreto del gobernador provisional Amador Coutiño, quien buscaba fortalecer sus lazos con Calles, y por ende sus oportunidades políticas, que limitaba a 25 los ministros religiosos en el estado.[35] Esta ley no se aplicó nunca, pero lo que sí hizo Coutiño fue clausurar los conventos de San Cristóbal de Las Casas y de Tuxtla Gutiérrez, además de cerrar un hospital de caridad y un orfanatorio porque eran atendidos por frailes y monjas; en lo que la gente de San Cristóbal llamó "atentado" murieron dos enfermos del hospital.[36]

[31] Circulares núm., 64, 72, 78, 83. De los días 15 de julio, 13 de agosto, 6 y 21 de septiembre de 1929 respectivamente. AHECH-Impresos, tomo XVI.

[32] Carta de A. Escobar al Presidente Municipal, 14 de abril de 1928. AHECH-Impresos, tomo XVII.

[33] *Periódico Oficial del Estado de Chiapas,* 1926-1929.

[34] *Periódico Oficial del Estado de Chiapas,* 1929-1935.

[35] *Periódico Oficial del Estado de Chiapas,* tomo XLV, núm., 6.

[36] *El Chiapaneco Emigrado,* núm., 1, 23 de agosto de 1928.

Este acto fue suficiente para que sacaran al gobernador Coutiño sus "trapitos" católicos. El día 29 de julio de 1928 apareció en *Excélsior* una nota que "acusaba" al licenciado Amador Coutiño de haber sido testigo en el matrimonio religioso del doctor Rodolfo Navarro. Además, el 23 de agosto del mismo año, el obispo de Huajuapan mandó una carta al licenciado Coutiño con una dedicatoria que dice: "A mi buen amigo el excelentísimo señor Lic. Amador Coutiño, Caballero de la Orden de los Caballeros de Colón en Puebla".[37] Este episodio acompañó largo rato al licenciado Coutiño en su carrera política en Chiapas.

Otro oportunista fue Tiburcio Fernández Ruiz. Durante 1928, ya de regreso en Chiapas,

> Tiburcio Fernández Ruiz reorganizó a los partidarios de Obregón, recorrió la costa reunificando partidos y grupos y logró incluso concertar una alianza con algunos socialistas y con el general Rafael Cal y Mayor. En marzo, su Gran Partido Obregonista realizó una aparatosa convención. Allí [...] se definieron entonces como un partido de "las clases laborantes y propietarias"; es más, y para estar a tono con las nuevas exigencias del caudillismo revolucionario, se declararon enemigos del clero católico y ferozmente antichinos.[38]

La situación posterior a los "arreglos" de 1929 en Chiapas

En febrero de 1929 el gobierno chiapaneco hizo un censo de templos y sacerdotes en el estado con el objetivo de entregar los templos una vez concluidos los "arreglos" a nivel nacional. Durante febrero y marzo los sacerdotes enviaron sus datos al gobierno.[39] El 12 de julio de 1929 el obispo Gerardo Anaya envió al gobernador del estado una relación de los sacerdotes católicos en Chiapas y sus templos: un total de 30 sacerdotes.[40] Recordemos que la ley de 1928 marcaba como máximo 25 ministros de cualquier culto religioso. Había 30 católicos. Esto nos da una idea de la indulgencia de la "campaña anticlerical" en Chiapas durante ese periodo.

[37] *El Chiapaneco Emigrado,* núm., 1, 23 de agosto de 1928.
[38] Benjamin 1998: 389.
[39] AHECH-Asuntos Religiosos.
[40] AHECH-Asuntos Religiosos.

Ahora bien, un mes después de la carta del obispo Anaya, de 28 de agosto de 1929, se publica el Decreto 66 mediante el cual la legislatura local decreta:

> 1º El número máximo de ministros de cualesquiera culto religioso, establecido o que se establezca, en el Estado de Chiapas no excederá de 1 por cada 40,000 habitantes, con base en el censo de 1921 [equivalente a 11 ministros].
> 2º La jurisdicción de cada ministro deberá señalarse por la autoridad eclesiástica del culto que el mismo profese, la secretaría general de gobierno debe ser notificada por dicha autoridad señalando además el lugar de residencia del mismo".[41]

Frente a este hecho, la primera plana del periódico *La Vanguardia* (Órgano del Comité del Estado del PNR) anunció a ocho columnas: "Sólo habrá once curas en el estado". Sin embargo, menos de un mes después aparece la siguiente noticia en el mismo diario: "En San Cristóbal de Las Casas hay 16 curas. De fuente que nos merece entero crédito hemos sido informados que en la vecina ciudad de San Cristóbal Las Casas, radican alrededor de 16 curas que se dicen estar bajo las órdenes del sacerdote Pacífico González."[42]

Estas medidas anticlericales en Chiapas eran más una fachada "revolucionaria" que un proyecto del gobierno local; respondían más a la presión del gobierno nacional, que seguía enviando circulares, que a la convicción personal o al proyecto político de Raymundo Enríquez. La lucha frontal contra la Iglesia no tenía sentido: Chiapas no era Michoacán, Guanajuato o Jalisco donde la Iglesia Católica ejercía una influencia, y tenía una presencia importante. Nadie en Chiapas quería perseguir a la Iglesia; incluso el gobernador Raymundo Enríquez, a la muerte de su madre, se acogió a la Iglesia Católica:

> Fueron solemnes los funerales a los restos mortales de la Sra. Carmen C. Vda. De Enríquez. El Cura párroco de la Ciudad de Corzo, como un acto de cortesía y por los merecimientos de la extinta desaparecida, ofreció el Templo Principal para velar a los restos, habiéndose levantado la capilla ardiente en la primera escalinata del alba mayor. El señor cura González llevó a cabo varios actos religiosos que en tales casos ordena el culto católico, apostólico y romano. La iglesia, durante toda la noche, estuvo pletórica de fieles creyentes, contribuyendo a rendir los honores

[41] *Periódico Oficial del Estado de Chiapas,* tomo XLVI, núm., 35.
[42] *La Vanguardia,* 14 de septiembre de 1929.

> póstumos a la extinta Sra. Vda. De Enríquez [...] A las 8 horas del día 21 se celebró una Misa de Réquiem [...] habiendo asistido a ese acto numerosa concurrencia.[43]

Otras pruebas de la indulgencia anticlerical: A finales de 1929 se otorgó permiso al Culto Espirita para establecerse en Tuxtla Gutiérrez y abrir un templo evangélico en Cajcam, distrito de Comitán.[44] En mayo de 1931, pasando por encima de todas las leyes anticlericales del estado, el obispo Anaya organizó una magna fiesta por la coronación de la Virgen de Guadalupe el 12 de mayo en la catedral de San Cristóbal de Las Casas. La noticia del periódico dice que "durante dos años se juntaron fondos, se hicieron celebraciones y procesiones para esta fiesta a la que de todas partes del Estado acudieron en peregrinación a postrarse a los pies de nuestra Reina".[45]

Quizá a raíz de estas celebraciones, que ostensiblemente negaban la aplicación de las leyes anticlericales en Chiapas, el gobernador Raymundo Enríquez declaró que su gobierno sería "inexorable porque se cumpla la reglamentación de cultos".[46] En la misma edición del periódico aparece un telegrama de Adalberto Tejeda, caudillo veracruzano, en el que felicita a Enríquez por la medida "desfanatizadora y progresista". Recordemos que la ley que "inexorablemente" aplicaría el gobierno de Enríquez data de 1929. Él hace la declaración dos años después. No queda duda de que el anticlericalismo de Enríquez era, por decir lo menos, indulgente.

"La Segunda", el PNR y las reacciones en Chiapas

Sin embargo, a partir del congreso de la Liga Anticlerical Revolucionaria de México, en abril de 1931, los "arreglos" de 1929 comenzaron a volverse obsoletos. En Veracruz, Adalberto Tejeda impulsa una ley que limita el número de sacerdotes en el estado a uno por cada 100 000 habitantes; en Veracruz estallan bombas en algunas iglesias. En Jalisco se impulsa una nueva ley anticlerical, al

[43] *La Vanguardia,* 24 de agosto de 1930.
[44] AHECH-Asuntos Religiosos.
[45] *La Virgen de Guadalupe. Órgano del Comité Organizador de la Coronación,* 31 de mayo de 1931.
[46] *La Vanguardia,* 20 de septiembre de 1931.

igual que en Colima y Campeche. En enero de 1932, monseñor Francisco Orozco y Jiménez, antiguo obispo de Chiapas, es expulsado de México; en octubre el delegado apostólico Ruiz y Flores es también expulsado. Durante 1932 todos los estados de la república votan leyes anticlericales. Se gestaba "La Segunda" que no fue ni con mucho como la primera Cristiada. "La Segunda" prendió hasta después de 1934, como una reacción a la educación socialista, pero ya para principios de 1936 el mismo Cárdenas declaraba que su gobierno no cometería los errores religiosos de sus predecesores. Una de las razones de la debilidad de la "Segunda" fue que la Iglesia Católica no dudó un solo instante en condenar a los rebeldes. Además, los escasos 7 500 alzados, en el clímax de la revuelta, nunca llegaron a tener la organización, número ni recursos de los primeros cristeros.[47]

La rebelión cristera no "prendió" por segunda ocasión en el centro de México y mucho menos en el sureste. Sin embargo, los embates del gobierno federal en contra de la Iglesia Católica sí llegaron a Chiapas y fueron mucho más fuertes que meras circulares. ¿Por qué ahora tenía más impacto la presión federal para combatir a la Iglesia? ¿Qué le daba fuerza a las circulares que antes no eran acatadas? En 1929 se había creado el Partido Nacional Revolucionario y había llegado "el tiempo de las instituciones" a la política mexicana. Pero las instituciones necesitaban de la ayuda de los caudillos para consolidarse y en el sureste se encontraba el caudillo anticlerical por antonomasia: Tomás Garrido Canabal.

En 1931 comienza una fuerte presión por parte del "líder máximo del sureste", para exportar desde su estado a su "zona de influencia" sus medidas anticlericales. En carta al ingeniero Raymundo Enríquez, el 10 de septiembre, explícitamente recomienda "una fuerte campaña de desfanatización en el estado para que las personas que quieran atacar al gobernador no puedan".[48] Garrido se refería a los "revolucionarios" que se plegaban a la campaña anticlerical nacional.

La presión de Garrido era, sin lugar a dudas, más fuerte que la de las circulares de la Secretaría de Gobernación. Sin embargo, la respuesta de Enríquez demuestra no sólo su poca adhesión a la campaña anticlerical sino su baja po-

[47] Meyer 1997: 1: 353-376.
[48] AGN-TGC, caja 27, exp., 18.

pularidad en Chiapas: "[...] debido a expulsión de curas y cumplimiento de ley de cultos federal y del estado, nos atacan como traidores y se trata de desprestigiar mi administración. Aún así, en Chiapas ya se reglamentaron los cultos".[49] Enríquez podía resistirse pero la presión anticlerical se veía venir cada vez más fuerte. Como veremos en el siguiente capítulo, esta posibilidad de resistencia a la presión "revolucionaria" que dictaba medidas anticlericales se redujo notablemente para el sucesor de Raymundo Enríquez.

También en septiembre de 1931 se turna a los presidentes municipales de Chiapas la siguiente circular emitida en la Secretaría de Gobernación:

> Por informes recibidos en esta secretaría [de gobernación] se tiene conocimiento de que en diversos lugares de la República ejercen su ministerio mayor número de sacerdotes que el señalado por el Decreto que al efecto ha expedido la Legislatura del Estado, de acuerdo con las facultades que le concede el párrafo 7º del art. 130 [...] así como también que en algunos lugares del país ejercen su ministerio sacerdotes de otras nacionalidades [...] En esta virtud, suplico a usted se sirva dictar a las autoridades municipales de esa entidad a su merecido cargo, a efecto que de una manera enérgica se vigile a dichos sacerdotes, impidiéndoles el ejercicio de su ministerio si no están autorizados para ello [...] y, para los extranjeros, se servirá usted dar a conocer a esta secretaría los nombres de los mismos.[50]

La presión anticlerical rindió frutos en Chiapas a finales de 1931 con un nuevo decreto que limitaba el número de ministros religiosos a uno por cada 60 000 habitantes, equivalente a nueve ministros. El decreto fue publicado el 5 de enero de 1932 en el Periódico Oficial del Estado (tomo XLIX, núm., 1). *La Vanguardia* publicó el 17 de enero los pormenores del decreto:

> El Clero tiene que desaparecer por la acción conjunta de los revolucionarios. Nuevo decreto de la Legislatura del Estado [...] Se reduce el número de curas a 1 por cada 60,000 habitantes; se pide que se "registre" qué sacerdote va a oficiar en qué parroquia, se piden dos fotos para expedir una credencial de autorización, se impone una multa al sacerdote que oficie en otro lugar, o que se haga ayudar de otro sacerdote no autorizado en el lugar; se impone una multa a los funcionarios municipales donde ocurra una irregularidad.

[49] Raymundo Enríquez a Tomás Garrido, 22 de septiembre de 1931, AGN-TGC, caja 26, exp., 18.
[50] AHECH-Impresos, circular núm., 38, 25 de septiembre de 1938.

Este nuevo decreto anticlerical fue, nuevamente, una fachada "revolucionaria" de Enríquez; además, el pueblo chiapaneco, incluida la mayoría de los presidentes municipales, seguía refractario a las campañas anticlericales y, en realidad, no las acababa de comprender. Por ejemplo, el presidente municipal de Amatenango de la Frontera en una carta al secretario de gobierno, del 7 de junio de 1932, le pregunta: "varias señoras han estado consecutivamente verificando rezos, por lo que de manera atenta lo comunico a usted suplicándole si a bien lo estima conveniente indicarme si está prohibido o no".[51] En general, en todas las zonas del estado hubo muchos problemas acerca de la interpretación del decreto de 1932. Cuestiones como si se puede rezar fuera del templo, o solo dentro de él, si el sacerdote esta enfermo y otro lo sustituye, etcétera.[52]

El mismo Raymundo Enríquez tenía dudas acerca de cómo aplicar el decreto. El gobernador turnó al Secretario de Gobernación en la capital de la república todas las dudas que recibió de los presidentes municipales del estado acerca de aceptar o no la construcción de nuevos templos, las misas en domicilios privados y cosas por el estilo. El Secretario de Gobernación contestó: "sería un contrasentido que, mientras por una parte se esta tratando de reducir a sus justos límites el alcance de tales servicios [religiosos] por la otra se autorizara la apertura de nuevos establecimientos".[53]

A pesar de la nueva embestida federal en contra de la Iglesia Católica en 1931, de las presiones de Garrido Canabal y del nuevo decreto limitando el número de ministros religiosos en Chiapas, el gobernador ingeniero Raymundo Enríquez mantuvo su anticlericalismo indulgente. Pero esto no iba a durar mucho tiempo. El 15 de mayo de 1932 *La Vanguardia* anunció en primera plana que el coronel Victórico R. Grajales era el candidato del PNR a la gubernatura del estado; acompañaba a esa edición un manifiesto del candidato al pueblo de Chiapas:

> Conciudadanos: La gratitud al pueblo chiapaneco y al PNR, que se fijaron en mi modesta persona, es inmensa [...] Ocuparán preferentemente mi atención: la difusión de la instrucción pública, dentro de los moldes emanados de la Revolu-

[51] AGECH-Asuntos Religiosos (Archivo General del Estado de Chiapas, en adelante AGECH, a continuación el ramo en donde se encuentra el documento).
[52] AGECH-Asuntos Religiosos.
[53] *La Vanguardia,* 14 de febrero de 1932.

> ción, pues *siendo la liberación de las conciencias, una de las conquistas más preciadas de la civilización contemporánea, no omitiré esfuerzo para conseguir la desanalfabetización y desfanatización del pueblo,* la eficaz aplicación de las leyes agrarias [...] Victórico R. Grajales.[54]

Desde ese día Grajales anunció su campaña desfanatizadora. Un detalle nos adelanta la magnitud del cambio por venir en esta materia. Durante todo el gobierno de Enríquez en la esquina superior derecha del diario oficial *La Vanguardia* se leía la siguiente frase: "Los crímenes de los latifundistas harán que la labor agraria se intensifique". Una vez que Grajales fue designado candidato del PNR dicha frase fue cambiada por: "La humanidad no llegará a su perfeccionamiento mientras no caiga la última piedra de la última iglesia sobre el último cura". No por coincidencia, esta misma frase aparecía en la esquina derecha del diario *Redención:* órgano oficial del "Diablo" Tomás Garrido Canabal. Esto es materia del siguiente capítulo.

En conclusión, el conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chiapas de 1920 a 1932 fue impuesto por las prioridades del gobierno nacional: no estaba dentro del proyecto de los gobernadores chiapanecos. Con la excepción de Carlos A. Vidal quien tenía una convicción anticlerical personal, ni Tiburcio Fernández Ruiz ni Raymundo E. Enríquez eran enemigos personales o políticos de la Iglesia. Pero hay una diferencia importante: durante el gobierno Mapache de Fernández Ruiz el enfrentamiento contra la Iglesia no era una prioridad para el gobierno federal; en cambio, durante el gobierno de Enríquez ocurre la Cristiada en el Bajío y se gesta "La Segunda" en la misma región.

¿Por qué no "prendieron" la presión anticlerical ni la respuesta popular en Chiapas como en el Bajío? En primer lugar, porque la Iglesia en Chiapas no era una fuente de problemas para el gobierno del estado, no sólo porque su presencia era muy escasa sino también porque no significaba una amenaza al orden social y político vigente. Chiapas no era Guanajuato o Jalisco o Michoacán. En segundo lugar, la presión anticlerical no tenía otras "correas de transmisión" que las circulares oficiales. Chiapas gozaba de un grado de autonomía relativamente alto derivado del triunfo de la contrarrevolución Mapache. Dado que en Chiapas la Iglesia no era una amenaza y que no había modo de hacer que la presión anticlerical se llevara a la práctica, las leyes anticlericales que se promul-

[54] Cursivas del autor.

garon en Chiapas durante el periodo mencionado o fueron mal aplicadas o una fachada que necesitaban los gobiernos del estado para quedar bien con los caudillos nacionales.

En los años posteriores a 1931, la Iglesia en Chiapas no cambió su naturaleza: no se convirtió en una amenaza de la noche a la mañana. Sin embargo, sí había ocurrido un cambio en el otro factor que impidió la práctica de las medidas anticlericales: el PNR, creado en 1929, comenzó a funcionar como la "correa de transmisión" perfecta; incluso para imponer a un estado fronterizo una lucha que, en muchos sentidos, le era ajena.

IV
EL COMPROMISO ANTICLERICAL
1932-1938

Este capítulo comprende todo el periodo gubernamental del coronel Victórico R. Grajales (1932-1936) y los primeros dos años del de Efraín Gutiérrez. A Grajales sucedió lo mismo que a los tres gobernadores anteriores de Chiapas: no pudo ejercer el poder más allá del periodo legal de su gubernatura. También por la misma razón: no fue la voluntad personal sino la coyuntura nacional la que impidió, en última instancia, el surgimiento del caudillismo de Grajales. En su caso fue la ruptura entre Cárdenas y Calles la que impidió la permanencia de las ideas grajalistas (callistas) para dar paso a las gutierristas (cardenistas).

Mientras que de 1920 a 1932 la característica fundamental del anticlericalismo en Chiapas fue la indulgencia, de 1932 a 1936 éste se distingue por su radicalidad. ¿Por qué? Las circunstancias en que se dio la designación de Grajales lo comprometieron mucho más que a los anteriores. Más importante: Grajales fue el primer gobernador de Chiapas propuesto por el PNR lo que le impone varios proyectos, entre ellos la desfanatización de su estado. El Jefe Máximo del Sureste, Tomás Garrido Canabal, se encargará de hacer cumplir las promesas hechas por Grajales como candidato del PNR.

Entre el favor de Calles y la sombra de Garrido Canabal. Victórico R. Grajales 1932-1936.

La llegada al poder de un "verdadero revolucionario"

Al acercarse el final de su periodo gubernamental, el ingeniero Raymundo E. Enríquez fue a Cuernavaca a visitar al Jefe Máximo de la Revolución para discutir el asunto de su sucesión. Calles palomeó, de una lista de siete "suspirantes",

a Victórico Grajales quien se encontraba en los últimos lugares.[1] Según Casahonda, Calles prefirió a Grajales —que en la lista de Enríquez estaba después de algunos antiguos Mapaches como Fausto Ruiz Córdoba—, por haber militado en las filas carrancistas en 1914 y en las antidelahuertistas en 1923.[2] De este modo, Victórico Grajales se convirtió en el primer candidato para gobernador de Chiapas del recién creado PNR. No era algo menor: Grajales se presentó sin competencia a las elecciones de 1932 y fue "abrumadoramente" elegido gobernador.

Esta designación comprometió al coronel Victórico R. Grajales con el proyecto revolucionario del Jefe Máximo. Según consta en una carta de Tomás Garrido Canabal al diputado Ángel Castillo Lanz, de Campeche, el compromiso con "el Jefe" por parte de Grajales fue explícito:

> Mi distinguido y buen amigo:
> Estoy recibiendo correspondencia de los Estados de Sonora y Chiapas por la que me informo de la enérgica actitud con que los Gobernantes de esas Entidades han emprendido su labor revolucionaria enfrentándose especialmente a los obstáculos que el fanatismo y el alcoholismo oponen a la realización de los nobles anhelos de nuestro programa de reivindicaciones [...]
>
> *Chiapas no se ha hecho esperar en su promesa de actividad revolucionaria, hecha al Jefe; realiza ya una labor tan radical y tan decidida que bien merece que le demos el estímulo de nuestra cooperación* y quiero asegurar que de mi parte pondré todos mis esfuerzos para sumar mi acción a la de ese Gobernante que no se arredra frente a las

[1] Casahonda 1974: 112.

[2] Casahonda 1974: 74. Thomas Benjamin (1995: 206) cuenta una historia distinta. Según él: "los enriquistas conservadores, encabezados por el mapache disidente Fausto Ruiz, junto con los antiguos carrancistas César Lara y Benigno Cal y Mayor, propusieron al diputado estatal Victórico Grajales un finquero acomodado y antiguo coronel carrancista de Chiapa de Corzo, alguien sin ligas con el movimiento agrariolaboral. En 1923 se había sublevado contra Fernández Ruiz y después había apoyado la candidatura de Carlos Vidal. Por estas razones, Grajales era un político bien conocido y respetado por el 'elemento revolucionario', los políticos, en todo Chiapas". Sin embargo, dado el antimapachismo de Calles manifiesto desde 1925 (véase capítulo 3), que Benjamin aduce "razones personales" del rompimiento entre Fausto Ruiz y los Mapaches sin mayor explicación (Benjamin 1990: 264) y que "la faz política del estado de Chiapas cambió inmediatamente cuando Grajales asumió el gobierno en 1932" (Benjamin 1990: 264) creemos difícil pensar que, según Benjamin, Grajales "fue el elegido de Raymundo Enríquez, originario como él de Chiapa de Corzo". Por lo tanto, nos quedamos con la explicación de Casahonda.

México Social y Político

EL MAGAZINE DEL SURESTE.

DIRECTOR PROF. ANDRES CARAVEO SUAREZ

Como. y porqué llegó al Gobierno el Coronel Victórico R. Grajales.-La hora de la verdad Política en Chiapas.

10 de Diciembre de 1932.

> amenazas de la reacción, ni claudica ANTE LAS INSINUACIONES CARIÑOSAS DEL HOGAR, inconsciente de nuestra responsabilidad... T. G. C.[3]

Como se desprende de la carta anterior, Grajales se comprometió a realizar toda una "labor revolucionaria" en Chiapas. Pero estaba en una posición privilegiada: por su pasado carrancista y antidelahuertista pasaba por revolucionario legítimo para Calles; por su calidad de finquero de Chiapa de Corzo y miembro indiscutible de la oligarquía chiapaneca no era visto con malos ojos por esta última. Al oligarca Grajales había muchas cosas que no convenían de una "labor revolucionaria". Por esta razón, en muchos sentidos el "proyecto modernizador" de Grajales no fue más que eso: un proyecto. Con una importante excepción: la campaña anticlerical y desfanatizadora.

EL PROYECTO MODERNIZADOR DEL CORONEL GRAJALES

Al llegar a la gubernatura de Chiapas, el coronel Victórico Grajales tenía ya la agenda determinada: caminos, educación socialista-racionalista, antialcoholismo, desfanatización, indígenas. Solamente el primero de los rubros anteriores es independiente de todos los demás y casi podríamos decir el único que es producto de una convicción cien por ciento individual. Los demás forman parte del compromiso adquirido con Calles. En el discurso de Grajales al rendir protesta ante el congreso local leemos:

> [...] La acción administrativa pugnará porque el esfuerzo que han venido desarrollando tanto el gobierno federal como el del estado en pro de la instrucción pública sea aprovechada debidamente, no sólo para lograr la elevación cultural de nuestras clases campesinas y obreras sino también para *extirpar radicalmente el fanatismo.* También recibirá mi primera atención lo referente a vías de comunicación [...][4]

Veamos, brevemente, los aspectos más relevantes de cada uno de los siguientes puntos del proyecto modernizador de Grajales: caminos, educación,

[3] 22 de mayo de 1934, AGN-TGC, caja 24, exp., 11. Cursivas del autor, mayúsculas en el original.
[4] *La Vanguardia,* 1 de diciembre de 1932. Cursivas del autor.

antialcoholismo, indígenas. Veremos más detalladamente el problema agrario y la campaña desfanatizadora.

Caminos

Grajales se dedicó desde el primer día de su gobierno a construir la carretera Tuxtla-Arriaga con el objetivo de unir al Soconusco con el resto de Chiapas (a Arriaga llega el Ferrocarril Panamericano que comunica toda la región costera). Grajales estaba convencido de la necesidad de comunicar a todo el estado, tanto por razones políticas como económicas. Él fue el primero en construir una carretera moderna, no otro camino para carretas, lo que le valió para pasar a la historia chiapaneca como uno de los "gobernadores constructores de caminos".[5]

Educación

En Chiapas, bajo la influencia tabasqueña, se trató de implantar en el estado la educación racionalista basada en las ideas de Ferrer Guardia y que tenía como objetivo luchar contra el fanatismo y otorgar a los niños una mejor idea de sus "obligaciones sociales". Sin embargo, durante el gobierno de Grajales no se llevó a cabo algo más que la discusión del modelo por seguir; en marzo de 1933 comenzó la discusión sobre el tipo de educación que se quería implantar: "Necesariamente será una ideología colectivista la que domine el pensamiento filosófico de nuestra futura escuela. ¿Será esta del tipo racionalista puro, estilo de la fundada por el mártir español Ferrer Guardia, o tipo escuela de trabajo, como quiere Pinkevich?".[6]

En agosto de 1934 se aprobó en la legislatura local que la educación en Chiapas sería laica y socialista.[7] En septiembre de 1934, se formó el "Programa Ideológico de las Escuelas de Chiapas" elaborado por el profesor Ángel M. Corzo, secretario de educación de Grajales. Este confuso y largo programa, que nunca se desarrolló, dice entre otras cosas, lo siguiente:

[5] Casahonda 1974: 86.
[6] *La Vanguardia,* 1 de diciembre de 1932.
[7] *Liberación,* 19 de agosto de 1934.

> [...] III. En consecuencia, por cuanto a la filosofía que la escuela sustente será: a) socialista; b) antirreligiosa. Por cuanto a su forma: a) De acción, fundada en el trabajo; b) autoeducativa; c) coeducativa; d) afirmativa [...] XVI. Para cristalizar estos postulados es indispensable que la enseñanza se funde bajo los siguientes principios: a) igualdad social; b) socialización de los alumnos; c) socialización de la tierra; [...] j) desfanatización; k) cooperativismo [...][8]

La educación socialista fue criticada en todo el país. En enero de 1935, el diario *Liberación* publicó un editorial diciendo que a la escuela socialista no se le debía criticar, "como lo hacen los grandes diarios de la nación que son dominados por el clero [...] sino que se le debe apoyar sin perderse en discursos y congresos (como en la capital) sino más bien poniéndola en práctica como en Chiapas".[9] En Chiapas, la Iglesia Católica también se opuso a la educación socialista.[10] Después de todo, la educación socialista no era nada más un caballo de Troya contra la Iglesia Católica sino también, y quizá principalmente, otra "correa de transmisión" del Estado mexicano para tener presencia hasta en el último rincón del país. Durante su viaje a Chiapas en 1938, Graham Greene, de paso por Yajalón, observó: "Allí todos eran católicos [...] salvo el maestro de escuela [...] Como todos los maestros de escuela de ahora, era un político".[11]

Antialcoholismo

El antialcoholismo era otra de las tareas revolucionarias que Grajales se había comprometido a emprender. Al igual que la educación racionalista, en labor antialcohólica el Tabasco de Garrido Canabal era el modelo por seguir. En Chiapas, los blancos principales de esta campaña fueron las zonas indígenas. En abril de 1935 se publicó el decreto

> Un paso más hacia el estado seco que prohíbe, terminante y enérgicamente, que se venda aguardiente en los centros de población indígena, imponiendo sanciones y fuertes multas a los que violen esta ley [...] Lo que viene a probar que el

[8] *Liberación,* 16 de septiembre de 1934.
[9] 13 de enero de 1935.
[10] *Liberación,* 14 de abril de 1935.
[11] Greene 1996: 182.

> Gobierno de Chiapas tiene exacta conciencia de que el medio mejor para imprimir un paso evolutivo a la masa obrera y campesina, es arrancarla de las garras del clero y del vicio...[12]

A principios de 1936 se intensificó la campaña contra el alcoholismo en las zonas indígenas;[13] sin embargo, cuando se llegaba a aplicar la ley nunca faltaron la fabricación y el comercio clandestinos.

Indígenas

Hacia el final de su gobierno, presionado por Cárdenas, Grajales comienza la atención de los indígenas de manera sistemática. En abril de 1934 el gobernador, a través del Decreto 155, creó el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, dependiente del Ejecutivo del estado. El objetivo de la creación de dicho Departamento era integrar a los indígenas a "la obra común y solidaria, incorporándolos por el idioma y la cultura, a la civilización y a la verdadera nacionalidad, dándoles conciencia de sus derechos civiles y políticos".[14] Acorde con los planteamientos corporativistas del cardenismo, la ley reglamentaria del Departamento estableció como su función prioritaria la organización obrera y campesina.

Dos años después de la creación del Departamento, Erasto Urbina, con el apoyo del general Cárdenas, organizó el Sindicato de Trabajadores Indígenas, el cual tuvo relación directa con el Departamento. El sindicato, desde sus inicios, se convirtió en un sistema de "enganchamiento legalizado", se encargó de reclutar indígenas de los Altos para trabajar en las fincas cafetaleras. Por otro lado, la creación del sindicato significó para el proyecto cardenista dar los primeros pasos de la corporativización del estado.[15] Fue el gobierno de Efraín Gutiérrez quien centró más su atención en los indígenas.

[12] *Liberación,* 14 de abril de 1935.
[13] *Liberación,* 19 de enero de 1936.
[14] Reyes 1992: 55.
[15] Reyes 1992: 57.

El problema de la tierra

Mención aparte merece el "agrarismo" de Grajales. Se ha afirmado que el coronel llegó a Chiapas a detener el reparto agrario que tanto dinamismo alcanzó con su predecesor Raymundo Enríquez.[16] Esta apreciación es cierta, aunque hay que matizarla recordando que el reparto agrario del ingeniero Enríquez fue de orientación política más que social, según explicamos en el capítulo anterior. María Eugenia Reyes Ramos la ha especificado:

> El 30 de enero de 1935 el gobernador [Grajales] publicó el Decreto 43, a través del cual estableció la Ley que fija la extensión máxima de la propiedad rural en el estado y establece el fraccionamiento de las tierras excedentes. Esta nueva Ley contiene algunas diferencias, pero no de fondo, respecto a la Ley Agraria de 1921 [creada por el líder Mapache Tiburcio Fernández] El límite máximo de extensión de la propiedad se fija con base en el tipo de tierra con que se cuente, aspecto que no se contempló en la ley anterior. Sin embargo, estas precisiones no significaron en realidad un límite para la concentración de tierras, ya que la misma Ley establecía que se podía ser dueño de una extensión mayor a la fijada siempre que se comprobara que dicha extensión se ocupaba con "sembraduras de caña, plantaciones de café o plátano, ganado vacuno, caballar o lanar [...]" Dicha ley no estableció cual era el límite para ser dueño de una "extensión mayor a la fijada" [...]
>
> Al mismo tiempo, siguiendo los lineamientos de las leyes y decretos anteriores, se estableció que el propietario podría fraccionar y vender sus tierras excedentes [...] Asimismo, se mantuvo como política agraria fundamental la indemnización como mecanismo de expropiación a los terratenientes.[17]

El mismo coronel Victórico Grajales era finquero de Chiapa de Corzo. Hay que recordar lo que dice Casahonda:

> Con posterioridad a 1920 todos nuestros gobernantes han sido descendientes de alguna de esas familias feudales y todos ellos, con una o dos excepciones, lo primero que han hecho una vez en el poder, es adquirir una finca o incrementar la heredada, manifestando objetivamente en esa forma su vieja estirpe de hacendados.[18]

[16] Ruiz Abreu 1994: 207, García de León 1998: 402, Benjamin 1995: 208.
[17] Reyes 1993: 54.
[18] Casahonda 1974: 97.

El "respeto" por parte de los revolucionarios mexicanos a los intereses de la oligarquía chiapaneca fue un triunfo de la contrarrevolución Mapache. Si a esto sumamos el llamado de Calles a frenar los repartos tenemos que, en el rubro de la tierra, era prácticamente imposible que Grajales cumpliera la promesa de llevar a cabo una labor revolucionaria. Pero veamos con detalle aquél rubro donde Grajales se distinguió por su radicalidad revolucionaria: la desfanatización.

ANTICLERICALISMO Y DESFANATIZACIÓN EN CHIAPAS

Sin duda alguna, la campaña de desfanatización fue el punto en donde Grajales pudo cumplir más radicalmente su compromiso revolucionario. Fue en este rubro donde obtuvo el reconocimiento nacional por la "labor revolucionaria" que había prometido. Chiapas, junto con Veracruz, Sonora, Tabasco y Colima, fue de los estados anticlericales de la década de los treinta. Al fin Chiapas era reconocido dentro del selecto grupo de "Estados revolucionarios" que eran puestos como ejemplo por los legisladores callistas.[19]

El gobierno de Victórico Grajales fue anticlerical y desfanatizador. La primera característica la comparte con los gobiernos de Carlos A. Vidal y Raymundo Enríquez en tanto que los tres crearon leyes para limitar el número de ministros religiosos en el estado, es decir, atacar a la Iglesia en tanto institución (con la importante diferencia de que Victórico la llevó hasta sus últimas consecuencias). Pero ni Vidal ni Enríquez llevaron a cabo una campaña de desfanatización, es decir, un intento por "liberar las conciencias", una "guerra por el alma" como dice Graham Greene. Veamos separadamente estas dos caras de una misma moneda.

Anticlericalismo

Los cuatro años del periodo gubernamental de Grajales son de una alta densidad de leyes anticlericales (cuadro 1, págs., 221-224). La primera ley limita a cuatro el número de ministros de cualquier culto religioso. Es interesante notar que de esos cuatro ministros autorizados oficialmente en Chiapas uno era evan-

[19] Véase Diario de Debates del Congreso de la Unión, sesión del 24 de octubre de 1934.

gélico, uno era de la ICAM y los dos restantes eran de la Iglesia Católica.[20] De este modo, el gobernador podía declarar en su primer informe de gobierno:

> Y estimando de importancia hablaros en primer término de lo que se ha hecho en cuanto a creencias, me permito manifestaros que la labor de la iglesia arraigada en las conciencias, llegó a atrofiar, por decirlo así, el espíritu del hombre hasta que la revolución vino a librar del fanatismo al pueblo mexicano, y secundado ese pensamiento liberal que campea en nuestra carta magna, inició el Ejecutivo a mi cargo la reforma del artículo 1 del decreto número 91 de diciembre de 1931, estatuyendo que solamente podrán consentirse en el estado cuatro sacerdotes de culto religioso, designándose las zonas para sus oficios de misticismo.[21]

Si bien es cierto que en general las medidas anticlericales en Chiapas no fueron seguidas de un levantamiento popular masivo, se sabe que a raíz del decreto que limitó a cuatro el número de sacerdotes hubo enfrentamientos en Villa Las Rosas y Simojovel, en donde incluso hubo dos muertos.[22]

1934 fue el año en que se dio el punto más alto del conflicto entre la Iglesia y el estado en Chiapas. Comienza con el decreto que dice:

> Considerando: que el número de ministros de los cultos debe estar en relación con el número de creyentes.
> Considerando: que los habitantes del estado de Chiapas, en su inmensa mayoría, no comulgan con las creencias religiosas,
> Resulta excesivo el número 4 del 10 de febrero de 1933.
> Art. 1 En el estado de Chiapas sólo podrá haber un ministro de cualquier culto religioso.[23]

Después de limitar a uno el número de ministros religiosos siguió una medida bizarra que suprimió los nombres de santos de los toponímicos.[24] El siguiente paso fue el cierre de todas las iglesias del estado en septiembre.[25] La medida final fue la publicación de la Ley de Prevención Social que obligó a salir

[20] AHECH, circular núm., 7, de Victórico Grajales a los presidentes municipales, 23 de febrero de 1933.
[21] *La Vanguardia,* 5 de noviembre de 1933.
[22] *La Vanguardia,* 19 de marzo de 1933.
[23] *Periódico Oficial del Estado de Chiapas,* 14 de febrero de 1934, tomo LI, núm., 7.
[24] *La Vanguardia,* 18 de marzo de 1934.
[25] *Liberación,* 2 de septiembre de 1934.

del estado a todos los sacerdotes. El 21 de octubre de 1934 *Liberación* publicó a ocho columnas:

> "El obispo y todos los curas salieron de Chiapas". A mediados de la semana pasada, el Obispo Anaya y todos los curas que radicaban en la ciudad de Las Casas, tomaron aviones y salieron despavoridos hacia la capital de la República y otros estados. Nada más satisfactorio para la familia revolucionaria de Chiapas, el que los cuervos de coronilla hayan emprendido el vuelo. La partida de los nefastos y execrables parásitos de la sociedad, se debió a ver publicada la Ley de Prevención Social, la cual en el inciso IV de su artículo 2º señala a los sacerdotes como vagos y hombres de mal vivir [junto con las prostitutas] a quienes se les aplicarán las sanciones respectivas como nocivos a la sociedad. Sabemos de buena fuente que aún quedan en Las Casas dos o tres curas escabullendo la acción de la justicia, pero, estamos seguros, no tardarán en levar anclas y abandonar el territorio chiapaneco.

Esta medida valió a Victórico Grajales un voto de confianza en la sesión del Congreso de la Unión del 24 de octubre de 1934. Ahí se equiparó la labor revolucionaria del gobierno chiapaneco con aquella del gobierno tabasqueño (comandado por Garrido Canabal), del gobierno sonorense de Rodolfo Elías Calles y del colimense de Salvador Saucedo, "los únicos que han tenido el valor suficiente y la conciencia revolucionaria definida para expulsar de sus entidades a todos los hombres de sotana y bonete".[26] Todo un honor para don Victórico quien en su segundo informe podía decir:

> [...] Bien es sabido que en la República el obstáculo para el progreso ha sido siempre el clero, y en los tiempos actuales de inquebrantable campaña desfanatizante que se realiza en el país, Chiapas ha sido objeto de un voto de confianza y de solidaridad revolucionaria por parte del Bloque Revolucionario de la H. Cámara de Diputados de la Unión, colocándolo entre los estados que se han distinguido en esta labor de desfanatización.[27]

Para hacer cumplir la Ley de Prevención Social se creó el Comité de Salud Pública, una medida totalitaria pues concedió "acción popular para denunciar ante el mismo las infracciones a la Ley de Cultos y Ley de Prevención Social, así

[26] *Diario de Debates,* 24 de octubre de 1934.
[27] *Liberación,* 11 de noviembre de 1934.

como cualquier acto religioso de servidores públicos, en la inteligencia de que el Comité guardará absoluta reserva del nombre del denunciante".[28] Se pretendía eliminar a todo elemento reaccionario y

> El Comité de Salud Pública de Chiapas considera que es reaccionario el individuo que profesa la religión católica u otra cualquiera; el que pertenece a alguna secta o corporación religiosa; el que asiste a ceremonias religiosas o permite que asistan personas que están bajo su dependencia; el que bautice a sus hijos; el que tenga en su hogar santos o cualquiera imagen que signifique idolatría; el que rece o permita que lo hagan personas que están bajo su dominio; el que haya defendido o defienda en forma alguna a las religiones; el que haya combatido los principios de la revolución ya sea con la palabra, en la prensa, o con las armas en la mano; el que haya pertenecido al gobierno usurpador de Victoriano Huerta así como sus ascendientes o descendientes inmediatos; el que haya participado directa o indirectamente en la llamada rebelión cristera; y el que ataque sistemáticamente los principios que sustentan actual régimen gubernativo, y en particular el agrarismo y socialismo, y proteja de algún modo a los clericales. Desarrollo de Labores: El Comité de Salud Pública investigará por todos los medios posibles la filiación de cada uno de los servidores de la administración del estado, municipal, federal, dentro de la jurisdicción de esta propia entidad, y cualesquiera otras instituciones oficiales o particulares que presten algún servicio público. El propio Comité organizará subcomités que estén al tanto, recaben datos y rindan informes a este Comité que dictaminará acerca de si se considera o no reaccionario el empleado o funcionario de que se trate. Dicho dictamen será puesto a debate y discutido en sesión del Comité y si es aprobado por la mayoría de sus miembros se gestionará en su caso, ante quien corresponda, el cese inmediato del funcionario o empleado sobre el que verse el asunto.[29]

La cita es larga pero vale la pena leerla con cuidado para ver la radicalidad a la que se llegó en el gobierno del coronel Grajales. Sin embargo, es necesario apuntar que hay testimonios de personas que afirman que a pesar de todos los esfuerzos realizados por el gobierno de Grajales, en Chiapas siempre hubo sacerdotes y nunca dejaron de administrarse los sacramentos. Había misas en casas particulares, curas que iban de aldea en aldea realizando bautizos y matrimonios, incluso en San Cristóbal de Las Casas.

[28] *Liberación,* 11 de noviembre de 1934.
[29] *Liberación,* 25 de noviembre de 1934.

> Eleazar Mandujano, el cura de Altamirano, era muy valiente, él nunca se escondió. Compró diez mulas, y se vestía de arriero y así andaba por los ranchos [...] Él mandaba avisar qué día iba a llegar a cada paraje decía que prepararan a los de bautizo y de los casamientos, por eso hay muchos casamientos sin papeles [...] Esto fue antes de que entrara Cárdenas. El padre Mandujano hacía misas, era muy laborioso [...] También el padre Eduardo Flores Ruiz se pasó huyendo de rancho en rancho con todo y sus seminaristas.[30]

Veamos la otra cara de la moneda, la "lucha por las almas", la campaña desfanatizadora.

Desfanatización. El tiempo de los "quemasantos"

Esta campaña, que tenía como una parte fundamental la educación socialista-racionalista, se basó en hacer "asambleas culturales" al estilo tabasqueño en donde se declamaban poemas, se representaban obras y se cantaban canciones anticlericales.[31] Otra práctica, impuesta sobre todo en el ámbito de la administración pública chiapaneca, fueron los matrimonios y bautizos socialistas.[32] Sin embargo, en la memoria popular lo que se recuerda es cómo en algunas plazas públicas se apilaban los "fetiches" y se les prendía fuego. De ahí que recuerde la época como el tiempo de los "quemasantos".

Hubo quema de santos en Chiapas sólo a partir de 1934, no antes. En particular, el 20 de noviembre de 1934, el gobierno planeó que se quemaran santos en las plazas de las principales ciudades del estado: Tuxtla, San Cristóbal, Comitán, Tapachula.[33] La quema de santos fue una práctica relativamente extendida en el estado, sin embargo, en aquellos lugares en donde el pueblo impedía que los enviados del gobierno entraran a la iglesia, éstos se retiraban sin hacer ruido como ocurrió en Cintalapa y en Coapilla.[34] A este respecto

[30] Plática con doña Refugio Trujillo viuda de Roman, 3 de abril de 2000, San Cristóbal de Las Casas.
[31] Tamayo 1997, *La Vanguardia*, 21 de mayo de 1933. Véase el poemario anticlerical al final de este libro.
[32] Tamayo 1997, *Liberación*, 27 de enero de 1935.
[33] *Liberación*, 25 de noviembre de 1934.
[34] Plática con doña Dolores Serrano viuda de Pariente, 6 de abril de 2000, Tuxtla Gutiérrez; H. Ayuntamiento Constitucional de Coapilla, 1983: 10.

viene a cuento una anécdota: Cuenta doña Dolores Serrano que San Sebastián, santo patrón de Chiapa de Corzo, pueblo natal de Victórico Grajales, nunca fue quemado pues, al saber que llegaban los "quemasantos", varias personas del pueblo fueron con la madre del gobernador a pedirle ayuda. "Tráiganme al santo a mi casa y díganle a ese tal por cual que se lo venga a llevar de aquí".[35] El santo, como dijimos, nunca fue quemado.

En los pueblos muchas veces los mismos presidentes municipales avisaban de la llegada de los "quemasantos". Ante el aviso, los santos eran enterrados o llevados a cuevas hasta que pasara el peligro. La siguiente crónica del tiempo de los quemasantos en Zinacantán es ilustrativa.

> En tiempo de los Quemasantos, otro gobernador estaba en el mando. Se llamaba Victórico Grajales y estaba en Tabasco. Entonces vino y llegó a Ixtapa. Casi dieron con la Virgen de la Asunción. Cuando de repente llegaron los quemasantos, apenas la gente estaba sacando la imagen para esconderla por debajo de la punta del "Cerro Acurrucado".
>
> Los ixtapanecos mandaron mensajes a Salinas y llegaron hasta Zinacantán. Los ancianos de Salinas también llevaron la Virgen del Rosario a un escondite del pico que llaman Cueva del Tepezcuintle. Ahí quedó la virgen. Los que tenían cargo le llevaban incienso y velas.
>
> Entonces los ancianos de Zinacantán oyeron que iban a venir los Quemasantos. Después de una junta con los sacristanes, los viejitos se fueron a cerrar la iglesia. Cuando llegaron los Quemasantos no pudieron entrar y se marcharon.
>
> Por segunda vez los Quemasantos vinieron, pero en secreto. Al meterse en el templo, se encontraron con el difunto Antonio Bocabajo. Entonces él se trepó en el altar tapando al señor San Lorenzo. Ya no se podía ver la imagen y los Quemasantos pensaron que la iglesia estaba vacía. San Lorenzo les había engañado la vista. Y otra vez se marcharon.
>
> La tercera vez que los vieron los ancianos, los Quemasantos estaban llegando a escondidas. Pero no pudieron entrar porque la iglesia estaba bien atrancada. Entonces nada más pusieron un sello a la puerta que decía así: "prohibido entrar".
>
> Después los viejitos pensaron que más valía sacar a los santos de una vez. Mientras unos recostaban una escalera de tronco contra la ventana, y puesto que no tenían lazos, se quitaban los cinturones y los amarraban, otro quedaba parado en la ventana jalando a las imágenes. Así sacaron los santos.
>
> Después de zafar a los Santos uno por uno, los llevaron cargados para esconderlos en "La mina de carbón" camino de Nachij. Las imágenes ahí tardaron

[35] Plática con doña Dolores Serrano viuda de Pariente, 6 de abril de 2000, Tuxtla Gutiérrez.

bastante tiempo. No había quien les prendiera velas por la noche. Los Santos se veían tristes, agachados por debajo de los pinos.

Cuando se calmó un poco el problema de los santos, les cambiaron de lugar. Los fueron a esconder al norte de Nachij. Ahí dilataron unos días.

Nuevamente los llevaron a otro lugar para esconderlos arriba de la vivienda del difunto Antonio Bocabajo. Escarbaron una fosa grande que techaron con vigas como si fuera una casa. Ahí los santos dilataron más tiempo. Los que tenían cargo venían a hacer la ceremonia de cambio de flores junto a ellos.

Más tarde, ya calmado el problema, construyeron una casa grande con techo de zacate, cerca todavía de donde vivía el difunto don Antonio. Ahí se celebró una fiesta de Semana Santa, ahí se crucificó al Señor del Santo Entierro. El Padre dio la misa. Cuando salió la procesión de los Santos, se abrió un camino entre los árboles, pero no muy lejos, enseguida daba la vuelta.

Al arreglarse del todo el problema de los Quemasantos, ya pudieron las imágenes regresar a la iglesia.

Con esto pues se termina la plática de los ancianos.[36]

Durante el gobierno de Grajales, como parte de la campaña desfanatizadora, se sustituyeron algunas fiestas religiosas por ferias comerciales, según moda impuesta por el gobernador de Tabasco Tomás Garrido Canabal.[37] También se crearon organizaciones como la Liga Anticlerical de Estudiantes Universitarios y el Bloque de Mujeres Revolucionarias como un esfuerzo más de acción desfanatizante.[38]

La campaña anticlerical y desfanatizadora de Victórico Grajales fue sumamente antipopular. "Don Victórico cometió un grande error al haber herido la sensibilidad del pueblo con la campaña antirreligiosa que él desató y no otro", opina Casahonda, quien dice, inclusive, que esta impopularidad costó cara al candidato grajalista, Samuel León Brindis, en la contienda electoral de 1936.[39] La impopularidad de estas campañas es difícil de exagerar. En la campaña electoral de 1948 participó el general Francisco J. Grajales, pariente de Victórico, y a quienes sus opositores lo atacaban por tres razones: por su pasado Mapache, por haber sido "impuesto" desde el centro y por la campaña anticlerical de su pariente:

[36] Aubry 1982: 28-31.
[37] *Liberación*, 17 de marzo de 1935.
[38] Tamayo 1997.
[39] Casahonda 1974: 114.

> El pueblo chiapaneco, como el pueblo mexicano, es católico en noventa y nueve décimos por ciento. Es la religión que nos han venido legando, de generación en generación nuestros ancestros, porque ella significa moral, significa fe y esperanza, significa espiritualidad. Y la religión católica es el sentimiento arraigado en todos nuestros espíritus y corazones. En 1935 el grajalismo, emulando al nefasto Tomás Garrido Canabal de Tabasco, se dedicó a combatir el sentimiento católico de nuestro pueblo. Los pistoleros al servicio de Victórico R. Grajales, recorrieron campos y ciudades, montes y valles, saqueando iglesias y quemando santos. Hacían piras enormes para acabar con los santos y para acabar con la religión católica, ante los ojos y los espíritus espantados de nuestras mujeres y de nuestros hombres católicos. Sin embargo, el pueblo guarda aún en lo más recóndito de su corazón a los autores de esa barbarie. Los tiene señalados con índice de fuego. Uno de ellos fue Eraclio Zepeda Lara, su hermano Manuel Zepeda Lara y muchos más que ahora están dirigiendo la campaña grajalista. La intención de estos malos católicos es volver al poder y seguir quemando santos. El pueblo chiapaneco es católico y como pueblo católico repudia a quienes han intentado exterminar su más caro sentimiento religioso.
>
> Firma Liga de Defensa de la Fe Católica.[40]

Ahora bien, todos los autores señalan que Tomás Garrido Canabal es determinante para comprender la intolerancia religiosa en Chiapas.[41] Inclusive, la gente del pueblo identificaba la influencia de Garrido Canabal detrás de la campaña antirreligiosa.[42] Pero ¿qué tiene que ver Tomás Garrido Canabal con la campaña antirreligiosa en Chiapas? ¿De qué manera intervino?

El "diablo" Garrido: jefe máximo del sureste

Anticlericalismo y desfanatización garridista

Tomás Garrido Canabal fue el "hombre fuerte" en Tabasco de 1920 a 1935, durante este periodo ocupó 12 veces la silla de gobernador (cuadro 3, pág., 226) y construyó un proyecto modernizador con una ideología coherente y una estructura institucional que permeó la totalidad de la sociedad tabasqueña.

[40] Citado en Camacho 2000: 19-20.
[41] Casahonda 1974: 114, Benjamin 1995: 210, Tamayo 1997: 86, Zebadúa 1999: 158.
[42] Aubry 1982: 9; plática con doña Refugio Trujillo viuda de Román, 6 de abril de 2000.

Provincia

la Revista de Chiapas

Director

ARTURO RAMOS.

Quema de Santos!

VALE TREINTA CENTAV

¿FUE DON VICTORICO CULPABLE DE ESTO?

(Ver páginas 12 y 13)

Garrido tenía un "sistema económico": el cooperativismo, un "sistema educativo": la educación racionalista, una estructura corporativa: las ligas de resistencia y el bloque de jóvenes revolucionarios y un proyecto cultural: desfanatización, antialcoholismo, culto al progreso. Garrido fue durante esos 15 años el caudillo del sureste.[43]

Muchas de las políticas llevadas a cabo en Chiapas tenían su modelo en las de Tabasco. Pero aquí nos interesa de manera especial el anticlericalismo (combate a la Iglesia como institución) y el programa desfanatizador (combate contra los dogmas y "el oscurantismo religioso" como contraparte de la razón) de Tomás Garrido. Desde la llegada de Francisco J. Múgica a Tabasco el anticlericalismo fue prioritario para sus gobernantes. Múgica, al igual que Jesús Agustín Castro en Chiapas, llegó a Tabasco para llevar la revolución carrancista al sureste. La diferencia fundamental fue que en Tabasco en 1920, después del asesinato de Carranza, gobernó el radical revolucionario Tomás Garrido, en Chiapas el radical contrarrevolucionario Tiburcio Fernández.

Tomás Garrido Canabal fue el anticlerical por antonomasia. Para muestra un botón: mandó derrumbar la catedral de Villahermosa y obligó a los sacerdotes que quisieran permanecer en Tabasco a contraer matrimonio.[44] Los famosos Camisas Rojas de Garrido y el Bloque de Jóvenes Revolucionarios, se encargaban, entre otras cosas, de vigilar que las acciones anticlericales se cumplieran. Por otra parte, Tabasco fue uno de los estados que más apoyó a la Iglesia Católica Apostólica Mexicana como parte de su programa anticlerical.[45] Pero la apoyó mientras fue una estrategia para debilitar a la Iglesia Católica Romana ya que después de "los arreglos" de 1929, cuando el patriarca Joaquín Pérez y Budar le pidió ayuda para sostener a la ICAM, Garrido negó su apoyo a los cismáticos.[46]

El programa desfanatizador garridista fue también de magnas proporciones. Garrido impulsó las llamadas "asambleas culturales" donde se realizaban diversas acciones desfanatizadoras: desde la declamación de poesías anticlericales hasta la quema de santos y cuadros religiosos. El gobernador de

[43] Véanse Martínez Assad 1991 y 1996 para ver más a fondo el proyecto garridista.

[44] Martínez Assad 1991: 30.

[45] Bulnes 1978: 379.

[46] Carta de Joaquín Pérez y Budar a Tomás Garrido, 20 de octubre de 1929 y respuesta de Tomás Garrido el 1 de noviembre, AGN-TGC, caja 33, exp., 8.

Tabasco también sustituyó las fiestas religiosas por ferias regionales de comercio. Garrido llegó a extremos bizarros como ordenar suprimir la palabra "adios" y sustituirla por "salud" o prohibir el uso de medallas.[47] Un indicador de su exacerbado odio a la religión es el nombre de sus hijos: Druso, Lenin y Zoila Libertad.

Durante el maximato Garrido era, junto con Adalberto Tejeda en Veracruz y Rodolfo Elías Calles en Sonora, uno de los caudillos leales al Jefe Máximo encargados de continuar la lucha antirreligiosa en su "zona de influencia" después de los "arreglos" de 1929. Chiapas caía dentro de la zona de Garrido junto con Campeche y Yucatán. El caudillo tenía todo el apoyo del régimen y esto lo sabían los gobiernos de los estados vecinos de Tabasco. Hasta el rompimiento entre Calles y Cárdenas, Garrido fue el brazo del primero en el sureste.

Nunca un candidato a la presidencia de la república había visitado el lejano Chiapas hasta que en 1934 Cárdenas, candidato del PNR, incluyó a este estado en su campaña. En su visita a la ciudad de Chiapa de Corzo, tierra natal del gobernador Victórico Grajales, Lázaro Cárdenas ensalzó la labor revolucionaria de Tomás Garrido Canabal.[48] Dadas las circunstancias en que llegó Grajales al poder y teniendo en cuenta el programa revolucionario del PNR, esta alusión significaba líneas de acción claras tanto para el gobierno de Chiapas como para el de Tabasco. ¿Cómo ejerció Garrido su influencia en Chiapas? ¿Cómo supervisó la "promesa revolucionaria" de Grajales hecha a Calles?

LA SOMBRA DEL CAUDILLO

Tomás Garrido Canabal ejerció su influencia anticlerical en Chiapas de dos formas, una directa y otra indirecta. De manera indirecta Garrido influyó mediante su personalidad admirada por ciudadanos chiapanecos que pedían al gobierno de su estado que imitara las medidas del caudillo de Tabasco. Sin embargo, más importante es su influencia directa:

a) Mediante la comunicación con el gobernador Victórico Grajales y otros miembros del gobierno chiapaneco así como con líderes locales.

[47] Martínez Assad 1991: 198.
[48] Casahonda 1974: 114.

b) Por medio del poder ejercido en la zona fronteriza con Tabasco, como Pichucalco y Palenque, que por motivos geográficos era más parte de este Estado que de Chiapas.
c) Mediante los presidentes de los comités municipales del PNR en Chiapas, o por los líderes de los partidos regionales y locales adheridos al mismo, quienes reconocían como jefe no al gobernador de su estado sino al representante de Calles y del Partido en el sureste, es decir, Garrido Canabal.

La influencia carismática del caudillo

Los admiradores de Garrido en Chiapas eran varios y no se concentraban en una ciudad o municipio en particular. El caudillo de Tabasco respondía todas las cartas cuidadosamente. En sus respuestas, Garrido agradecía los halagos y regalaba suscripciones al periódico *Redención,* órgano oficial de Tabasco. Garrido, quien había suprimido la palabra "adios" en su estado, pensaba que una persona "desfanatizada" era un "logro de la revolución" y que podía ejercer un efecto multiplicador. Por ejemplo, en octubre de 1931 una señora de San Cristóbal de Las Casas escribe a Garrido alabando su labor desfanatizadora y deseando que hubiera un "Garrido Canabal" en Chiapas. También dice que ella siempre informa al gobierno de los "ardides del clero". Garrido contesta agradeciéndole "sus conceptos" y enviándole una suscripción a *Redención.*[49]

Otro ejemplo. Cuando Garrido recibió una muestra de los artículos anticlericales que escribía la profesora Blanca Trejo de Tapachula, Garrido le responde: "Siempre he sido admirador de la ideología renovadora de la Revolución, pero cuando esas ideas flamean en la pluma de una mujer [...] quisiera hacer de mi palabra un arma con que servir a esas amazonas de la civilización que como usted abren con sus viriles plumas las brechas de luz en los cielos del porvenir".[50]

Existe correspondencia entre Garrido y ciudadanos de Salto del Agua, Tuxtla Gutiérrez, Comitán, Tapachula y otras ciudades y pueblos de Chiapas que lo admiran por su campaña anticlerical y desfanatizadora y reciben del caudillo halagos y una suscripción a su periódico *Redención.*[51] El carisma de Garrido logró

[49] AGN-TGC, caja 30, exp., 9.
[50] AGN-TGC, caja 33, exp., 41.
[51] AGN-TGC, caja 31, exp., 22; caja 29, exp., 3; caja 133, exp., 11; caja 55, exp., 11.

incluso que "sin discusiones varios solicitantes de tierras aceptaron por unanimidad que el pueblo de ellos fuera perpetuado con su nombre en lugar del de San José Cavaría del Municipio de Bochil".[52] Esta influencia carismática es importante pero sólo nos muestra una cara, no institucionalizada ni sistemática, de la presión anticlerical ejercida por Garrido sobre el gobierno de Chiapas.

La influencia directa de Garrido en el gobierno chiapaneco

Garrido Canabal sostenía correspondencia con el coronel Victórico R. Grajales. Además de tratar temas como la delimitación de la frontera entre Tabasco y Chiapas, un proyecto de aeropuerto en Palenque para promover el turismo o el intercambio de semillas y sementales,[53] Garrido continuamente escribía a Grajales recordándole "la promesa revolucionaria" hecha a Calles. Garrido, en su calidad de orquestador de la lucha anticlerical, envió a Grajales una carta que recibió del secretario de educación de Rodolfo Elías Calles donde se detalla la lucha anticlerical del "joven gobernador de Sonora". A continuación se reproducen fragmentos de las cartas.

Carta del profesor Fernando Dworak, secretario de educación en Sonora, a Tomás Garrido el 12 de mayo de 1934.

> Muy respetable y fino amigo:
>
> [Cuenta que no ha olvidado ni un detalle de su reciente visita a Tabasco] Tengo el gusto de hacerle saber que a mi regreso, intensifiqué y por acuerdo de Don Rodolfo, la campaña de desfanatización, considerando que la preparación radical de los tres años anteriores, permitía dar un paso más.
>
> Según conté a Ud. Personalmente en esa, la revolución no había entrado a la escuela sonorense, sino hasta que el actual gobierno la inició decididamente, no sólo en la depuración del personal, sino también en la parte administrativa y en las ideas fundamentales educativas [...]
>
> Con este motivo se intentó una nueva depuración del elemento maestro, pero ya no en relación a su conducta personal, sino con relación a su criterio frente al programa de la desfanatización [...]
>
> No se figura usted lo intenso de los momentos que hemos venido viviendo durante las últimas semanas: chismes, calumnias para mi labor, amenazas, exco-

[52] AGN-TGC, caja 30, exp., 11.

[53] AGN-TGC, caja 59, exp., correspondencia.

muniones del Obispo que, aunque vive en El Paso, dirige desde allá a sus agentes, y hace distribuir hojitas invitando a la resistencia [...]

Respuesta de Garrido a Fernando Dworak el 13 de junio de 1934.

Muy estimado y fino amigo:

Con gran satisfacción me impuse su carta fechada el 12 de mayo retro-próximo, en la que se sirve hacerme un relato claro y detallado de las actividades seguidas últimamente en esa Entidad, en materia desfanatizadora y educacional [...]

Considerando el valor ejemplar de su citada carta, me permití enviarla, confidencialmente y en carácter devolutivo, al Gobernador de Chiapas, D. Victórico R. Grajales, quien inicia en su Estado una labor similar.

Me complace reiterar a usted mi saludo cordial, con el deseo sincero de que continúen en la labor edificadora que nos impone nuestro interés por el bienestar del pueblo. Rúbrica

Carta de Garrido a Grajales fechada el 22 de mayo de 1934.

Muy estimado amigo: [Le dice a Grajales que le envía la carta que recibió de Sonora, del Director General de Educación de aquel estado]: me permito enviar a usted esa carta, con carácter devolutivo, porque sé, por experiencia, que cuando en las luchas que emprendemos sentimos de pronto que por los mismos ideales se propugna en otros sitios, llega a nuestra conciencia la placentera impresión que afirma nuestros ideales y acrece nuestra voluntad.

Y nosotros sabemos bien que usted está luchando con toda decisión, *tal como se lo ofrecimos aquí a nuestro Jefe, señor Gral. Calles y a nuestro candidato Presidencial, señor Gral. Cárdenas* [...]

Su S. S. y amigo. Rúbrica.

Carta de Victórico Grajales a Tomás Garrido el 30 de mayo de 1934.

Estimado amigo: Me refiero al contenido de su carta fechada el 22 del actual, para manifestarle mi agradecimiento sincero por su atención. Con la presente le envío las dos cartas que se sirvió adjuntarme, las que leí detenidamente. Con un afectuoso saludo, me repito su atento amigo y seguro servidor. Rúbrica.[54]

Esta serie de cartas es importante porque muestra la manera en que Tomás Garrido coordinaba la lucha anticlerical en la primera mitad de los años

[54] Las cartas de las págs., 95 y 96 se encuentran en AGN-TGC, caja 24, exp., 11. Cursivas del autor.

treinta, antes de la ruptura entre Calles y Cárdenas, y además evidencia la "promesa revolucionaria" que había hecho Grajales a Calles por haber sido nombrado candidato del PNR al gobierno chiapaneco. La promesa revolucionaria debía ser estrictamente cumplida. No eran aceptadas críticas al caudillo tabasqueño quien lidereaba la cruzada anticlerical: el coronel Grajales debía controlar a la sociedad chiapaneca. En una ocasión en que una profesora chiapaneca publicó un artículo criticando la labor desarrollada en Tabasco en el diario *Liberación,* órgano del PNR en Chiapas, Garrido reclamó implacable a Grajales

> [...] no creo ni por un momento que usted haya autorizado a esas personas para proceder en la forma que lo hicieron [la profesora era representante del Bloque de Mujeres de Acción Revolucionaria] La Revolución, compañero Grajales, está atravesando en estos momentos por una etapa de verdadera prueba y de grandes responsabilidades. La reacción quiere dividirnos a toda costa y valiéndose de todos los medios posibles [...] *Tengo entendido que quienes como usted y como yo nos preciamos de ser amigos y discípulos del General Calles, somos los que estamos más obligados a cohesionarnos dentro del ideario de la Revolución,* para que, formando un solo frente, lleguemos a convertir en una palpable realidad, las tendencias libertarias que sustenta nuestro Jefe [...] Es por eso que deseando que quienes, impulsadas por la reacción y el clero, dijeron que en Tabasco no se ha hecho nada en cuestión social puedan emitir sus opiniones con entero conocimiento de causa, muy atentamente le suplico a usted se sirva invitar [a esa señorita] a visitar estas regiones [...][55]

Así como Garrido sostenía correspondencia con el secretario de educación de Sonora, también lo hacía con Ángel M. Corzo quien ejerció el mismo cargo en el gobierno de Victórico Grajales. Parte de estos intercambios eran intrascendentes: Garrido le sugería libros de texto (*Práctica de educación irreligiosa,* de Germán List Arzubide) y Ángel Corzo enviaba a su hijo al Congreso de Estudiantes Socialistas en Tabasco.[56] Pero más importante es que el secretario de educación de Chiapas le envió a Garrido el Programa ideológico de las escuelas del estado de Chiapas antes de que éste fuera aplicado en Chiapas.[57]

Otra forma de influencia directa del gobernador de Tabasco sobre el gobierno de Chiapas es el envío de gráficas, estadísticas e incluso fotos de la labor anticlerical desarrollada por Garrido a funcionarios de varios niveles en el go-

[55] AGN-TGC, caja 59, exp., correspondencia. Cursivas del autor.
[56] AGN-TGC, caja 133, exp., 12, caja 29, exp., 7.
[57] AGN-TGC, caja 29, exp., 7.

bierno de Grajales, desde presidentes municipales hasta al gobernador mismo, pasando por los diputados locales.[58]

La influencia del caudillo en la frontera

La frontera entre Tabasco y Chiapas es bastante porosa y ha sido fuente de conflictos entre los dos estados en más de una ocasión; lo era más cuando las pobres vías de comunicación alejaban de Tuxtla, al mismo tiempo que acercaban a Villahermosa, a la región chiapaneca en que se encuentran Pichucalco y Palenque. Con respecto a la religión, la zona fronteriza es escenario tanto de tabasqueños que cruzan a Chiapas para perseguir católicos[59] como de aquellos que cruzan para rezarle al Cristo de Tila.[60]

Tomás Garrido Canabal ejercía su influencia en esa zona desde que llegó a la gubernatura de Tabasco. Ya fuera combatiendo el contrabando de aguardiente ya buscando a algún sacerdote prófugo, Garrido no respetaba el límite fronterizo para aplicar las leyes que regían en Tabasco. Pero también influía, por medio de hombres que lo obedecían, para que se fortaleciera la campaña anticlerical en esa zona del estado de Chiapas. Uno de esos hombres era Juan Lugo, de Pichucalco, quien por telegrama informaba a Garrido el 22 de octubre de 1927: "Lic. Tomás Garrido C. Póngole su conocimiento mañana saldrá manifestación monstrua de obreros y campesinos, donde tantas veces en su nombre haré morder polvo a reacciocleriales. Dígame si al terminar trabajos esta seguimos adelante. Juan Lugo A."[61] Otro "informante" se encontraba en Palenque,[62] aunque también informaba desde Ocosingo.[63] Otro en Pueblo Juárez. Éste merece atención especial.

Amado Hernández era gente de Garrido en Pueblo Juárez, Chiapas; el 4 de junio de 1934 escribió a Tomás Garrido:

> [...] como usted sabe, desde mi llegada a estos lugares, *formé una pequeña Defensa Armada por gestiones de Ud.* Al particular, con el carácter de Auxiliar de-

[58] AGN-TGC, caja 54, exp., 2; caja 55, exp., 14; caja 58, exp., 37.
[59] Testimonio de Greene 1996: 135.
[60] Ramírez: s. f.
[61] AGN-TGC, caja 133, exp., 7.
[62] AGN-TGC, caja 32, exp., 30.
[63] AGN-TGC, caja 41, exp., 17.

pendiente de la federación, *la que me ha ayudado con la mejor intención para destruir el fanatismo, perseguir el vicio del alcoholismo y otros de no menos significación en lo perjudiciales;* por lo que la reacción se me ha venido encima, y a pesar de sus patrañas hemos contrarrestado con ellos a todo evento [...] Usted sabrá que les he recogido santos a los famosos clericales y se los he quemado a vista y paciencia de ellos.[64]

Pero resulta que el comandante militar de Pichucalco desarmó al señor Amado Hernández, ante lo cual éste pidió ayuda a su Jefe Garrido. No pasó mucho tiempo antes de que Amado Hernández recibiera una copia de la carta que había enviado su Jefe al Jefe de la Zona Militar de Chiapas. La carta dice lo siguiente:

Carta de Garrido a Amado Hernández el 13 de junio de 1934.

Le envía copia de la carta que envió al Gral. Jesús García Gutiérrez, Jefe de la Zona Militar de Chiapas.

Carta de Garrido al Gral. Jesús García Gutiérrez, en Tapachula Chiapas, el 13 de junio de 1934.

Muy estimado y fino amigo:

El señor Amado Hernández, con residencia en el pueblo de Juárez, Chis, me ha manifestado que el Comandante Militar de Pichucalco, sub-teniente Vicente Jara Guerrero, desarmó a tres muchachos de los que forman parte de la Defensa Social de dicho lugar. En vista de que el citado señor Hernández es un elemento adicto al Gobierno de Chiapas; que se ha señalado en esa región por la labor anticlerical y antialcohólica que ha venido desarrollando, y siendo un elemento que en esta ciudad en contra de las huestes de Adolfo de la Huerta, como le consta al Gral. Vicente González y al suscrito, me permito suplicar a usted, que de serle posible, ordene al Jefe Militar de Pichucalco, devuelva las referidas armas al citado señor Hernández.

Anticipo a usted mis agradecimientos por su atención y le envío un saludo cordial. Rúbrica.[65]

Después de este "incidente", Amado Hernández continuó con su trabajo.

[64] AGN-TGC, caja 27, sin exp. Cursivas del autor.
[65] AGN-TGC, caja 27, sin exp.

Carta de Amado Hernández, de Pueblo Juárez, Chiapas, a Garrido el 23 de julio de 1934.

> Me es satisfactorio adjuntar con la presente tres fotografías del alineamiento que voy llevando [...] en este rincón de nuestro suelo patrio [la segunda] un grupo de campesinos y jóvenes de la Junta Anticlerical Revolucionaria quemando al llamado Señor de Esquipulas y a una Virgen del Carmen en honor del candidato a diputado Sr. Samuel León [...] y la tercera, de las Señoritas que forman la directiva de la Junta Anticlerical Revolucionaria y Subcomité Antialcohólico [...] Estoy formando actualmente un Bloque de Jóvenes Revolucionarios del Municipio [...] Tengo el gusto de remitirle un sahumerio, con el que los curas transformaban a los infelices creyentes que se entregaban a ellos en cuerpo y alma, como recuerdo de la obra desfanatizadora que aquí se esta realizando [...] Rúbrica.

Respuesta de Garrido el 7 de agosto de 1934.

> Estimado amigo: De acuerdo con tu carta fechada el 23 de julio, tuve el gusto de recibir el "sahumerio" y las fotografías que te serviste remitirme, como testimonio de la acción desfanatizadora que se está llevando a cabo en esa Entidad.
>
> Te felicito cordialmente y te deseo todo éxito en esta labor de depuración social tan necesaria para el mejoramiento efectivo de nuestras masas trabajadoras. Rúbrica.[66]

De la relación entre Tomás Garrido y su hombre de confianza, Amado Hernández, se desprende la manera en que el primero presionaba por imponer medidas anticlericales en la zona fronteriza entre Tabasco y Chiapas. El segundo no pudo encabezar el Bloque de Jóvenes Revolucionarios en Pueblo Juárez pues lo mataron,[67] pero en cambio otro de los "hombres de Garrido" dirigió dicho bloque en Palenque a partir de abril de 1934.[68]

En conclusión, podemos afirmar que Tomás Garrido Canabal ejercía una presión directa, incluso con armas, con el fin de imponer medidas anticlericales en la zona de la frontera de Chiapas con Tabasco, mediante el control de varios hombres leales a sus órdenes.

[66] AGN-TGC, caja 30, exp., 16.
[67] AGN-TGC, caja 59, exp., correspondencia.
[68] AGN-TGC, caja 54, exp., 2.

La influencia del caudillo mediante el PNR

En la primera mitad de la década de los treinta el PNR se consolidaba como una estructura política mediante la cual se podía acceder al poder desde el nivel más bajo hasta el más alto. Al mismo tiempo, conforme miembros del partido iban ocupando más y más espacios políticos, el PNR se confundía con el Estado. Esto lo sabían los líderes de los partidos locales afiliados al Partido y también los miembros de los niveles más bajos del PNR: los presidentes de los comités municipales. Tomás Garrido Canabal, en su calidad de Jefe Máximo del Sureste (por tanto líder del PNR en esta región), era la autoridad, en lugar del gobernador del estado, para los líderes locales y presidentes de los comités municipales en Chiapas.

De este modo, por ejemplo, Francisco Quiñónez León, un "informante" y "desfanatizador" de Garrido en las zonas de Palenque y Ocosingo[69] fue después, apoyado por el caudillo del sureste, candidato a diputado federal por Chiapas.[70] Pero sigamos con detalle un caso para ver cómo operaba este poder de Tomás Garrido Canabal.

Caralampio Córdoba, de Comitán, desde octubre de 1931 manifiesta su reconocimiento como Jefe a Garrido y se pone a sus órdenes:

> Teniendo siempre presente que a usted lo hemos reconocido como nuestro Jefe inmediato, desde la campaña de nuestro inolvidable General Obregón. Atentamente participo a usted que hasta la fecha soy el Presidente Nato del Partido Progresista de Comitán, debidamente reconocido y registrado en el PNR [...] participándole que hace dos años estoy retirado del Gobierno del Estado [...] y todos nuestros correligionarios que pasan de CINCO MIL SOCIOS en Comitán están con el mismo entusiasmo de que usted siga siendo nuestro inmediato Jefe.[71]

A partir de ese momento, Córdoba participará a Garrido todas las acciones relevantes, tanto de su carrera como de su obra revolucionaria. De esa manera, Córdoba avisa a Garrido que la Liga de Comunidades Agrarias de la República lo nombra Delegado en Chiapas.[72] También le pide consejo acerca de si debe apoyar o no al coronel Grajales como candidato al gobierno de Chiapas:

[69] AGN-TGC, caja 32, exp., 30 y caja 133, exp., 11.
[70] AGN-TGC, caja 57, exp., 18.
[71] AGN-TGC, caja 130, exp., 9.
[72] AGN-TGC, caja 130, exp., 9.

> [...] el Partido Progresista de Comitán, Chis., espera cuando usted lo crea conveniente indicarle si entra a jugar o no [en la sucesión] El Partido esta protocolizado y adherido al PNR y debidamente registrado, estando capacitado para jugar en elecciones locales, federales".[73]

Le informa de medidas anticlericales entre comunidades obreras de Comitán, así como del reparto del diario tabasqueño *Redención* en estas mismas comunidades.[74] Hasta que, en 1934, Caralampio Córdoba es "candidateado" para presidente Municipal y solicita el apoyo de Garrido:

Carta de Caralampio Córdoba, de Comitán Chiapas, a Garrido el 28 de junio de 1934.

> Mi respetado Jefe:
>
> Se acerca designación de precandidatos para que ocupen las Presidencias Municipales de los PUEBLOS, designación efectiva que se verifica por indicación del Gobernador del Estado.....
>
> Todas las agrupaciones de las Comunidades Agrarias y Obreras de esta ciudad me han hablado para que acepte mi candidatura para próximo Presidente Municipal de Comitán, y les é *[sic.]* manifestado que acepto siempre que sea del agrado del señor Gobernador, Coronel Don Victórico Grajales, y yo le pido una recomendación para el Gobernador Grajales, para que acepte mi candidatura que me ofrecen varias agrupaciones [...] Rúbrica.[75]

Garrido Canabal, tiempo después envía a Córdoba (quizá ya Córdoba era presidente municipal de Comitán) la siguiente "recomendación":

Carta de Tomás Garrido a Caralampio Córdoba el 1 de noviembre de 1934.

> Estimado Amigo:
>
> [...] Les aconsejo que procuren organizarse y que hagan una intensa campaña antifanática expulsando a todos los sotanudos de esa Entidad, así como a los ministros o sacerdotes de cualquier religión; convirtiendo así las iglesias en escuelas o bibliotecas o, mejor todavía, derrumbándolas y con sus materiales construir algunas obras públicas o repartirlos entre los trabajadores para que estos se beneficien en algo. Rúbrica.

[73] AGN-TGC, caja 29, exp., 3.
[74] AGN-TGC, caja 29, exp., 3.
[75] AGN-TGC, caja 29, exp., 7.

La relación entre Caralampio Córdoba y Tomás Garrido Canabal ilustra la manera en que Garrido, en su calidad de líder del PNR en el sureste, influía en los ambiciosos líderes de los partidos locales adheridos al PNR mediante su apoyo para escalar en sus carreras políticas a cambio de imponer las ideas revolucionarias y anticlericales. Este tipo de relación se repitió en otros municipios, aunque no en todos fue exitoso según muestra el caso de Sinecio González de Amatán quien el 8 de enero de 1935 escribió a Garrido diciendo que "se hizo chanchullo en Tuxtla" y que

> al final ya no quedó el Presidente Municipal que esperaban en Amatán y quedó otro que es obstáculo a la labor desfanatizadora. En este municipio he luchado desde tiempo atrás por quitar el fanatismo y precisamente, Medina y Gregorio Damián, son los que estorban en este sentido, procurando que mis ideas y actitudes no progresen.
>
> Como hoy quedé de particular en este pueblo [presumiblemente él era el presidente municipal] y si usted considera y puede darme un empleo lucrativo para poder seguir con mi tema y estar pendiente y al frente del proletariado que esta en manos de los finqueros. Estoy en la mejor disposición de colaborar bajo sus ideas, siempre que usted me ayude en lo que le fuere posible...Rúbrica.[76]

La influencia que ejerció Garrido Canabal mediante el PNR fue determinante para que la campaña anticlerical, impopular en Chiapas según mostramos más arriba, llegara a rincones chiapanecos a los cuales, de otro modo, no habría llegado.

En conclusión, la influencia de Garrido Canabal fue determinante en la campaña anticlerical y desfanatizadora implementada por el gobierno de Victórico Grajales en Chiapas. Garrido era, por así decirlo, el "supervisor" de la promesa de Victórico Grajales a Calles a cambio del apoyo que recibió de éste, y del PNR, para llegar a la gubernatura de Chiapas. Por otro lado, Garrido era el Jefe del PNR en el sureste y, como tal, tenía influencia sobre presidentes de los Comités Municipales del Partido y sobre los líderes de los partidos locales adheridos al PNR. Como hemos visto en este apartado, Garrido imponía sobre estas personas la campaña anticlerical y desfanatizadora. En síntesis, *la sombra del caudillo* Tomás Garrido Canabal cubrió el estado de Chiapas, en cuanto a la campaña desfanatizadora se refiere, imponiendo un ritmo y unos métodos que se definían en Villahermosa y no en Tuxtla Gutiérrez.

[76] AGN-TGC, caja, 102, exp., 261.

Antes de terminar este apartado es importante señalar que la influencia de Garrido Canabal, que hemos analizado aquí, no sólo ocurrió en el estado de Chiapas. A juzgar por los documentos encontrados en el Fondo Garrido Canabal del Archivo General de la Nación, ésta influencia fue ejercida también en Yucatán y en Campeche.[77] Este interesante proceso de institucionalización del PNR, y por ende del Estado mexicano, estudiado a la luz del archivo de Tomás Garrido, es una historia que está por escribirse.

El cardenismo en Chiapas. Efraín Gutiérrez, 1936-1940

Victórico Grajales no pudo imponer a su sucesor. La ruptura Calles-Cárdenas en 1935 impidió que el doctor Samuel L. Brindis llegara a la gubernatura y en su lugar llegó Efraín Gutiérrez, hombre de Cárdenas. La sucesión ocurrió en un clima de tensión y violencia:

> No se recuerda lucha democrática más enconada que la que se provocó alrededor de las candidaturas de León Brindis y Efraín A. Gutierrez. Fue tan dura la pelea que inclusive acaecieron hechos de sangre como los asesinatos de Waldo Constance en Pichucalco y el de un joven Sandoval en esta ciudad. En Tapachula, los partidarios de ambos bandos constantemente provocaban refriegas, a tiro limpio. En el Soconusco, la clase obrera, ligada ya íntimamente al ideario de Cárdenas, en su mayoría, apoyó a Gutiérrez. Los líderes obreros Manuel E. Barroso y Juan Méndez, afrontaron valientemente los acontecimientos [...] Si la ciudadanía no tenía seguridad del resultado de la pelea, el alto mando político, desde Cárdenas para abajo, sabían que el gobernador de Chiapas no era otro que Efraín A. Gutiérrez, e inclusive don Victórico llegó a comprender la situación [...] Don Victórico, con su etiqueta callista, así lo comprendemos, era imposible que se le concediera la gracia de nombrar su sucesor. Ya bastante se le había otorgado con permitírsele la oportunidad de continuar en el mando por todo el tiempo de su periodo.[78]

A juzgar por la investigación de Thomas Benjamin, la sucesión de Grajales fue más violenta de lo que nos deja ver Casahonda.[79] Benjamin abunda en deta-

[77] Véanse, por ejemplo, AGN-TGC, caja 133, exp., 11; caja 30, exp., 13; caja 24, exp., 11, caja 29, exp., 1.
[78] Casahonda 1974: 113.
[79] Véase Benjamin 1990.

lles de movimientos reprimidos por Grajales, pugnas por el control del estado y demandas insatisfechas por el régimen "finquero" de Grajales. Sin embargo, si leemos con cuidado los detalles que ofrece el historiador norteamericano, nos damos cuenta de que esta agitación política se concentra en la región del Soconusco. Dadas las limitadas comunicaciones de la época y la caprichosa geografía chiapaneca, que prácticamente aislaba unas regiones de otras, es aventurado generalizar la situación del Soconusco y hacerla coincidir con la de Chiapas. Por esta razón se decidió dedicarle una atención especial al Soconusco.

Efraín Gutiérrez es el último de los gobernadores chiapanecos que abarca nuestra investigación. Con él llegan el cardenismo y el corporativismo a Chiapas: durante su periodo, en 1937 se creó la Confederación Obrera y Campesina de Chiapas. Un año después la Confederación Obrera se integró a la CTM y la agraria a la CNC. También se creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas dirigido por Erasto Urbina. El reparto agrario, de acuerdo al programa cardenista, también estuvo presente en Chiapas. Gutiérrez es el primer gobernador que afecta las tierras del Soconusco mediante la expropiación en lugar de la indemnización; sin embargo, continuó protegiendo los intereses de los finqueros.

Según María Eugenia Reyes Ramos, Efraín Gutiérrez

> se fijó como prioridad contrarrestar el poder de los grupos comunistas y socialistas del campo, a través de la organización campesina y obrera en todo el estado. Siguiendo la política nacional del corporativismo, Gutiérrez promovió el surgimiento de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos del Estado de Chiapas [...] Siguiendo la política nacional de no permitir la unificación de los sectores obrero y campesino [...] Gutiérrez promovió la Confederación Campesina de Chiapas por un lado y la Obrera por otro.[80]

Es decir, el "agrarismo" de Gutiérrez, al igual que el de Raymundo Enríquez, tuvo una orientación política antes que productivista o social. Sin embargo, es también durante la gubernatura de Efraín Gutiérrez cuando, mediante modificaciones al Código Agrario de 1934 se reconoce a los peones acasillados como solicitantes de tierras; esta modificación permite que se repartan las primeras tierras en la zona de los Altos de Chiapas.[81]

[80] Reyes 1992: 58.
[81] Reyes 1992: 63.

Antes de pasar a las relaciones entre el Estado y la Iglesia durante el periodo gubernamental de Efraín Gutiérrez, es necesario abundar en el tema de los indígenas ya que fue prioritario para Lázaro Cárdenas y, por tanto, para Gutiérrez. En 1937 este último estableció el Departamento de Educación Rural e Incorporación Indígena, el cual cambió posteriormente a Departamento de Protección Indígena. Éste reemplazaba al Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, creado por Grajales en 1934. El primer director de este nuevo departamento, Erasto Urbina, había colaborado en la formación del Sindicato de Trabajadores Indígenas a finales de 1936. Con Urbina el Departamento de Asuntos Indígenas estatal inició un esfuerzo masivo por incrementar la alfabetización en castellano y envió 250 profesores a comunidades indígenas.[82] Estos profesores fueron importantes para la labor de "integración" de los indígenas en un primer momento; sin embargo, no pasó mucho tiempo para que se convirtieran en una élite caciquil que controlaba a sus comunidades gracias a su función de intermediarios entre "el mundo indígena y el mundo ladino". Así se formó lo que Jan Rus llama la Comunidad Revolucionaria Institucional.[83]

Efraín Gutiérrez protagonizó la "reconciliación" tácita entre la Iglesia Católica y el Estado cuando, en 1938, volvieron el obispo Gerardo Anaya y los sacerdotes al territorio chiapaneco. El resentimiento que había causado la campaña desfanatizadora de Grajales fue un factor importante para explicar el escaso apoyo popular a la candidatura de Brindis[84] y, por tanto, la actitud neutral de Gutiérrez con respecto a la Iglesia había jugado en su favor. El regreso de los sacerdotes y obispo fue difícil en un principio (al obispo Anaya en su primer regreso lo apresaron y volvieron a deportar) pero poco a poco se estabilizó la relación.

Después de 1940, y de la declaración pública de Ávila Camacho de su fe católica, tanto en la república como en Chiapas comienza el *modus vivendi* que caracterizó la relación entre el Estado mexicano y la Iglesia Católica hasta 1993. En Chiapas, para 1944 sería nombrado obispo don Lucio Torreblanca y Tapia, el primer obispo que tiene un periodo estable (cuadro 2, pág., 225) desde Francisco Orozco y Jiménez. En 1959 llegó a la diócesis Samuel Ruiz García quien dirigió

[82] Benjamin 1995: 228.
[83] Véase Rus 1998.
[84] Casahonda 1974: 113.

la diócesis durante 40 años: tiempo en que Chiapas se distinguió por tener la mayor diversidad religiosa del país (cuadros 5 a 8, págs., 228-231). Parte de esta historia comienza durante el gobierno de Gutiérrez.

EL PROTESTANTISMO EN CHIAPAS

Un poco de historia: En la Conferencia Misionera Mundial, celebrada en Edimburgo en 1910, las diversas iglesias protestantes allí reunidas decidieron que América Latina ya era un continente cristiano y, por tanto, que no era un campo para evangelizar. Cuatro años más tarde, sin embargo, los misioneros estadounidenses no aceptaron esta conclusión y se reunieron en Cincinnati para discutir sobre el caso de México. Con la intención de racionalizar esfuerzos, se asignaron zonas de acción para no competir entre las distintas Iglesias protestantes: los presbiterianos unidos del norte fueron, de acuerdo al Plan de Cincinnati de 1914, los encargados del sureste mexicano.[85]

Una vez definido el territorio, había que definir la población objetivo. Según Jean Pierre Bastian, en la década de 1920 los indígenas y los jóvenes se convirtieron en focos de atención para las Iglesias: los obreros y las clases medias urbanas, debido a la ecuación protestantismo —Estados Unidos— imperialismo, eran población de difícil acceso.[86] Así, se conformaron "misiones de fe" cuyo objetivo era evangelizar las zonas indígenas de México y del continente americano. Quizá sin saberlo, esta decisión de las Iglesias Protestantes resultó ser sumamente eficiente: llegaron a evangelizar a tierras donde la Iglesia Católica, como institución, estaba ausente. Este hecho explica, más que la competencia religiosa, el crecimiento tan dinámico de estas Iglesias en lugares como las zonas indígenas de Chiapas.[87]

Lázaro Cárdenas invitó a México al Instituto Lingüístico de Verano (ILV): una de las "misiones de fe" mediante las cuales los protestantes buscaban evangelizar a las comunidades indígenas de América; la idea principal era "estructurar las lenguas indígenas elaborando diccionarios, recogiendo narraciones ora-

[85] Bastian 1994: 154, Martínez 1996.
[86] Bastian 1994: 195.
[87] Meyer 2000: 38; el autor generaliza esta tesis para América Latina.

les y traduciendo la Biblia a los idiomas indígenas".[88] Chiapas resultó ser una tierra donde el esfuerzo evangélico de los protestantes "rindió el ciento por uno" por el número de fieles que congregaron. Pero el "rescate de las lenguas" también despertó cierta identidad indígena que se fue fortaleciendo con el paso del tiempo y con la ayuda de "empresarios políticos" que la explotaron para conseguir sus fines.[89]

La presencia protestante más importante en Chiapas durante las primeras décadas del siglo XX fue la presbiteriana y la evangélica. Varios misioneros llegaron a Tapachula desde Guatemala y fue en esa ciudad del Soconusco, y también en Tuxtla Gutiérrez, donde se instalaron los primeros misioneros que después dirigirían sus esfuerzos a las comunidades indígenas.[90] Para los fines de nuestra investigación basta subrayar tres puntos:

a) Que durante las cuatro primeras décadas del siglo XX la presencia protestante en Chiapas apenas comenzaba.
b) Que esa presencia aumentará considerablemente a partir de la década de los sesenta.
c) Que los protestantes se instalaron en aquéllas zonas donde la Iglesia Católica en tanto institución no estaba presente.

Esta última idea es corroborada por nuestra investigación al señalar la debilidad institucional de la Iglesia Católica en Chiapas, no sólo en las zonas indígenas sino en todo el estado, de 1902 a 1944 (de la llegada del obispo Orozco y Jiménez a la del obispo Lucio Torreblanca, cuadro 2, pág., 225).

Conclusiones

Aunque la presión del gobierno federal, en particular de Plutarco Elías Calles, sobre el gobierno chiapaneco para implanta medidas anticlericales existió desde 1926, es hasta 1932 cuando esta presión logra imponerse en Chiapas. ¿Por qué? En este capítulo hemos visto que son dos razones las que explican este

[88] Bastian 1994: 198.
[89] Véanse Trejo 2000, Meyer 2000.
[90] Véanse Esponda 1986, Martínez 1996.

desfase. En primer lugar, porque la presión anticlerical en 1932 pudo ser ejercida sobre un gobernador que llegó al poder gracias al apoyo del PNR. A cambio de este apoyo, Grajales se comprometió a realizar una "labor revolucionaria" en el estado de Chiapas que incluía una campaña anticlerical y desfanatizadora. En segundo lugar, porque el cumplimiento de esta promesa fue "supervisado" por Tomás Garrido Canabal quien no solamente recordaba al gobernador chiapaneco sus "deberes revolucionarios" sino que, en su calidad de Jefe del PNR en el sureste, tenía los medios para imponer medidas anticlericales a la gente que él controlaba en el estado de Chiapas.

Mediante la imposición de las medidas anticlericales en Chiapas observamos una de las formas por las que el PNR logró, con el paso del tiempo, confundir la estructura del Partido con la del Estado. En otras palabras, en este capítulo se analizó una instancia del proceso de institucionalización de la revolución mexicana.

V
EL SOCONUSCO
UNA HISTORIA APARTE

La parte sureste de la estrecha llanura costera del Pacífico y la vertiente sur de la Sierra Madre es la región del Soconusco donde, gracias a la calidad de la tierra y al clima húmedo, florecen las grandes fincas de café, las plantaciones de frutas tropicales, el cultivo de la caña de azúcar y los ranchos ganaderos más desarrollados del estado (mapa 2, pág., 240).[1]

En este capítulo se hace un breve recuento de la historia de esta región chiapaneca. Las peculiaridades del Soconusco, empezando por las geográficas, no son generalizables para el resto del estado y, por lo tanto, la región merece una consideración especial.

La revolución perdió en Chiapas pero triunfó en el Soconusco

Durante el porfiriato se creó el enclave económico del Soconusco mediante la expansión del cultivo del café. No fue un hecho menor: el café llegó a producir más de la mitad de los recursos del estado; los cafetaleros de la región gozaban de una prosperidad que no tenía par en el resto del estado. Este desarrollo jugó un papel fundamental años después cuando los carrancistas, que perdieron frente a Tiburcio Fernández Ruiz en el resto de Chiapas, lograron una victoria en el Soconusco. De este modo, la producción y el negocio del café no se interrumpieron durante la revolución, ni por intervención de ningún gobierno postrevolucionario, sino hasta la crisis económica de 1929.[2]

[1] Viqueira 1998: 21.
[2] Spencer 1988: 14.

En el Soconusco hubo tres levantamientos en contra de los revolucionarios: el de Ángel María Pérez, el de Emiliano Escobar y el de Julio C. Farías. Estos tres alzados costeños cometieron el error táctico de no usar la guerrilla como medio de lucha, a diferencia de los Mapaches. Los tres fueron vencidos por el general carrancista Macario M. Hernández quien logró imponer orden en la zona.[3] La coalición anticarrancista en el Soconusco fue mucho más débil que la comandada por Tiburcio Fernández: los finqueros cafetaleros no apoyaron a los rebeldes por haber sido de su conveniencia que el Ferrocarril Panamericano, que corría a lo largo de la costa del Pacífico, funcionara con la mayor normalidad posible para poder exportar su producto. "Dada la correlación de fuerzas en 1915, solamente los carrancistas podían asegurarles esa normalidad, a cambio del reconocimiento de su gobierno. Así, dejados solos frente a una fuerza militar superior, los hacendados rebeldes fueron fácilmente derrotados".[4]

En el Soconusco, el ejército carrancista triunfante comenzó a reclutar soldados para sus filas. Al amparo de la Ley de Obreros de 1914, que había decretado el general carrancista Jesús Agustín Castro, muchos de los obreros de las fincas de café engrosaron las filas carrancistas. La consecuencia económica fue inmediata: sin mano de obra los finqueros cafetaleros no podían continuar la producción. He aquí el origen del reparto agrario "con orientación política" del que habla María Eugenia Reyes Ramos: se repartió tierra en los alrededores de las fincas para abastecerlas de mano de obra.[5] Este reparto agrario, sumado al tristemente célebre "sistema de enganche", proveyó el número de obreros necesario para las fincas cafetaleras.

Cuando la contrarrevolución Mapache triunfa en Chiapas, en 1920, en el Soconusco se crea el Partido Socialista Chiapaneco (PSCH) que, con Carlos A. Vidal, llegará a ser el partido en el gobierno en 1925. "El Partido Socialista Chiapaneco no tuvo relevancia nacional, ni siquiera abarcó la mayor parte del Estado, tampoco aportó al pensamiento socialista mexicano".[6] Pero, en cambio, el PSCH sí constituyó una estructura de movilización obrera independiente en la región; digo obrera porque, en la década de los veinte, a pesar de que el

[3] Casahonda 1974: 63.
[4] Spencer 1988: 76.
[5] Reyes 1992: 52.
[6] Spencer 1988: 11.

reparto agrario figuró en el programa de los socialistas, la demanda por la tierra no fue su reivindicación de primer orden. Dada la pobreza de sus tierras, los campesinos de la región derivaban la mayor parte de su subsistencia del trabajo asalariado.

> Así [organizaron] su movimiento en torno a la demanda del cese del trabajo forzado, aumento salarial y la mejoría de las condiciones de vida en las plantaciones [...] La negociación con los dirigentes de los trabajadores era el medio para recomponer las relaciones de trabajo durante la década de los veinte cuando los cafetaleros gozaban de óptimas condiciones de mercado para su producto.[7]

Si la década de los veinte en el Soconusco fue laboral, la de los treinta fue agraria. En efecto, debido a los disturbios causados por la Gran Depresión de 1929, en el Soconusco ya no se luchaba por mejores condiciones laborales, dado que los mercados financiero y de café internacionales se habían desplomado, sino que se demandaban las tierras de los finqueros. Ante esta demanda agraria, los cafetaleros, apoyados por el gobierno, respondieron con violencia: la expropiación de tierras atacaba en el corazón al negocio del café y al erario del estado.[8] Los gobernadores del primer lustro de los treinta, Raymundo Enríquez, pero sobre todo Victórico Grajales, se distinguieron por la violencia represiva que ejercieron en esta zona que era particularmente dinámica tanto económica como social y políticamente.[9] Este dinamismo también se expresa en la religión y las relaciones entre el estado chiapaneco y la Iglesia Católica.

Según vimos más arriba, el PSCH no fue original y tampoco innovador ideológicamente hablando; de hecho, su programa era una calca del programa del Partido Socialista de Michoacán, pero con una importante diferencia:

[7] Spencer 1988: 90.

[8] Spencer 1998: 91.

[9] Benjamin 1990: 273-282. Este autor no distingue la zona geográfica donde Grajales reprimió con mayor vehemencia: atribuye una represión similar en la totalidad del estado de Chiapas; sin embargo, las mismas fuentes de Benjamin nos indican que las quejas motivadas por la brutalidad del régimen de Grajales provienen de organizaciones que operaban en el Soconusco. Debido a las peculiaridades de la región y a su aislamiento geográfico del resto del estado, creemos más preciso restringir geográficamente éste y otros aspectos del régimen de Victórico Grajales.

> Salta a la vista la ausencia, tan prominente en el original [de Michoacán] de cualquier alusión a la intromisión en los asuntos civiles de la Iglesia. En efecto, la Iglesia no era un problema en Mariscal o Soconusco, dos regiones que por no haber tenido durante la Colonia una riqueza económica y una abundante población por conquistar, tampoco habían sufrido la expoliación y la opresión clerical que se habían hecho notorias en Michoacán.[10]

La Iglesia Católica tampoco era un "problema" en el resto del estado de Chiapas, según vimos arriba. Sin embargo, cabe destacar que en Tapachula, la cosmopolita capital del Soconusco y segunda ciudad más importante de Chiapas por el número de sus habitantes, el dinamismo religioso era sólo comparable con el de Tuxtla Gutiérrez. En 1926 se estableció en Tapachula de manera formal la Iglesia Evangélica y Presbiteriana, cultivada por misioneros llegados de la vecina Guatemala.[11] En Tapachula, a partir de 1925 con la creación de la ICAM por Calles tuvo lugar el episodio más agitado de todo el conflicto entre la Iglesia Católica y el estado en Chiapas de 1920 a 1938.

EL PODER Y LA GLORIA EN TAPACHULA

Creía ser un ente magnífico por haber permanecido cuando los demás se fueron; me tuve por tan grande que podía dictar mis propias leyes.

Graham Greene, *El poder y la gloria*

En su lucha contra la Iglesia Católica, Plutarco Elías Calles apoyó la creación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM) en febrero de 1925. El "patriarca" de la ICAM, Joaquín Pérez y Budar, se constituía así en el líder de los cismáticos mexicanos que iniciaban la construcción de la iglesia nacional "liberada del yugo romano". La ICAM tuvo un rotundo fracaso en el centro del país. Ante la desazón, Tomás Garrido Canabal impulsó a la iglesia cismática en Tabasco pero tampoco tuvo mucho éxito, aunque en la coyuntura aprovechó para dar otro paso en su campaña desfanatizadora y anticlerical.[12] En los confines de la

[10] Spencer 1988: 89.
[11] Martínez 1996: 6.
[12] Meyer 1997: II: 148-166.

nación, en Tapachula, Chiapas, un sacerdote escuchó el canto de las sirenas cismáticas: el padre José Ramírez.

En agosto de 1925, un grupo de cismáticos quiso imponer un nuevo sacerdote en el templo de San Agustín, único templo católico en Tapachula, pero se toparon con unos católicos romanos que lo defendieron. Del disturbio resultaron algunos heridos "de poca importancia".[13] Ante el rechazo, los cismáticos, que eran apoyados por el gobierno federal, escribieron al gobernador.

> El objetivo de nosotros es implantar la Iglecia *[sic.]* Mexicana en esta ciudad y para este fin hemos tropezado con muchísimas dificultades, una de ellas y de las más terribles es la del señor Guadalupe Chacón que como encargado del templo conserva relaciones muy íntimas con el sacerdote romano [...] Pedimos se destituya a este señor y se nombre a otro [...] Señor Gobernador, nuestro fin es llevar a cabo el acta de independencia del sacerdote don Miguel Hidalgo y Costilla. El Padre Hidalgo nos sacó del yugo de los españoles. Nosotros sacudiremos el yugo del papado romano.[14]

Después de unos meses de lucha, los cismáticos no solamente ganaron el templo sino que constituyeron la Congregación Católica Apostólica Mexicana en marzo de 1926[15] y el padre José Ramírez, ahora "Canónigo Honorario de Chiapas", obtuvo su registro oficial de la Secretaría de Gobernación en octubre del mismo año.[16] A partir de entonces, "romanos" y "mexicanos" disputaron el templo de San Agustín en Tapachula. También desde entonces, José Ramírez pasó de ser un sacerdote desconocido a ser una "pieza clave" en el juego de la política local y nacional. Alcanzó notoriedad rápidamente: en mayo de 1928 el gobernador interino Amador Coutiño "expulsó" a todos los sacerdotes del estado menos a José Ramírez "un cismático que trabaja en Tapachula autorizado por la Secretaría de Gobernación" (*Renovación,* 13 de mayo de 1928).[17]

[13] AHECH-Asuntos Religiosos. Carta del Comandante de Policía de Tapachula al gobernador del estado, Carlos A. Vidal, el 31 de agosto de 1925.

[14] AHECH-Asuntos Religiosos. Carta al gobernador del estado, firmada por 40 personas, el 20 de noviembre de 1925.

[15] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco.

[16] AHECH-Asuntos Religiosos.

[17] Recordemos que esta medida de Coutiño fue sólo un contragolpe a los ataques que se le hacían por sus ligas con la Iglesia Católica y los Caballeros de Colón (véase pag., 64).

José Ramírez, "Canónigo Honorario de Chiapas", predicaba en "su" templo de San Agustín lleno de orgullo por cumplir las leyes revolucionarias; nada lo importunaban los "romanos" retrógrados que no cesaban de luchar por la devolución del templo. Pero en 1929 desde la Secretaría de Gobernación, su fuente de legitimidad, llegaron las noticias de "los arreglos" entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano. El sacerdote Edualdo Martínez, encargado del templo de San Agustín hasta la llegada de José Ramírez, pidió al gobernador inmediatamente la devolución del templo,[18] pero esta petición le fue negada. El padre Martínez no contaba con que José Ramírez se le había adelantado con la siguiente carta al gobernador:

Carta de José Ramírez al gobernador el 29 de junio de 1929.

> Como sabrá usted el llamado conflicto religioso está terminado y trae por consiguiente dos cosas, primera el encumbramiento de los sacerdotes romanos y la caída implacable de los mexicanos. Supongo que no le ha de extrañar [...] las maquinaciones que existen en mi contra por varias personas de esta localidad, que quieren cesarme por el simple hecho de que reconocí la ley [.]
>
> [...] La gracia que de usted deseo es que me tenga presente y vea que se me respeten mis derechos como sacerdote y se me deje oficiar en esta parroquia [...] Firma El Canónigo Honorario de Chiapas. José Ramírez.[19]

El padre Edualdo Martínez, ante el intento fallido de recuperar el templo de San Agustín, decidió residir parte del tiempo en Tuxtla Chico donde oficiaba misa y administraba los sacramentos. Pero no perdía ninguna oportunidad para pelear el templo de Tapachula: incluso el obispo Gerardo Anaya intervino ante el Secretario de Gobierno del Estado.

Carta del obispo Gerardo Anaya al Secretario de Gobierno el 29 de octubre de 1931.

> [...] Es cierto que el único Templo que existe en Tapachula está en poder del cismático y por consiguiente el Pbro. Dn. Edualdo Martínez no puede ejercer públicamente el ministerio en aquella ciudad, mas lo puede hacer en particular, en la intimidad del hogar, según lo permiten las leyes, y de esta manera podrá atender, aunque sea en parte, a las necesidades de los católicos de Tapachula, lo

[18] AGECH-Asuntos Religiosos.

[19] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco.

que ellos desean ardientemente, como para los bautizos de sus hijos, asistencia a sus enfermos, etcétera.

Además, se proyecta levantar una Capilla en la ciudad de Tapachula para comodidad de los católicos y para evitar cualquier inconveniente que pudiere haber en el culto privado: es por esto muy necesaria la presencia del Pbro. Dn. Edualdo Martínez en Tapachula con el fin de dirigir las obras [...][20]

Como consecuencia del incremento de las medidas anticlericales en Chiapas, a finales del 1931 el gobernador Enríquez hacía cumplir la ley de 1929 donde se establecía que los ministros de culto religioso solamente podían ejercer su ministerio en una zona determinada. Edualdo Martínez se veía obligado a salir de Tapachula y su desesperación, como la del obispo Anaya, crecía. A pesar de sus esfuerzos, en el templo de San Agustín fue ratificado José Ramírez y al padre Martínez se prohibió decir misa en casas particulares y residir en Tapachula.[21] Pero en 1932, con la muerte del "patriarca" de la ICAM, Joaquín Pérez y Budar, se abría un nuevo capítulo en la batalla religiosa en Tapachula.

La muerte del "patriarca" provocó un cisma en la Iglesia Cismática de Tapachula: en la ciudad de México una "Junta de Administración" de la ICAM nombró al presbítero Salvador Castellanos, encargado del templo de San Agustín.

Carta de José Ramírez al gobernador del estado de Chiapas Raymundo Enríquez el 27 de enero de 1932.

A la muerte del Patriarca Jefe Nato de la Iglesia Ortodoxa Mexicana, Dr. José Joaquín Pérez y Budar y como sucede con todo organismo surgió cierta división y algunas diferencias entre el conglomerado nuestro, pretexto del cual se valió un grupo de integrantes de oficio y claudicantes reconocidos [...] quienes trajeron de la Capital de La República al llamado Pbro. Salvador Castellanos [...] para que se hiciera cargo de esta iglesia que es a mi cargo. Como lo he expresado a ese gobierno de su cargo en más de una ocasión si estoy al frente de esta Iglesia es por disposición de la Secretaría de Gobernación quien en dos ocasiones me ha ratificado esta autorización; contando a su vez con la franca y decidida cooperación de su gobierno, razón por la que no estimo justo que un desconocido se apropie de esta Iglesia que por mi cuidado y vigilancia no se ha derribado ya que mi antecesor Martínez la dejara en pésimas condiciones.[22]

[20] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco.
[21] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco.
[22] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco.

La Congregación Católica Apostólica Mexicana, que en 1925 había apoyado a José Ramírez, esta vez estuvo con Salvador Castellanos. Sus razones eran que "el padre Ramírez [...] ya no está reconocido por su autoridad correspondiente del Patriarcado [además] nos consta que sus deseos son el de traicionar a la Iglesia Mexicana [...]".[23] Esta confusión la aprovechó también el padre Edualdo Martínez quien volvió a solicitar la devolución del templo. Ahora eran tres grupos peleando San Agustín: los católicos "romanos" (Edualdo Martínez), los cismáticos (José Ramírez) y los cismáticos de los cismáticos (Salvador Castellanos). José Ramírez defendía sus "derechos" en una carta que merece ser citada con detalle pues muestra el papel que jugaba como miembro de la ICAM en Tapachula.

Carta del padre José Ramírez a Raymundo Enríquez, 3 de febrero de 1932.

> No es por demás manifestar a Ud, que desde el año de 1926 y por autorización de la Secretaría de Gobernación me hice cargo de esta Parroquia, habiéndome ratificado dicha dependencia en 1929 a raíz del regreso de los miembros del Clero Romano a nuestro país y a la reanudación de cultos de estos.
>
> Como consta a su Gobierno de su muy digno cargo durante mi gestión al frente de esta Parroquia he procurado siempre cumplir fiel y estrictamente con los postulados de la ley, marchando de común acuerdo con las autoridades municipales de esta ciudad, así como de los pueblos de Mazatán, Pueblo Nuevo Comaltitlán, Cacahoatán, Carrillo Puerto, Unión Juárez y otros [...]
>
> Respecto a mi actuación en pro de la evolución que demarca nuestra Iglesia *he conseguido a fuerza de constancia y un mero convencimiento que pueblos como los citados en un principio se sumen a nuestro movimiento emancipador, contando con estos elementos para cualquier movimiento que vaya encaminado a la defensa y sostén de las Instituciones,* ya que ven en el suscrito un verdadero amigo y orientador que los ha encauzado por nuevos derroteros [...][24]

La situación era difícil. El gobernador Enríquez eligió la salida fácil: decidió no ceder el templo a ninguna de las tres partes y solicitó a la Secretaría de Gobernación destinarlo a escuela.[25] Esta solicitud fue negada y la Secretaría ratificó de nuevo a José Ramírez.[26] Raymundo Enríquez se resistió a devolver el templo al

[23] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco. Carta al Gobernador del estado, 20 de enero de 1932.

[24] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco. Cursivas del autor.

[25] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco.

[26] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco.

cismático "[...] en virtud de no estar autorizado dicho sacerdote por este gobierno para oficiar en aquella ciudad por no haber cumplido requisitos establece decreto relativo de legislatura local y encontrarse además procesado por sustracción objetos pertenecientes nación que llevó a cabo cuando estuvo encargado mismo templo".[27]

Esta resistencia le valió el "regaño" de Gobernación. Telegrama del Lic. Eduardo Vasconcelos, Srio. De Gobernación, a Raymundo Enríquez el 22 de marzo de 1932.

> Esta Secretaría lamenta profundamente que Gobierno a cargo de usted haga causa común con católicos romanos que en época pasada exhibiéronse como enemigos nuestras ideas en Tapachula y en la actualidad pretenden obstaculizar determinaciones Gobierno Federal favorables a presbítero Ramírez, quien rompiendo entonces la pseudo disciplina de su orden fanática se sometió a las leyes del País relacionadas con cuestión religiosa.[28]

El gobernador Enríquez se disculpó y procedía a la entrega del templo a José Ramírez cuando un nuevo actor apareció en escena para determinar el destino final del inmueble. Tomás Garrido Canabal, informado por el presidente del comité municipal del PNR en Tapachula, solicitó que el templo se destinara a una escuela o que se retirara del culto. Así se hizo. Lorenzo Bravo, el presidente del comité municipal, ya le había informado a Garrido que la entrega del templo de San Agustín no había podido realizarse con normalidad debido al enfrentamiento de los "romanos" contra los "mexicanos", "pero tal se ve que los dos curas [Edualdo Martínez y José Ramírez] que están detrás de los ignorantes lo único que persiguen es el lucrativo negocio que les produce la explotación de la conciencia".[29] Por lo tanto, se pide que el local se clausure definitivamente y se dedique a una escuela.

La siguiente petición de Lorenzo Bravo a Garrido fue más directa, al igual que la respuesta del Jefe.

Carta del Presidente Municipal del PNR en Tapachula, Chiapas, Lorenzo Bravo, a Garrido Canabal el 10 de marzo de 1932.

[27] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco.
[28] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco.
[29] AGN-TGC, caja 29, exp., 1.

Adjunto tenemos el honor de remitir a usted copia del oficio dirigido al C. Secretario de Gobernación a efecto de que el templo denominado "San Agustín" no sea devuelto al presbítero José Ramírez por ser un hombre de completa inmoralidad.

Al suplicarle interponga su valiosa influencia a efecto de ayudarnos en las gestiones que hacemos ya que nos encaminamos en este sentido por el bien de la civilización, nos es grato repetirnos suyos afectísimos por la causa de la civilización.[30]

Respuesta de Garrido el 21 de marzo de 1932.

Estimados Compañeros:

Con esta fecha me dirigí al senador Manuel Garrido L., recomendándole de manera especial que ayude a ustedes en el sentido que desean, haciendo las gestiones correspondientes ante el gobierno federal.

Los felicito cordialmente por la determinación que han tomado, ya que la Iglesia es un antro de falsedad y de ignominia, indignas a sobrevivir a los empujes de la Civilización Revolucionaria. Afectuosos saludos de su compañero y amigo. Rúbrica.[31]

Al final, el templo de San Agustín fue retirado del culto público por orden del presidente de la república en junio de 1932.[32]

Pero, ¿qué fue de José Ramírez? Al principio fue trasladado a Cacahoatán donde se le iba a dar un templo, pero allá encontró un furibundo anticatólico, el presidente municipal, que cobraba cuatro pesos de impuesto por cada repique de las campanas.[33] Así que, en medio de la incertidumbre, resolvió "pedirle trabajo" ni más ni menos que a Garrido Canabal.

Carta del Cura Párroco José Ramírez a Garrido Canabal desde Tapachula, Chiapas, el 27 de mayo de 1932.

Muy Excelentísimo Sr. Lic.,

El que suscribe Cura Párroco de esta ciudad, perteneciente a la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, ante ud., de la manera más atenta y respetuosa comparece y expone:

Que desde el año de 1926, y a raíz de la Reglamentación de la Ley de Cultos llevada a cabo por nuestro Jefe Máximo, Gral. de División Plutarco Elías

[30] AGN-TGC, caja 25, exp., 1.

[31] AGN-TGC, caja 25, exp., 1.

[32] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco. Oficio 9 132.

[33] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco. Oficio 07 958.

Calles, fui uno de los primeros sacerdotes que abandoné el despótico poder temporal del Vaticano de Roma, para reconocer únicamente y como buen mexicano, las sacrosantas leyes de nuestro Supremo Gobierno.

Por tal motivo el C. Secretario de Gobernación en ese entonces C. Coronel Adalberto Tejeda, me autorizó para que viniese a ejercer mi ministerio a esta ciudad, el cual he estado verificando desde dicha fecha; pero es el caso C. Gobernador que este lugar es muy inculto y aquí no impera el cumplimiento a las leyes del Gobierno si no que lo que impera es la ambición y es por eso que la Secretaría de Gobernación me ha autorizado terminantemente para que ejerza el culto de mi profesión; pero las autoridades locales, sobornadas no acatan dichas disposiciones de Gobernación, y es el caso que el Gobierno que debería ser el primero en protegerme por ser un sacerdote muy mexicano y cumplidor de nuestras leyes, es el que más me ataca, por cuyo motivo estoy sumamente desmoralizado, y mi mayor gloria, y lo que más ambiciono es poder ir a oficiar a ese floreciente Estado de su digno control.

Así es que el objeto de esta atta, es comunicar a ud, C. Gobernador, tenga a bien comunicarme si no tendría ud inconveniente en concederme una Parroquia en algún lugar de ese estado para que pudiera ir a ejercer mi ministerio, pues lo que yo ambiciono es cumplir con las leyes de nuestro Gobierno, pues soy sacerdote mexicano y no romano. Y esto únicamente podré llevarlo a cabo en ese lugar.

Si ud, gusta alguna referencia de mi persona espero me lo comunique para que le avise al Sr. Lic. Adalberto Chávez Wander Linder, Agre. del Mins. Público Federal en esta ciudad, el cual me conoce muy bien y sabe el carril de mi actuación, y además es según el me ha dicho, muy amigo de ud.

Esperando pues C. Gobernador del Estado, se digne tomar en cuenta mi petición y mis méritos de cumplidor de las leyes, deseo me comunique si está dispuesto en concederme una iglesia en ese Estado culto, progresista y liberal que esta sabiamente dirigido por ud, y me repito afmo, atto y s.s. Rúbrica".[34]

Respuesta de Garrido Canabal el 20 de junio de 1932.

Señor de mi atención:
Contesto su carta del 27 de mayo, manifestando a Ud. Que no es posible aceptar el ejercicio de su profesión en esta Entidad, tanto porque el señor licenciado Margarito Ríos ha dado malos informes de Ud., como porque el pueblo de Tabasco es ateo en su mayoría.

Para nosotros, tanto los curas dependientes de Roma como los cismáticos, son elementos nocivos que implican un serio peligro para la formación de las mentalidades futuras. Atentamente. Rúbrica. cc para el Ing. Raymundo Enríquez, Gobernador de Chiapas.[35]

[34] AGN-TGC, caja 133, exp., 11. Cursivas del autor.
[35] AGN-TGC, caja 133, exp., 11. Cursivas del autor.

Ya había pasado el tiempo en que Garrido apoyara a la ICAM. La apoyó siempre y cuando significara la debilitación de la Iglesia Católica, pero ahora que en su estado ya no había sacerdotes ni iglesias abiertas ya no tenía porque hacerlo. Después de pedir ayuda a Garrido, José Ramírez busca al nuevo gobernador, Victórico Grajales, para pedirle que le devuelva la autorización para ejercer su ministerio en Tapachula[36] a lo que Grajales le responde con un no rotundo.[37] Pero el gobernador Grajales no fue ingrato: José Ramírez fue el único sacerdote autorizado para ejercer en Chiapas a raíz del decreto del 31 de enero de 1934.[38]

La distinción anterior, sin embargo, tuvo su precio. El drama de José Ramírez concluyó cuando el sacerdote aparece de nuevo en las planas de los periódicos, al igual que en 1925 cuando el "cumplimiento de las leyes" le valió la fama pública, pero esta vez en un último "gesto revolucionario".

> El Sacerdote José Ramírez Incineró Varios Fetiches [A ocho columnas]. El sacerdote que después del decreto 129 de la XXXIV legislatura del 31 de enero de 1934 fue autorizado para oficiar fue el sacerdote de Ixtapa, José Ramírez. Este sacerdote, convencido de que los pueblos van entrando ya por una nueva era, y juzgando poco propicio el ambiente en que le tocaba en suerte oficiar, optó por abjurar de su credo sumándose al movimiento renovador y espontáneamente solicitó del Comité del Estado del PNR la oportunidad de hacer pública su determinación, incinerando personalmente varios fetiches de bulto, así como sus arreos sacerdotales [...] Se amontonaron los "santos" frente al Parque de la Revolución y después de una disertación del ex-cura Ramírez, trajeado con sotana y bonete, se procedió al AUTO DE FE, siendo el susodicho Ramírez quien prendió fuego a la pira.[39]

Conclusiones

La Iglesia Católica en Chiapas no constituía una amenaza para los intereses de la oligarquía chiapaneca durante el periodo estudiado. Las políticas anticlericales fueron impuestas por las circunstancias del conflicto Iglesia-Estado a nivel nacional. Sin embargo, mientras que La Cristiada ocurre entre 1926 y 1929, en

[36] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco. Carta del 22 de diciembre de 1932.
[37] AGECH-Asuntos Religiosos. Distrito del Soconusco. Carta del 28 de diciembre de 1932.
[38] *Liberación* (Órgano del Comité de Estado del Partido Nacional Revolucionario), 9 de diciembre de 1934.
[39] *Liberación*, 9 de diciembre de 1934, Mayúsculas en el original.

Chiapas el punto álgido de este conflicto fue de 1933 a 1935. Este desfase se explica por los distintos medios que tenía el gobierno federal para imponer sus intereses en Chiapas. Durante la Cristiada se podía hace poco más que enviar circulares; en la primera mitad de la década de los treinta el PNR fue el medio de imponer y supervisar el anticlericalismo. A medida que se institucionalizaba la revolución en Chiapas la autonomía política de la élite gobernante local disminuía.

La influencia de Tomás Garrido Canabal es determinante para entender la dinámica anticlerical en Chiapas y su integración al Estado mexicano mediante el PNR. Sería interesante contrastar el caso de Chiapas con los de Yucatán y Campeche para poner a prueba el alcance de la presión de Garrido Canabal y analizar las peculiaridades regionales de la formación del Estado mexicano posrevolucionario.[40] Es probable que estos estados tengan más similitudes con el Soconusco que con Chiapas, lo cual obligaría a hilar más fino en la historia regional y chiapaneca.

El análisis comparado nos permitiría, entre otras cosas, encontrar las causas de la ausencia de movilización social en el sureste mexicano frente a los ataques a la Iglesia. La falta de apego de los habitantes de la región a la religión católica (Mártinez García 1991) no parece ser una explicación convincente. Los movimientos sociales dependen más de las oportunidades de resolver los dilemas de la acción colectiva, ya por los líderes ya por el pueblo, que de los sentimientos de los ciudadanos. Sería necesario establecer las condiciones bajo las cuales se dio el movimiento cristero en el Bajío y observar si existen o no en el sureste, y por que, lo cual rebasa los límites del presente trabajo.

Un comentario final. Las condiciones estructurales que ha enfrentado la Iglesia Católica en Chiapas a lo largo de los siglos imponen restricciones, a la vez que abren posibilidades a los obispos y sacerdotes de la región. Ante estas condiciones el obispo en turno decide el rumbo para guiar a su grey. El precario pero ancestral equilibrio de una sociedad étnica, económica y socialmente segmentada puede ser afectado o legitimado, en diferentes medidas, por el rumbo elegido por el pastor. Sin embargo, no hay que sobreestimar el papel de la Iglesia: si los obispos "problemáticos" han amenazado el equilibrio chiapaneco es por la debilidad estatal más que por la fuerza de la Iglesia.

[40] El Fondo Tomás Garrido Canabal del Archivo General de la Nación es una fuente riquísima para este objetivo.

El Soconusco fue, durante el periodo que estudiamos, una región con una dinámica social, política, económica y cultural muy diferente a la del resto de Chiapas. Sus peculiaridades no pueden ser generalizadas al resto del estado porque esta zona estaba, simultáneamente, comunicada con México y Guatemala, pero aislada de Chiapas. El ferrocarril Panamericano, que corría a lo largo de la costa del Pacífico, transportaba no solamente café y otras mercancías sino también ideas y hombres.

La represión de los oligarcas chiapanecos se llevó a cabo, básicamente, en esta zona que era donde sus intereses tenían más enemigos y mejor organizados. El Soconusco, por decirlo de alguna manera, iba hacia la modernidad mexicana en ferrocarril mientras que Chiapas iba a caballo. También en el Soconusco la vida religiosa era más dinámica que en el resto del estado: la historia de José Ramírez es una muestra de ello. La diversidad religiosa en esta región era también mucho más acentuada que en el resto del estado debido a la llegada de misioneros evangélicos desde Guatemala.

Segunda parte

EL INDÍGENA EN EL PENSAMIENTO DE SAMUEL RUIZ GARCÍA, OBISPO DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS 1959-1999

Introducción

En la segunda mitad del siglo XX, especialmente en sus últimos 30 años, dos hechos son determinantes para la historia de Chiapas y de México: el surgimiento de una conciencia étnica entre los indígenas chiapanecos y la aparición de la Iglesia Católica como un actor central en el proceso de cambio social y político estatal.[1] De un lado, por ejemplo, tenemos que en el Congreso Indígena realizado en 1974 en San Cristóbal de Las Casas las demandas culturales de los indígenas ocupaban un lugar secundario frente a las demandas por tierra, comercio y educación,[2] mientras que en los Acuerdos de San Andrés, firmados el 16 de febrero de 1996, los derechos y la cultura indígena son las demandas prioritarias e "inaplazables" de los indígenas organizados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Del lado de la Iglesia Católica tenemos, por mencionar un dato, que Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal hasta 1999, pasó de ser conocido dentro de un grupo reducido de personas relacionadas directamente con la Iglesia, a ser una figura reconocida nacional e internacionalmente.

¿Están relacionados de algún modo el surgimiento de una conciencia étnica y el papel protagónico de la Iglesia Católica en Chiapas? Estudiosos especialistas en Chiapas sugieren la existencia de una relación entre estos dos procesos. Por ejemplo, Rosalva Aída Hernández Castillo señala que durante la migración hacia la selva Lacandona los "cambios de la diócesis de San Cristóbal" constituyeron uno de los elementos formativos de una nueva identidad en los colonizadores;[3]

[1] Remito el libro de Jean Meyer (2000) para un análisis más completo del obispado de don Samuel Ruiz García.

[2] Morales 1995.

[3] Hernández 1998: 412.

Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio, por su parte, argumentan que "el sentimiento de comunidad [entre los habitantes de Las Cañadas de la selva Lacandona] se cimenta en la identidad indígena y se refuerza a través de dos prácticas sociales: la acción pastoral impulsada en la selva desde los 60 [...] y, desde mediados de los 70, la acción político-ideológica sustentada por corrientes de la 'nueva izquierda'".[4] Sin embargo, no existe un estudio sistemático y riguroso que nos indique qué tipo de relación existe, y cómo opera, entre la Iglesia Católica y el surgimiento de una conciencia étnica en Chiapas.[5]

Para responder debidamente a la pregunta planteada habría que seguir puntualmente cada uno de los dos procesos para después buscar los lazos que los unen y la manera en que operan esas relaciones.[6] Este importante y ambicioso proyecto debe ser llevado a cabo en partes. La presente investigación se coloca en un lado de la ecuación, la Iglesia Católica, y en un actor específico: el obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García. Mediante el análisis de documentos originales busca contribuir al estudio riguroso, sistemático y exhaustivo de la relación mencionada anteriormente.

La Iglesia Católica en Chiapas, en especial la diócesis de San Cristóbal, ha sido un actor importante para el desarrollo social y político de la entidad en los últimos 50 años. El obispo de la diócesis, Samuel Ruiz García, constituyó un punto de referencia para atacar, defender, denostar o encumbrar el trabajo de la diócesis. Sin embargo, Samuel Ruiz no es la diócesis y se debe tener claro que en el seno de ésta existe una diversidad de realidades y de actitudes hacia éstas.[7] Samuel Ruiz no controlaba todo lo que sucedía dentro de su diócesis, pero sí marca los lineamientos generales dentro de los que había de realizarse la labor pastoral: la misión canónica le encomienda el gobierno de su diócesis que debe

[4] Leyva y Ascencio 1996: 154.

[5] Un primer intento de explicación de los lazos entre los dos procesos se encuentra en Leyva. El argumento es el siguiente: el trabajo misionero, mediante la formación de catequistas y diáconos que se convierten en intermediarios culturales, recupera y promueve los "valores indígenas": consenso y comunidad, sobre los que se basa la identidad étnica (1998: 393-394). Este argumento no es falso pero tampoco es conclusivo sobre la manera en que se relacionan los dos procesos.

[6] Una interesante y ambiciosa investigación en proceso establece que son tres las causas principales del surgimiento de la conciencia étnica en Chiapas como acicate para la movilización social: la competencia religiosa, la acción estatal y la de los partidos de izquierda (véanse Trejo 2001a, 2001b).

[7] Meyer 1999.

ser ejercido "mediante consejos, exhortaciones y ejemplo, y también con autoridad y potestad sagrada".[8]

Samuel Ruiz, en su calidad de obispo, señaló como uno de los lineamientos generales de la diócesis la definición de todo el trabajo pastoral con base en el indígena chiapaneco. Esto "a nadie debe causar admiración", decía el obispo, "sabiendo que el 80% de los fieles de nuestra diócesis son indígenas".[9] Sin embargo, la diócesis tiene 80% de indígenas porque así lo determinó el mismo Samuel Ruiz durante el proceso de delimitación de la misma.[10] Por lo tanto, lo que piensa Samuel Ruiz acerca del indígena es de suma relevancia para el estudio del impacto de la acción eclesial en su diócesis. El pensamiento de Samuel Ruiz con respecto al indígena es aún más importante a partir del primero de enero de 1994 y del "vuelco étnico" que adquiere la, originalmente, rebelión campesina de Chiapas.[11]

Esta segunda investigación busca responder una serie de tres preguntas. En primer lugar, ¿cuál es la idea del indígena que tiene Samuel Ruiz García al llegar a Chiapas? ¿Cómo cambia esta idea durante las cuatro décadas de su obispado? Finalmente, ¿qué explica estos cambios?

La idea del indígena en Samuel Ruiz García en 1959 es radicalmente distinta a la de 1999. Al llegar a Chiapas el recién nombrado obispo piensa que el indígena es "moralmente imperfecto" y se propone "civilizarlo".[12] Cuarenta años después el indígena representa para Samuel Ruiz un "modelo de esperanza" ante un mundo "individualista y egoísta".[13] Este cambio es gradual y la idea final del indígena en Samuel Ruiz es el resultado acumulado de cuatro décadas de experiencias y acontecimientos tanto dentro como fuera de Chiapas.

Nuestro argumento central es que el indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz toma forma a partir de las imágenes sucesivas que tiene el obispo del indígena. Éstas, a su vez, dependen fundamentalmente de tres factores: el origen y los primeros años de educación de Samuel Ruiz García, los cambios ocurridos en el seno de la Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX y el contexto socioeconómico y político de la diócesis que le tocó dirigir.

[8] Ampudia 1998: 190.
[9] Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (2000: 10).
[10] Véase el siguiente capítulo.
[11] Véanse Mattiace 1998, G. Collier y Quaratiello 1994.
[12] Exhortación 1961.
[13] Marcos 1999: 42.

Con el fin de responder las preguntas centrales se utilizan rudimentos del análisis de contenido y, a partir de éstos, se construye una explicación histórica.[14] Con base en una lectura minuciosa de más de cien textos de Samuel Ruiz (mensajes de navidad, pascua, entrevistas, cartas pastorales, informes *ad limina,* artículos, libros, conferencias, exhortaciones y circulares), que constituyen una muestra representativa del total tanto cuantitativa como cualitativamente,[15] se crearon categorías relativas a diversos aspectos de la visión del indígena en Samuel Ruiz (definición, identidad, valores, situación económica, situación política, iglesia autóctona y teología india). A partir de estas categorías, y del análisis de su contexto histórico, se arman las distintas imágenes del indígena en Samuel Ruiz y se buscan las razones de su surgimiento. Lo mismo se hizo con otras áreas de su pensamiento como el protestantismo y la situación en el mundo actual, por mencionar sólo dos de ellas.

El método de análisis elegido para esta investigación tiene varias ventajas. En primer lugar, la explicación histórica se realiza a partir de documentos originales lo que permite evitar tanto los sesgos propios de la reconstrucción histórica basada en la memoria de los propios actores (Samuel Ruiz o miembros de la diócesis), como las tendencias ideológicas de los textos periodísticos bien informados pero carentes de rigor analítico. En segundo lugar, centrarse en un solo actor permite un grado de profundidad y detalle que no es posible cuando el objetivo es más ambicioso. Sin embargo, este segundo punto es también la principal debilidad del método elegido puesto que puede darse una importancia desmedida al actor que se analiza.

Esta segunda parte se divide en cuatro capítulos, cada uno de ellos corresponde tanto a un periodo de tiempo como a una imagen del indígena en Samuel Ruiz; huelga decir que las fechas no indican el inicio o término exactos de cada imagen. De hecho, como se verá, estas imágenes (salvo la primera) son acumulativas y, por lo tanto, la última integra las anteriores y es la expresión más acabada del indígena en Samuel Ruiz García. El primer capítulo corresponde al *indígena como problema* y abarca de 1959, fecha en que Samuel Ruiz es nombrado obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a 1965, año en que

[14] Navarro y Díaz 1995: 177-224.

[15] El número total de escritos de Samuel Ruiz García no debe exceder por mucho el número de los textos reunidos para esta investigación; además, los textos recolectados abarcan sus cuatro décadas como obispo y toda la variedad de estilos (libros, exhortaciones, entrevistas, etcétera).

concluye el Concilio Vaticano II. El segundo capítulo comienza en 1965 y culmina en 1974 fecha en que se lleva a cabo el Congreso Indígena en San Cristóbal; en este periodo se gesta la imagen del *indígena como esperanza*. La tercera, *el indígena como víctima*, aparece en el periodo que va de 1974 a 1992, año en que se recrudecen los ataques contra Samuel Ruiz y buscan sacarlo de la diócesis de San Cristóbal; por último, el *indígena como modelo* se origina en el periodo de 1992 hasta 1999 año en que, por obligación canónica, Samuel Ruiz envía su carta de renuncia como obispo a Roma.

Es importante insistir en que esta investigación se centra en el pensamiento de Samuel Ruiz y no se pretende adjudicar a todos los miembros de la diócesis lo que piensa su obispo. También debe notarse que se busca explicitar y explicar la imagen que tiene Samuel Ruiz del indígena, no las consecuencias que ésta pueda tener en la Iglesia o la política locales.[16]

[16] Remito al libro de Jean Meyer (2000) para la historia de la diócesis de San Cristóbal en la segunda mitad del siglo XX.

I
DEL BAJÍO GUANAJUATENSE A LOS ALTOS DE CHIAPAS
1959-1965

I
DEL BAJÍO GUANAJUATENSE A LOS ALTOS DE CHIAPAS
1959-1965

Este capítulo abarca los primeros cinco años de Samuel Ruiz García como obispo de Chiapas. El 25 de enero de 1960, unos meses después de que el Papa Juan XXIII encomendara la grey chiapaneca a su nuevo pastor, Samuel Ruiz se convierte en el primer obispo de Chiapas consagrado en San Cristóbal de Las Casas. Era también la primera vez que Samuel Ruiz visitaba ese estado mexicano. Originario de Irapuato, nació en 1924, de padres humildes, pro-cristeros y militantes sinarquistas, el joven "príncipe de la Iglesia" camina por *Ciudad Real* vestido con armiño, come en las fincas, oficia en su catedral. Está listo para hacer frente a los problemas de su iglesia: el comunismo, el protestantismo y la miseria de los indígenas. Apenas llega a San Cristóbal y, como manda el canon, comienza a recorrer su diócesis, tarea que debe realizar en los primeros cinco años. Como se verá, es su origen mestizo, humilde y tradicional lo que explica el surgimiento de esta primera imagen.

Tres "obligaciones" eclesiales: comunismo, protestantismo, indígenas

Quizá debido a la proyección social que le ofreció la institución eclesiástica, Samuel Ruiz se caracteriza, desde su entrada al Seminario de León en 1937 hasta su renuncia el 3 de noviembre de 1999, por ser un hombre fiel a los principios del derecho canónico y presto a atender cualquier necesidad de su Iglesia Católica. En el momento de su consagración episcopal tenía, además de la evangelización, tres tareas básicas impuestas por la realidad de su diócesis: la lucha contra el comunismo, la lucha contra el protestantismo y la atención especial a los indígenas. Las dos primeras eran comunes a todos los sacerdotes y obispos no sólo de

Este capítulo abarca los primeros cinco años de Samuel Ruiz García como obispo de Chiapas. El 25 de enero de 1960, unos meses después de que el Papa Juan XXIII encomendara la grey chiapaneca a su nuevo pastor, Samuel Ruiz se convierte en el primer obispo de Chiapas consagrado en San Cristóbal de Las Casas. Era también la primera vez que Samuel Ruiz visitaba ese estado mexicano. Originario de Irapuato, nació en 1924, de padres humildes, pro-cristeros y militantes sinarquistas, el joven "príncipe de la Iglesia" camina por *Ciudad Real* vestido con armiño, come en las fincas, oficia en su catedral. Está listo para hacer frente a los problemas de su iglesia: el comunismo, el protestantismo y la miseria de los indígenas. Apenas llega a San Cristóbal y, como manda el canon, comienza a recorrer su diócesis, tarea que debe realizar en los primeros cinco años. Como se verá, es su origen mestizo, humilde y tradicional lo que explica el surgimiento de esta primera imagen.

Tres "obligaciones" eclesiales: comunismo, protestantismo, indígenas

Quizá debido a la proyección social que le ofreció la institución eclesiástica, Samuel Ruiz se caracteriza, desde su entrada al Seminario de León en 1937 hasta su renuncia el 3 de noviembre de 1999, por ser un hombre fiel a los principios del derecho canónico y presto a atender cualquier necesidad de su Iglesia Católica. En el momento de su consagración episcopal tenía, además de la evangelización, tres tareas básicas impuestas por la realidad de su diócesis: la lucha contra el comunismo, la lucha contra el protestantismo y la atención especial a los indígenas. Las dos primeras eran comunes a todos los sacerdotes y obispos no sólo de

México sino del mundo. La tercera, se debía a una preocupación inicial de quien era entonces el delegado apostólico en México, monseñor Luigi Raimondi, y a los esfuerzos iniciados por el obispo de Chiapas monseñor Lucio Torreblanca, quien en 1959 se convirtió en el primer presidente de la recién creada Comisión Episcopal para Indígenas.[1]

El indígena era otra tarea más. No era el "centro del caminar diocesano", como dirá Samuel Ruiz años después; esta tarea la enfrentaba con las mismas armas, tradicionales y conservadoras, con que enfrentaba las otras. Fernando Benítez dejó constancia de su impresión del obispo en una entrevista de 1963: "El joven prelado distribuye su odio entre un comunismo que él necesita inventar a diario para mantenerse en actitud combativa y un protestantismo contra el cual no puede luchar, pero que a diario le sustrae algunas ovejas de su aprisco".[2]

Sin embargo, el destino de cada uno de estos temas fue diferente. El anticomunismo desapareció relativamente pronto del discurso de Samuel Ruiz. El protestantismo fue un tema recurrente durante todo su periodo como obispo y su postura ante él no cambió radicalmente en 40 años. Con respecto al indígena, hay que tomar en serio la frase de don Samuel: "yo vine a evangelizar a los indios y terminé evangelizado por ellos".

EL COMUNISMO

En los años sesenta el comunismo representaba una amenaza para la Iglesia Católica debido a la noción marxista de la religión como el "opio de los pueblos", a su negación de Dios y a la persecución religiosa activa en la Unión Soviética y demás países comunistas, incluido Cuba, a partir de 1960. Por esta razón, los miembros de la Iglesia lo combatían duramente. Desde Chiapas, Samuel Ruiz arremetía con fuerza contra él

> [...] Detrás de una doctrina que toma como bandera la justicia social, el Comunismo se ha ido infiltrado al esgrimir la antigua arma de la falsedad, la hipocresía, el engaño y la calumnia; habiendo logrado que muchos miren la hoz y el martillo

[1] Fazio 1994: 75.
[2] Benítez 1976: 151.

> como símbolo de libertad y reivindicación social, sin que perciban el fondo ROJO de iniquidades y crímenes sin cuento con que este destructor sistema se ha impuesto donde ha colocado su garra opresora, ni el fondo NEGRO de su verdadera doctrina que, partiendo de la negación de Dios, niega constantemente todo lo que a Él conduce: religión, libertad, justicia [...][3]

El comunismo fue una preocupación para Samuel Ruiz durante sus primeros años como obispo. Sin embargo, los cambios ocurridos en el seno de la Iglesia Católica, principalmente el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín (1968) le abrieron una puerta para incluir dentro de su trabajo pastoral el análisis de la realidad utilizando herramientas teóricas marxistas, como la noción de explotación de clase. En 1968, durante su participación en la reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, Samuel Ruiz decía que

> El gran peligro para Latinoamérica no es el fascismo o el comunismo sino el permanecer atada a formas de vida o acción, formas todas ellas que, aunque creadas por la Iglesia, en la hora actual deberán ser transformadas por la misma Iglesia para que pueda continuar siendo signo de luz entre los pueblos y fermento evangelizador en medio de las masas.[4]

Después de esta mención del comunismo, Samuel Ruiz no vuelve a referirse a él sino hasta 1992 cuando de manera indirecta, al comentar la caída del bloque soviético, señala:

> Los profundos cambios acaecidos en Europa tienen repercusión en América Latina y en nuestro rincón chiapaneco. Parecería que en el horizonte de la transformación social se hubiera cerrado el espacio para otras alternativas diferentes al neoliberalismo, apareciendo el capitalismo reinante como modelo definitivo y único de la sociedad.[5]

El discurso anticomunista se moderó, especialmente en Latinoamérica, ya que la consigna de "leer los signos de los tiempos", surgida en el Concilio Vaticano II, se interpretó a partir de la realidad latinoamericana y llevó a la

[3] Exhortación Pastoral, 2 de octubre de 1961. Mayúsculas en el original.
[4] Ruiz García 1968: 161.
[5] Navidad 1992.

concepción de la llamada Teología de la Liberación. Después del surgimiento de esta teología, que simbólicamente se puede fechar en 1971 con la aparición del libro del peruano Gustavo Gutiérrez, la Iglesia Latinoamericana se divide en "progresistas" y "conservadores". Comienza la época del "radicalismo rojo" que comienza con el afán de los prelados por el "desarrollo", en los primeros años de la década de los sesenta, y termina con la voluntad de "cambio" radical y rápido en los años ochenta.[6]

Esta moderación con respecto al anticomunismo, no significó para Samuel Ruiz una conversión ideológica ni un apoyo incondicional a los grupos radicales de izquierda. Samuel Ruiz utilizó elementos teóricos del marxismo para analizar la realidad de su diócesis y aunque incluso llegó a invitar a miembros de grupos de izquierda como Línea Proletaria, jamás se declaró partidario de una u otra causa.[7] Como dijimos al principio, Samuel Ruiz siempre se ha mantenido dentro de los límites establecidos por Roma.

En suma, los virulentos ataques contra el comunismo lanzados desde la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se moderaron, e incluso desaparecieron, después de la reunión del CELAM en Medellín, Colombia, en 1968. A partir de esa fecha Samuel Ruiz inclusive utilizó elementos teóricos del análisis marxista, como la noción de explotación de clase o la teoría de la dependencia para comprender la realidad de su diócesis. Sin embargo, el obispo de San Cristóbal siempre se mantuvo dentro de los límites establecidos por el derecho canónico.

EL PROTESTANTISMO

Ya en la década de los sesenta, el protestantismo en Chiapas era una realidad que amenazaba las otrora indiscutiblemente católicas comunidades indígenas (cuadro 5, pág., 228).[8] El discurso de Samuel Ruiz con respecto al protestantismo era tan tradicional como aquél referido al comunismo. Concebía al protes-

[6] Meyer 1980: 268.

[7] Tello 1995: 73-75.

[8] En las zonas indígenas de Chiapas se les llama "religionistas" tanto a los protestantes como a los católicos que siguen la línea de la diócesis de San Cristóbal. Por otro lado, los "tradicionalistas", es decir aquellos que siguen los "usos y costumbres", en general declaran no tener "ninguna

tantismo como una amenaza y actuaba en consecuencia. Una de sus primeras estrategias fue el apoyo de una peregrinación al Tepeyac de "[...] indígenas —queridos hijos nuestros— entre quienes especialmente se ha mostrado de grandísima utilidad espiritual y gran defensa contra el protestantismo, el ir a postrarse a los pies de nuestra Inmaculada Reina la Virgen de Guadalupe".[9]

Sin embargo, el obispo pronto mostró sus habilidades organizativas y estratégicas, que lo señalaban como un combativo soldado de la Iglesia

> [...] En esa parroquia de Ocosingo [...] podrían hacerse varias divisiones, particularmente en la colindancia con las colonias donde los protestantes —constantemente aprovisionados por avión— tienen sus reales y sus escuelas de capacitación para pastores. La zona de los chamulas y de los zinacantecos, la zona de Huistán y Chanal [...] son otros tantos puntos en donde el trabajo del sacerdote encontrará aquélla tierra evangélica que produce el ciento por uno.[10]

El discurso sobre el comunismo, como vimos, se pudo moderar. Sin embargo, con respecto al protestantismo, el llamado al ecumenismo proveniente del Concilio no fue suficiente para impulsar acciones de tolerancia en todos los obispos y menos en aquellos que vivían el peligroso crecimiento de las "sectas" y de otras religiones no católicas en sus propias diócesis.

En este segundo caso se encontraba Samuel Ruiz que, a pesar de algunas buenas intenciones ecuménicas, durante sus primeros años en Chiapas de plano atacó al "enemigo":

> Como miembro de la Iglesia Católica reconozco que, sobre todo antes de los aires renovadores del Vaticano II, nuestra actitud era francamente hostil hacia cualquier confesión cristiana: "están fuera de la Iglesia de Cristo", decíamos, "y fuera de ella

religión" pues según las costumbres la religión es parte constitutiva, no identificable o separable, de la vida cotidiana. Sin embargo, mientras que casi todos los que declaran "ninguna religión" en el momento del censo son tradicionalistas, no todos los tradicionalistas se encuentran en dicho rubro ya que muchos declaran, por ejemplo, "otra religión". Por lo tanto, las categorías censales "ninguna religión", "otra religión" y, por obvias razones, "judío" no son confiables en las zonas indígenas de Chiapas. Si se busca un indicador de pluralidad religiosa se recomienda observar el número de protestantes que, aunque lejos de ser incuestionable, es mejor que los otros. Agradezco esta precisión a Juan Pedro Viqueira.

[9] Circular 7, diciembre de 1960.

[10] Carta al señor don Manuel Esteban Cal y Mayor, 25 de marzo de 1961.

> no hay salvación", "están marcados con el número de la bestia", "son idólatras", se nos respondía. Lamentablemente esta polémica no era meramente conceptual.[11]

Después del Concilio y, sobre todo, a raíz del incremento en la agitación política y social en Chiapas, Samuel Ruiz "intercambió" el ecumenismo por la opción preferencial por los pobres en la que estaban de acuerdo tanto sacerdotes católicos como pastores y líderes no católicos.

> Podemos decir que el ecumenismo tuvo menos repercusión en América Latina [...] nosotros vimos el asalto de las sectas, más que de las Iglesias. Las sectas proliferaron en América Latina con una actitud agresiva [...] Aquí surgió un ecumenismo nuevo, no el visto en el Concilio sino el que se esta dando a partir del compromiso con los pobres.[12]

A pesar de los esfuerzos ecuménicos de Samuel Ruiz, el crecimiento del protestantismo y de las religiones no católicas ha sido mucho mayor en Chiapas que en el resto del país (cuadro 7, pág., 230). Ante esta realidad, Samuel Ruiz mantuvo hasta casi el final de su obispado su postura antiecuménica, considerando a las religiones no católicas más un obstáculo que una oportunidad de conciliación, con la notable excepción de las iglesias protestantes "históricas" (luteranos, calvinistas, presbiterianos).

> Por otro lado, la presencia activa y vigorosa de iglesias y sectas evangélicas dificultan grandemente el trabajo, aunque al mismo tiempo implican una exigencia de autocrítica y purificación de las actitudes y los modelos de ser de nuestro pueblo católico; son un contraste que nos obliga a desarrollar una identidad católica propia más consciente.[13]

Conforme Samuel Ruiz fue desarrollando su concepción del indígena y promoviendo la identidad de éste, el obispo llegó incluso a atacar el protestantismo como algo ajeno a la verdadera identidad del indígena

> Existe un porcentaje de indígenas que han roto con su tradición y se han integrado a diversas iglesias y grupos protestantes, con la pérdida, en muchos casos, de su

[11] Ruiz García 1978.
[12] Ruiz García 1987: 28.
[13] Informe Quinquenal *Ad Limina Apostolorum* 1988-1993: 31.

> identidad cultural, quedando en una situación ambigua pues no llegan a integrarse plenamente en la cultura mestiza y ya no valoran su propia identidad de origen.[14]

En conclusión, desde el primer día del obispado de Samuel Ruiz el protestantismo fue un obstáculo para su labor pastoral; sin embargo, también fue una oportunidad de autocrítica y un "laboratorio" de ideas y proyectos pastorales que fueron muy útiles para la planeación evangelizadora del obispo. A pesar de esta relación "utilitaria" es posible decir que los esfuerzos ecuménicos del Concilio Vaticano II no cristalizaron completamente en la diócesis de San Cristóbal.

Veamos ahora cómo Samuel Ruiz, recién llegado a Chiapas, concebía al indígena.

LOS INDÍGENAS

Desde el primer momento la realidad de la presencia masiva de indígenas lo sorprende y se le impone como un reto. "No conocía Chiapas más que por el mapa y de su gente no tenía ni idea", recuerdan los miembros de la diócesis varias décadas después.[15] Para el joven obispo criado en el Bajío mexicano, pupilo de obispos y sacerdotes tradicionales, la insistencia del nuncio apostólico Luigi Raimondi acerca de la necesidad de una acción pastoral específica hacia los indígenas debió parecer una excentricidad; éste era entonces prácticamente la única persona de la Iglesia que pensaba en los indígenas mexicanos como un tema de consideración independiente. Raimondi visitó Chiapas en 1957 y poco después apoyó la creación de una Comisión Episcopal para Indígenas (de la que fue su primer presidente monseñor Lucio Torreblanca, antecesor de Samuel Ruiz); también apoyó la creación del Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI, A. C.) en 1960;[16] que fueron las primeras instituciones eclesiásticas especializadas en estos grupos humanos en México.

En 1960, monseñor Raimondi ya dirigía la atención hacia los indígenas y sugería acciones concretas para ellos. En los Acuerdos de la Junta Provincial Antequerense, se encuentran las sugerencias de Raimondi y, también, implícita-

[14] Informe Quinquenal *Ad Limina Apostolorum* 1988-1993: 125.
[15] Comisión de Agentes de Pastoral 1995: 12.
[16] Comisión de Agentes de Pastoral 1995: 10.

mente se puede ver la idea que tenían acerca de los indígenas: si necesitan información moral y cultural es porque la que tienen es insuficiente o imperfecta:

> Es este apostolado [el apostolado entre los indígenas] un complejo problema que afecta a toda la Provincia [...] No se expusieron ni se discutieron las iniciativas que existen en cada diócesis, sino que más bien se tocó el punto de la posibilidad de *establecer radio-transmisoras que le envíen a la población la información cultural y moral que necesitan. La realización de este proyecto ha sido recomendada por el excmo. Delegado Apostólico Luigi Raimondi.*[17]

Dos años más tarde, mientras Samuel Ruiz se encargaba de recorrer su diócesis, Luigi Raimondi fue el único personaje que intentó llevar el tema indígena al recién convocado Concilio Vaticano II.[18] Gracias a su insistencia y con su apoyo, Samuel Ruiz García abrió las primeras escuelas para catequistas indígenas: "En 1962, por indicación del delegado apostólico en México, el obispo inauguró cuatro escuelas cuyo objeto era reclutar y capacitar a catequistas indígenas para difundir la palabra de Dios correctamente: dos en San Cristóbal [...] una tercera en Bachajón [...] y la cuarta en Comitán".[19]

La primera declaración propia de Samuel Ruiz con respecto a los indígenas aparece en una Exhortación elaborada antes de que comenzara el concilio y dirigida a los miembros de su diócesis. En ella, después de haber realizado sus primeras visitas a las comunidades, Samuel Ruiz dice

> Entre los múltiples y variados problemas que existen [...] se halla el *problema indígena.* Asciende a millones el número de aquellos *hermanos nuestros indígenas que, aún hoy, no disfrutan* [...] *de los beneficios de la civilización cristiana.* Las deplorables condiciones de su vida están caracterizadas por una *extrema e inmerecida pobreza;* por una *religiosidad y moralidad imperfectas;* por una *falta total de cultura y educación;* por una completa carencia de higiene y por un cúmulo de enfermedades, algunas de ellas endémicas, que *hacen que su vida sea inevitablemente infeliz*".[20]

En esta cita se aprecia claramente como percibía al indígena Samuel Ruiz. Esta concepción se compone de dos elementos. En primer lugar, el indígena es

[17] Acuerdos de la Junta Provincial Antequerense, 1960.

[18] Romero de Solís 1994: 417, 441.

[19] Womack Jr. 1998b: 48.

[20] Exhortación 1961.

un problema cuya raíz es que ha sido aislado de la civilización cristiana, es decir, no solamente vive en la miseria física sino también espiritual. A juzgar por lo que dice Samuel Ruiz, tanto su moralidad como su religiosidad presentan defectos que es indispensable corregir para que estos "hermanos nuestros puedan llevar una vida feliz". En segundo lugar, los indígenas no tienen cultura ni educación. En sus primeros años como obispo Samuel Ruiz no considera las lenguas ni los "usos y costumbres", y tampoco lo que después llamará "sabiduría indígena", dignos de valoración cultural.

Si partimos de esta imagen del indígena, que era la común entre los hombres de Iglesia en esos años, no es de extrañar que el primer plan pastoral de Samuel Ruiz consistiera en tres aspectos básicos: "enseñar *castilla* al indígena; ponerles zapatos y mejorar su dieta. Era esa la base humana mínima, necesaria, para poder desarrollar una evangelización".[21] Con esa "base humana mínima" Samuel Ruiz pretendía combatir la miseria física (calzar y alimentar a los indígenas) y espiritual (enseñar castilla, es decir, hacerlos partícipes de los "beneficios de la civilización cristiana"). De este modo, los indígenas podrían llevar una "vida feliz".

Conclusiones: el indígena como problema

Lo primero que Samuel Ruiz piensa acerca del indígena es que éste es un problema. Un problema pastoral: había que evangelizarlos, y un problema social: había que "civilizarlos". Samuel Ruiz incluso piensa que los indígenas son moralmente imperfectos y que su cultura y educación son inexistentes. El "problema indígena" era, en los primeros cinco años del obispado de Samuel Ruiz, igual que el "problema del comunismo" o que el "problema del protestantismo"; estamos lejos del momento en que el obispo declararía al indígena como el "centro del caminar diocesano".

¿De dónde surge esta imagen del indígena como problema? Sin lugar a dudas del origen mestizo, tradicional y humilde de Samuel Ruiz. En Guanajuato

[21] Fazio 1994: 57. Samuel Ruiz García confirmó esta información con Jean Meyer el 10 de junio de 1999.

prácticamente no hay indígenas (en 1990 había menos de 1%) y la educación primera de Samuel Ruiz se realizó en un ambiente totalmente tradicional tanto en su casa como en el Seminario de León.

Es importante señalar que, en la primera mitad de los sesenta, Samuel Ruiz compartía la imagen del indígena como problema con la gran mayoría de los hombres de Iglesia en México. Será hasta que nuestros otros dos factores explicativos se "activen" cuando esta visión tradicional comience a cambiar.

En efecto, en este primer momento los otros dos factores explicativos no entran en juego: la Iglesia se encuentra aún en proceso de renovación y Samuel Ruiz todavía recorre y descubre su diócesis.

II
LOS "SIGNOS DE LOS TIEMPOS" EN SAN CRISTÓBAL 1965-1974

Este capítulo es crucial para entender el cambio en Samuel Ruiz con respecto al indígena. El año de 1965 fue, para todos los miembros de la Iglesia Católica, de suma importancia: termina el Concilio Vaticano II y, por tanto, comienza la labor de los católicos dentro de los nuevos lineamientos generales de una Iglesia en busca de "ponerse al día" con los acontecimientos mundiales; en particular, para los católicos latinoamericanos comienza una etapa de discusión sobre la forma de interpretar y adaptar las enseñanzas conciliares que cristaliza en 1968 en Medellín, Colombia, en la reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM).

Después del Concilio y de Medellín nada fue igual para Samuel Ruiz; sin embargo, pese a la importancia de estos hechos, se suele pintar con brocha gorda cuando se reconstruye la historia del obispo y su diócesis. El objetivo de este capítulo es analizar detalladamente cuáles fueron las aportaciones particulares del Concilio y de Medellín en el pensamiento de don Samuel con respecto al indígena. Por lo tanto, el argumento principal es que son los cambios en la Iglesia Católica los que explican la formación de la segunda imagen del indio en Samuel Ruiz. Veamos cómo y por qué.

El Concilio Vaticano II

> *[...] la fe se enseña mediante una catequesis apropiada, se manifiesta en la liturgia desarrollada conforme al carácter del pueblo, y por medio de una legislación canónica adecuada se introduce en las instituciones sanas y en las costumbres locales.*
>
> *Ad Gentes* 19 (Vaticano II, Documentos conciliares).

"Los Concilios ecuménicos son asambleas del colegio episcopal que reúnen a los obispos de todo el mundo para discutir y regular temas que competen a la doctrina y disciplina de la Iglesia [...] llegando a decisiones que se desarrollan a través de definiciones dogmáticas y decretos que pasan a formar parte del

cuerpo doctrinal de la Iglesia".[1] En 2 000 años de historia de la Iglesia Católica ha habido 21 Concilios ecuménicos los cuales han dictado el rumbo de la Iglesia; por lo tanto, un Concilio es determinante en la vida de todos los obispos del mundo. El obispo de San Cristóbal de Las Casas no fue la excepción.

El Papa Juan XXIII fue quien convocó al Concilio Vaticano II, consciente y sensible ante los cambios que habían ocurrido en el mundo después de la segunda guerra mundial. Tenía en mente una idea: poner al día a la Iglesia Católica, lo que en italiano se denomina *aggiornamiento*. Juan XXIII murió ya comenzado el Concilio pero su sucesor, Paulo VI, continuó con el plan original de su antecesor y convirtió su idea en una consigna: "leer los signos de los tiempos".

Los obispos mexicanos participantes en el Concilio tuvieron un papel más bien pasivo. El Concilio, como todos los anteriores, fue dominado básicamente por los obispos europeos y sus preocupaciones. Entre los planteamientos que hicieron llegar los obispos mexicanos predominaban los temas marianos y de teología episcopal, es decir, temas tradicionales. José Miguel Romero de Solís, de hecho, destaca la ausencia de inquietudes por los indígenas o algún otro tema específico del país, exceptuando a la Virgen María.[2]

Samuel Ruiz participó en el Concilio en todas las discusiones, pero destacó su interés en aquéllas de ecumenismo, misionología, particularmente en lo que se refiere a las culturas autóctonas y semillas del verbo (de donde saldrá el documento *Ad Gentes*), y pastoral social. El Concilio lo cimbró hasta lo más profundo y revolucionó tanto su visión del mundo como su trabajo pastoral.

> El Concilio nos proporcionó una enorme visión histórica, social, cultural, religiosa, teologal y de fe en la que cabían holgadamente todos los problemas que inicialmente habíamos estado afrontando y, al mismo tiempo, abriría horizontes insospechados por los que nos lanzamos con el acompañamiento magisterial que siguió en las palabras pontificias de S. S. Paulo VI y S. S. Juan Pablo II.[3]

El Concilio fue para Samuel Ruiz una oportunidad de enfrentar los problemas de su diócesis desde una nueva perspectiva, y, sobre todo, sin violar los principios de su Iglesia. Las doctrinas conciliares, en especial las contenidas en el documento *Ad Gentes,* fueron una fuente de inspiración y una puerta abierta dentro

[1] Ampudia 1998: 71-72.
[2] Romero de Solís 1994: 417.
[3] Ruiz García 1995: 8.

de la Iglesia. Todavía no terminaba el Concilio y Samuel Ruiz, entusiasmado por la "luz iluminadora del Vaticano II", fue miembro fundador de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), que surge en 1963 con el objetivo de "unificar los recursos de las diócesis más pobres" con base en la iniciativa de descentralizar la Iglesia contenida en el documento *De Regimine Episcoporum*.[4] El Concilio también impactó en la estructura misma de la, hasta entonces, diócesis de Chiapas.

DELIMITACIÓN DEL TERRITORIO DE LA DIÓCESIS: DELIMITACIÓN DEL OBJETIVO PASTORAL

En sus viajes a Roma para asistir a las sesiones conciliares Samuel Ruiz conoció al canónigo y sociólogo francés Boulard que fue un asesor importante en la partición de varias diócesis participantes en la UMAE; partición hecha con base en el principio de la "realidad sociológica" de las mismas. Fue así como, en 1965, se creó la diócesis de Tuxtla que, en combinación con la recién creada de Tapachula (en 1958), delimita el territorio de la diócesis de esta última al que conocemos en la actualidad (mapa 3, pág., 240). En el caso de la diócesis de San Cristóbal la "realidad sociológica" era la presencia mayoritaria de indígenas y con esta población en mente se delimitó el territorio.[5]

Boulard también asesoró a Samuel Ruiz en la creación de las distintas zonas pastorales de la diócesis, nuevamente con el criterio de la realidad sociológica de cada zona. Se crearon así las zonas tzeltal, tzotzil, chol, sur, sureste y centro.[6] A partir de ese momento no sólo se delimitó el territorio de la diócesis y sus zonas sino también su principal objetivo pastoral: los indígenas (mapa 4, pág., 241).

Desde entonces Samuel Ruiz se consolidó como uno de los miembros más entusiastas por aplicar en México las enseñanzas del Concilio; en los siguiente años trabajó incansablemente con el fervor de haber encontrado res-

[4] Concha *et al.*, 1986: 71.

[5] En la delimitación del territorio de la diócesis no sólo el factor étnico fue importante: la caprichosa geografía chiapaneca determinó una buena parte de la frontera entre la diócesis de Tuxtla y la de San Cristóbal. Nos referimos a la carretera a Pichucalco que recorre las montañas zoques y que "impuso" la frontera entre ambas diócesis en esa zona agreste. Esto explica que algunas zonas zoques y tzotziles hayan quedado en la diócesis de Tuxtla. Agradezco a Juan Pedro Viqueira esta anotación.

[6] Fazio 1994: 73, Aubry 1999: 9.

puesta a sus problemas más apremiantes como obispo; uno de los logros de este trabajo fue la presidencia del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), de 1966 a 1973 (adaptación a México de la *Ad Gentes* sobre las culturas y misiones indígenas), que luego, en 1970, se fusionaría con el Centro Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI), que existe hasta la fecha.

Estas realizaciones nacionales (principalmente la UMAE y el CENAPI) le valieron invitaciones y luego nombramientos a las comisiones o departamentos del CELAM. Así, en 1968 participó en la conferencia preparatoria del CELAM en Melgar, Colombia, antes de ser designado como uno de los nueve ponentes de la conferencia en Medellín; en 1969 fue elegido presidente del Departamento de Misiones del CELAM, desde donde convocó a varios Congresos de pastoral indigenista, y, finalmente, fue nombrado presidente de la Comisión Episcopal para Indígenas.[7]

En conclusión, el Concilio Vaticano II significó para Samuel Ruiz la posibilidad de cambio, la posibilidad de buscar nuevos caminos en la realidad de su diócesis sin violar los principios de la Iglesia Católica. Samuel Ruiz, a quien se había encomendado una diócesis absolutamente extraña para él, encontró en las asambleas conciliares el "permiso eclesiástico" necesario para buscar respuestas a esa realidad bizarra, indígena, miserable. No tardó en aplicar las enseñanzas del Concilio en su diócesis: la creación de la UMAE, la delimitación del territorio de la diócesis de acuerdo al criterio étnico y la creación del CENAMI y CENAPI hablan del fervor con que Samuel Ruiz recibió la "luz evangélica" del Concilio y sus enseñanzas.

LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO EN MEDELLÍN

En esta segunda conferencia de los obispos latinoamericanos el objetivo fundamental era aplicar a la realidad latinoamericana las enseñanzas del Concilio. Los "signos de los tiempos" eran diferentes para Europa y para América Latina y por eso el clero latinoamericano debía hacer una interpretación de los resultados del Concilio y una adaptación del mismo.

Para entender el mensaje que quería mandar Samuel Ruiz en su ponencia de Medellín es indispensable saber lo que sucedió en la conferencia preparatoria de Melgar, Colombia. Ahí se encontraban, entre otros, el padre Gustavo Gutiérrez

[7] Aubry 1999: 9.

(el peruano que en 1971 publicaría el famoso libro *Teología de la liberación*) y el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff. Éste último, cuenta Samuel Ruiz,

> Me hizo ver que la *evangelización* tal y como se estaba llevando a cabo en el continente, era simple y llanamente una *destrucción de culturas* y una acción dominadora... Y cuando Dolmatoff hizo ver que *las culturas indígenas tenían una trayectoria milenaria y una unidad*, que exigía respeto también de nosotros los obispos; que esas culturas eran el caminar milenario de pueblos para llegar a configurar una forma de pensar, de ser, de articularse dentro de la sociedad, y que la repercusión de un cambio, de una modificación hecha desde el exterior traía una reacción en cadena, destructiva, me quedé con una gran preocupación.[8]

El argumento de la antropología culturalista, que se expresará en la reunión de Barbados I, en enero de 1971, acerca de que la evangelización católica destruye las culturas hizo eco en Samuel Ruiz. ¿Cómo se iba a permitir el obispo un "asesinato de las culturas milenarias"? La simple idea de ser un "aniquilador de culturas" lo preocupó. Esto pronto encontró una válvula de escape cuando "Al otro día, Gustavo Gutiérrez nos hizo un resumen simple del documento *Ad Gentes* y de la postura misionera del Concilio. Y ahí estaban las respuestas a esas interrogantes que yo y otros obispos teníamos [...]".[9]

Con esas recién adquiridas certezas llegó Samuel Ruiz a la conferencia de Medellín. Ahí, el obispo pronunció una conferencia, "La evangelización en América Latina", donde se percibe claramente un cambio en la idea del indígena en Samuel Ruiz.

EL "PROBLEMA INDÍGENA" CAMBIA DE NATURALEZA

Como apreciamos en el capítulo anterior, durante sus primeros cinco años como obispo, Samuel Ruiz ve el "problema indígena" como un producto de la miseria y a ésta como un dato histórico y una característica dada de la diócesis que le tocó encabezar. Después del Concilio y de Medellín tanto lo que Samuel Ruiz entiende por "problema" como la causa del mismo cambian radicalmente. Por un lado, el "problema indígena" se convierte en el problema de la preservación de la diversidad cultural y su causa se encuentra en el mundo contempo-

[8] Citado en Fazio 1994: 86. Cursivas del autor.
[9] Citado en Fazio 1994: 87.

ráneo "homogeneizador y etnocida". Por otro lado, la miseria ya no es un dato histórico sino la consecuencia de la explotación del pobre por el rico.

Para ilustrar este cambio, veamos la siguiente cita de la participación de Samuel Ruiz en Medellín

> 6. Especial situación de los indígenas ... Síntomas del Problema. *No siempre se reconoce el derecho que tiene el indígena a recibir el mensaje dentro de su propia lengua, ni mucho menos en su propia mentalidad y concepciones peculiares*" [.]
>
> El mensaje evangélico se transmite generalmente en traducciones de textos preconciliares; *faltan planeaciones a nivel diocesano y nacional que sean fruto de un profundo conocimiento de las culturas indígenas* y no de una improvisación a "Latinoamérica"; no existe una responsabilidad solidaria colectiva y efectiva que se aboque en cada nación a la solución del problema de la integración total del indígena; se ignora por lo general en qué debería consistir tal integración y *se le considera muy comúnmente como un asesinato de sus culturas.* Se cree que la mera multiplicación numérica de personas satisfacerá y resolverá el problema; o bien se cae en el extremo de orientarse hacia una actividad de asistencia benéfica y caritativa, sin un planteamiento de la situación de marginación y subdesarrollo, y *sin una metodología de promoción de parte de ellos y de sus propios valores y culturas.*[10]

En esta cita se percibe claramente que las culturas indígenas, que no tenían ningún valor para Samuel Ruiz al principio de su obispado, ahora no sólo deben protegerse sino incluso promoverse. Para llevar a cabo estas dos acciones es necesario, dice Samuel Ruiz, partir de un conocimiento profundo de las culturas indígenas pues de otro modo se las puede asesinar. En 1968, Samuel Ruiz piensa que son los mismos indígenas quienes deben, a partir de una metodología definida, defender y promover sus propios valores y culturas. El "problema indígena" es, entonces, cómo realizar esta defensa y promoción de la mejor manera.

En 1972 Samuel Ruiz se refiere al indígena como un problema por última vez. En una entrevista al padre Enrique Maza, dice "[...] Ahora percibo *el problema indígena como la encrucijada del problema de toda nuestra sociedad.* Si se resuelve, o se quiere resolver, realmente este problema, hay que concluir que todo el sistema de toda nuestra sociedad está cuestionado".[11]

Como vemos, el "problema indígena" se convierte para Samuel Ruiz en la raíz de todos los problemas de la sociedad mexicana; ¿por qué? Porque Samuel

[10] Ruiz García 1968: 159. Cursivas del autor.
[11] Ruiz García 1972: 49. Cursivas del autor.

Ruiz piensa que si se resuelve el "problema indígena" se asegura no solamente el respeto a la diferencia, sino que se resolverían la pobreza extrema, el aislamiento, la falta de educación, y todos los otros lastres de la sociedad que se encuentran presentes en los indígenas.

Hemos visto cómo el significado del "problema indígena" cambia en Samuel Ruiz. Sin embargo, todavía es necesario detallar el paso de la imagen del indígena como problema a la del "indígena como esperanza". Unas palabras que pronunció Samuel Ruiz en la conferencia de Medellín con respecto a los indígenas son dignas de ser citadas pues expresan notablemente el paso de una imagen del indígena a otra.

> La existencia de vastas zonas indígenas en América Latina es *al mismo tiempo un anti-signo y una esperanza.* Un "anti-signo" porque han pasado varios siglos de cristianismo en nuestro continente y el problema indígena —folclor, a veces explotado innoblemente— no ha sido resuelto: *o se destruye su cultura o se desintegran sus comunidades;* o pierden sus valores culturales o conservan verdaderos valores pero que no se impregnan de espíritu cristiano [...] *anti-signo porque su sincretismo religioso es acusación de una falta de encarnación* y acentúa la imagen que muchos tienen de una Iglesia que propicia el subdesarrollo y se desinteresa de la promoción humana [...] *Una esperanza que brilla en el horizonte con la posibilidad de un enriquecimiento en el orden cultural* y en el orden religioso que sería ejemplo interno de lo que está destinada a ser en esta línea América Latina para el resto del mundo.[12]

Recapitulando: Medellín significó para Samuel Ruiz un replantamiento de sus antiguas convicciones. Queda claro a partir de la cita anterior que el "problema indígena" es, ahora, el problema de la preservación de la diferencia cultural. Este problema presenta un dilema al obispo: ¿se debe evangelizar o se debe respetar la diversidad cultural? El "anti-signo" del sincretismo religioso, que en la primera imagen del indio era para Samuel Ruiz una imperfección, ahora es producto de una evangelización inadecuada, poco "encarnada" en la cultura y, por ende, destructora de la misma. Pero lo más importante es que el "anti-signo" es también una esperanza en el orden cultural, justo donde Samuel Ruiz pensaba que los indígenas tenían "una falta total de cultura y educación" es donde ahora encuentra la esperanza. El cambio no podía ser más profundo.

[12] Ruiz García 1968: 171. Cursivas del autor.

¿POR QUÉ EL INDÍGENA ES UNA ESPERANZA?

A partir de Melgar y Medellín Samuel Ruiz no solamente adquiere un profundo respeto por la diversidad cultural sino que, a medida que estudia y profundiza en el conocimiento antropológico de su diócesis, el obispo se maravilla por la realidad que cree encontrar en los indígenas.

Para Samuel Ruiz los indígenas poseen valores antitéticos a los que dominan en el mundo occidental. De este modo, los indígenas para Samuel Ruiz encarnan la solidaridad y el comunitarismo frente al egoísmo e individualismo, la búsqueda de justicia social frente al acaparamiento de riqueza y la explotación, el sentirse parte de la naturaleza en lugar de dueño de ella, el amor al territorio y la "madre tierra" en lugar de la tierra como un bien raíz comerciable o una fuente de producción, el monismo (el hombre es energía que es donde se funden materia y espíritu) frente al dualismo (materia y espíritu son dos cosas diferentes).[13] Samuel Ruiz considera esos valores indígenas como la base sobre la cual se puede construir la utopía social, el reino de Dios en la tierra, por la que él lucha.[14]

> Quiero terminar extendiendo mi expectativa de que las comunidades indígenas del continente, formando un bloque a lo largo de él, den su *aporte inédito para la construcción de la utopía;* su *vida comunitaria,* sus *valores no manifestados o no reconocidos* en nuestra sociedad; la *nobleza de su espíritu,* la *fuerza de sus culturas que han resistido* todos los aplastamientos; son una riqueza inimaginable que configurará la utopía social que se inscribe en el Reino por cuyo advenimiento militamos.[15]

Tenemos así que los valores indígenas, antitéticos a la cultura occidental, constituyen el aporte de esos pueblos para la construcción del Reino de Dios en la tierra. Pero, ¿cómo es que persisten esos valores?

[13] Estas categorías antitéticas son retomadas del curso "Indianidad y neoliberalismo", impartido por Henri Favre en el CIDE de agosto a octubre de 1991.

[14] Es importante mencionar que los conceptos "construir la utopía social y el reino de Dios en la tierra" no son exclusivos de Samuel Ruiz García, al contrario, pertenecen a toda la corriente de la teología de la liberación. Agradezco esta observación a Guillermo Trejo.

[15] Ruiz García, 1978. Cursivas del autor.

EL AISLAMIENTO DE LOS INDÍGENAS ES UNA BENDICIÓN

Es importante mencionar el origen, según Samuel Ruiz, de los apreciados valores indígenas. Hemos visto que don Samuel concibe al indígena como "otro" desde su llegada a Chiapas; esta alteridad es una condición necesaria de la existencia de los valores indígenas. Hay, además, una condición suficiente para que esos valores hayan podido sobrevivir al contacto con la "contaminada" civilización occidental y, de este modo, mantenerse impolutos: el aislamiento.

Este aislamiento era una razón de vergüenza en los primeros años del obispado de don Samuel:

> Para el próximo mes de mayo, a Dios gracias, vienen los RR. PP. Dominicos que se dedicarán a misionar circulando por toda la Diócesis... Pero si bien eso nos permite concebir que con tal apostolado subirá el nivel de la vida cristiana en algunos lugares, hay el *agobiante problema de nuestros hijos indígenas, para quienes la civilización y la cultura y la evangelización misma han hecho un largo paréntesis*".[16]

No solamente vergüenza sino que el aislamiento era en sus primeros años para Samuel Ruiz, junto con la "variedad de lenguas y dialectos" y la "autosegregación", la razón de la "deplorable situación" en que se encontraban los indígenas. Recordemos que para Samuel Ruiz este aislamiento significaba miseria tanto física como espiritual.

> Casi en su totalidad viven ellos de la agricultura [los indígenas]; pero *el aislamiento* en que se hallan debido a la escasez de comunicaciones; *la variedad de lenguas y de dialectos,* y finalmente *la autosegregación,* que les impone así el conjunto de circunstancias como la indiferencia y el abandono de quienes deben venir en su ayuda; *todo esto hace que su tan deplorable situación venga subsistiendo indefinidamente casi inmutada,* al través de los siglos, con grave detrimento del bien mismo de toda la nación [...] Exhortamos a todos los católicos de México y a todos los mexicanos a resolver este problema [...] a fin de que [...] comuniquemos con generosidad y eficacia a nuestros hermanos indígenas, los *bienes espirituales y materiales que la Providencia divina nos concedió a nosotros en mayor escala que a ellos.*[17]

[16] Carta al señor don Manuel Esteban Cal y Mayor, 25 de marzo de 1961.
[17] Exhortación 1961. Cursivas del autor.

Sin embargo, después del Concilio y de Medellín este aislamiento se convirtió en una oportunidad. Gracias a él los valores indígenas seguían existiendo y podían ser rescatados

> No podemos impedir los beneficios de un *avance de la llamada civilización* con todos sus aplastamientos, que tiene también ciertas ventajas de las que se ha beneficiado, en cierto aspecto, la humanidad. *El indígena no ha sido tocado. Hay una etapa, que podría tener el aspecto de un mejoramiento indiscutible del indígena ¿a costa de qué? ¿A precio de qué? De realizarse fuera de su ser cultural. A costa de dejar de ser él mismo, para poderse beneficiar.* Ahí es donde está el cuestionamiento. Por tanto la posición no es una oposición a lo que trae de beneficio sino al aplastamiento que conlleva [...] *La posición no es crear una especie de aislamiento de las comunidades indígenas, sino que trataría de encontrar, desde el fondo mismo de la cultura indígena, los mecanismos que le sirvan para poderse relacionar mejor con la sociedad de consumo,* que está también en cuestionamiento.[18]

Para los indígenas, que habían sufrido el "paréntesis" de la civilización y a quienes don Samuel quería civilizar y educar en un primer momento, resultaba (según el mismo don Samuel) ahora peligroso el "avance de la civilización" pues con ella pueden llegar beneficios, pero también llegará el "asesinato de las culturas". Si los valores indígenas, nacidos de su "propio ser cultural" son la esperanza del mundo moderno, y la "llamada civilización" puede acabar con ese "ser cultural" entonces o hay que detener la civilización o adaptarla (encarnarla) a las culturas indígenas.

Tenemos ya casi todos los elementos para comprender la formación de la nueva imagen del indígena en Samuel Ruiz. En primer lugar, el Concilio significó la oportunidad de cuestionar, dentro de la Iglesia, las ideas tradicionales. En segundo lugar, en Medellín cristalizan al menos tres años (de 1965 a 1968) de reflexión en una nueva postura frente a su realidad diocesana. Sin embargo, hacen falta dos elementos para comprender cabalmente la formación de la imagen del indígena como esperanza: el estudio de la diversidad cultural y la "puesta en práctica de los valores indígenas".

[18] Ruiz García 1972: 47. Cursivas del autor.

La encarnación de la esperanza

BARBADOS I Y II
LA LLEGADA DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL A LA DIÓCESIS

La preocupación de Samuel Ruiz por las culturas nació en el Concilio Vaticano II. Esta preocupación iría tomando forma con la creación de la diócesis de Tuxtla, la división por zonas indígenas de la de San Cristóbal y el comienzo de un estudio sistemático de las culturas indígenas. Este último punto merece especial atención pues fue un pilar fundamental para el diseño de las políticas pastorales de Samuel Ruiz y los miembros de su diócesis.

En los años posteriores al Concilio, Samuel Ruiz se encuentra seriamente dedicado a conseguir elementos de comprensión de la "realidad sociológica" de su diócesis. Una de las acciones del obispo fue asistir a los grupos de discusión antropológica en las aulas de la Universidad Iberomericana, así como en casas de jesuitas que compartían inquietudes con los antropólogos; en la primera existía un gran dinamismo intelectual en materia antropológica.[19] Uno de los asistentes a esas reuniones, el antropólogo François Lartigue, recuerda a Samuel Ruiz exponiendo sus impresiones de la lectura de un texto clásico de la antropología funcionalista: "Samuel Ruiz exponía el texto de Malinowsky con la misma dedicación con que debió haber hecho sus estudios en Roma. Su lectura no era extraordinaria pero lo hacía con un gran entusiasmo".[20]

[19] Una combinación de circunstancias llevó al antropólogo Ángel Palerm a albergar en la Universidad Iberoamericana a varios de los antropólogos del país en ese entonces, entre ellos Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Daniel Cazés y Andrés Fábregas.

[20] Plática con François Lartigue, el 16 de febrero de 2000. En 1995, Samuel Ruiz García reconstruye la historia de esa época de la siguiente manera: "en el Concilio Vaticano II, se despertaría un gran interés por la culturas y su valor en la evangelización. Los padres conciliares venidos de tierras lejanas a nuestra cultura occidental [Samuel Ruiz García se refiere fundamentalmente a los padres africanos] nos abrirían con sus ricas aportaciones el camino para una interpretación cristiana, rica y amorosa de las culturas, mismas que el Concilio consagraría en sus propias recomendaciones. *Empezamos a requerir también asesoría especializada para el congruo y respetuoso manejo de la dimensión cultural en el amplio campo de la evangelización y de la pastoral.* Por ello *solicitamos la ayuda de expertos* [cursivas en el original], *incluidos sociólogos y antropólogos* [cursivas en el original], que ya nos habían advertido técnicamente de las fallas que las iglesias cometían al relacionarse con la culturas indígenas desde la referencia global de nuestra cultura, la llamada 'cultura nacional'" (1995: 7).

Uno de los frutos de esos grupos de trabajo fue el encuentro de Xicotepec de Juárez, 1970, promovido por el Instituto Nacional Indigenista (INI, presidido por Gonzalo Aguirre Beltrán) y convocado por la Universidad Iberoamericana (Ángel Palerm) y el Centro Nacional de Pastoral Indígena CENAPI (presidido por Samuel Ruiz). En el encuentro se "vertieron reflexiones genuinas [de los propios indígenas] cuyo valor para el teólogo, para el pastor, para el técnico en desarrollo, para el antropólogo, es sencillamente inapreciable".[21] El documento *Indígenas en polémica con la iglesia* guarda las discusiones de esa reunión. Para Samuel Ruiz lo más importante fue que el encuentro "ofreció la visión indígena de los problemas que actualmente se les presentan ante una Iglesia de tradición occidental, que se preocupa por autoctonizarse en las diversas culturas aborígenes de México".[22]

En enero de 1971 un grupo de antropólogos suscribió *la Declaración de Barbados: por la liberación del indígena*, en la que se abogaba por una antropología liberadora y se condenaba el etnocentrismo misionero. En esa reunión se explicitaba lo que ya era evidente en varios países: el intento de "integrar" a los indígenas de varios países a sus respectivas "culturas nacionales" era un fracaso. Ahora, en su lugar era necesario no solamente reconocer la diversidad cultural, sino protegerla de un potencial aniquilamiento. En México, el presidente Luis Echeverría pronunció, en ese mismo año de 1971, un discurso en el Instituto Nacional Indigenista declarando que el indigenismo integracionista había fracasado.

Samuel Ruiz, desde Chiapas, hacía su lectura de la reunión de Barbados. En ella aparece de nuevo el dilema entre evangelización y respeto a la diversidad cultural: "La *occidentalización del mensaje evangélico* traía muchos conflictos para las comunidades indígenas. *Su cultura sufría deterioros graves* y en muchos casos se trastocaba la estructura fundamental de las comunidades [...] La denuncia [en Barbados I] de una evangelización que destruía las culturas autóctonas no era, por desgracia, desatinada".[23]

En julio de 1977 volvió a reunirse el grupo de Barbados, pero esta vez con participantes de la Iglesia Católica y representantes de organizaciones indias. La Declaración de Barbados II denunciaba que los pueblos indios son víctimas de dos tipos de dominación: la física y la cultural. "La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la

[21] CENAPI 1970: 2.

[22] CENAPI 1970: 2.

[23] Informe Quinquenal *Ad Limina* 1983-1988. Cursivas del autor.

cultura occidental, o del dominador, es la única y el nivel más alto de desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse".[24]

Contra la dominación, tanto física como cultural, había que luchar. Samuel Ruiz estaba preparado para ello. La antropología de finales de los sesenta y principios de los setenta dio un sustento académico y teórico a sus preocupaciones evangélicas y pastorales. A partir de este momento, Samuel Ruiz se siente un poco mejor preparado para entender las culturas indígenas y planear la "encarnación" del evangelio.[25]

EL CONGRESO INDÍGENA DE 1974

En 1974 se conmemoraba el 500 aniversario del nacimiento de fray Bartolomé de Las Casas, segundo obispo de Chiapas y llamado "protector de los indios", y el entonces gobernador de Chiapas, el doctor Manuel Velasco Suárez, quería celebrarlo con un Congreso de especialistas; pidió el apoyo del obispo Ruiz quien aceptó, pero con la condición de que el Congreso fuera "de los indígenas y para los indígenas". El gobernador no puso ningún obstáculo.

El Congreso se comenzó a planear desde un año antes en las comunidades, donde mediante la discusión acerca de cuáles eran los problemas que más las afectaban se llegaba al *acuerdo* que luego se presentaría en el Congreso. Éste se dividió en cuatro grandes temas: tierra, comercio, salud y educación; cada uno correspondiente a un problema de las comunidades indígenas asistentes; se llevó a cabo en lenguas indígenas y con traductores que facilitaron la comunicación.[26]

Más que el Congreso en sí mismo, lo importante fue tanto su preparación como sus consecuencias; antes y después el método de toma de decisiones

[24] Bonfil Batalla 1988: 414.

[25] Es importante apuntar que Samuel Ruiz García no continuó siendo un asiduo lector de textos antropológicos después de esa primera inmersión en la materia. Tras encontrar algunos conceptos que le eran útiles para su trabajo pastoral, como el relativismo cultural y el respeto a la pluralidad étnica, Samuel Ruiz García perdió su curiosidad antropológica. Parece que sus intereses se inclinaron hacia las lecturas sobre política y economía, principalmente de textos basados en la teoría de la dependencia.

[26] Morales 1995: 307-314.

por asamblea comunitaria resultó decisivo. El mecanismo fue altamente eficaz y demostró a las comunidades indígenas su capacidad organizativa. Este logro no lo podía pasar por alto Samuel Ruiz quien, de principio a fin, estuvo muy ligado al desarrollo del Congreso y sus consecuencias. No exageramos al decir que lo siguiente no podría existir sin la experiencia del Congreso Indígena: "Las comunidades van captando en su vida la BUENA NUEVA del señor, despiertan y *resurge en ellas un auténtico sentido comunitario; desarrollan su capacidad organizativa; van conociendo sus derechos y manejando la ley agraria y renuncian a las manipulaciones de cualquier signo*".[27]

Antes del Congreso Indígena Samuel Ruiz hablaba de los valores indígenas y, entre él y sus asesores antropólogos, los protegían y promovían. El Congreso fue para Samuel Ruiz la materialización de esos valores; es a través de esta experiencia comunitaria que Samuel Ruiz refuerza su imagen del indio como esperanza. Además de esta revelación de valores, el Congreso Indígena de 1974 sirvió para que los miembros de la diócesis de San Cristóbal se dieran cuenta del desfase entre su pastoral y las necesidades reales de las comunidades indígenas.[28]

La experiencia del Congreso fue fundamental no sólo para don Samuel, también para Chiapas. La lucha agraria, la formación de uniones ejidales y de crédito y de organizaciones campesinas fueron fundamentalmente una consecuencia del Congreso. En 1975 se crea la unión ejidal *Quiptic ta Lecubtesel* que es el antecedente directo de la Unión de Uniones que tanta fuerza llegó a tener en Chiapas.[29]

Junto con el despertar de la capacidad organizativa de las comunidades indígenas, Samuel Ruiz impulsó el despertar de la conciencia étnica de las comunidades. Debido a que la alteridad del indígena era la condición necesaria para que existiera la esperanza de "anti-valores" occidentales, Samuel Ruiz promovía la etnicidad indígena incluso antes del Congreso.

> Lo más importante es el *despertar inicial y embrionario de una conciencia de los propios indígenas respecto a sus valores y a su cultura,* que los empieza a impulsar a convertirse —siquiera remotamente— en protagonistas de su propia historia... *La causa indígena es del indígena para ayudarnos a liberarnos de nuestro egoísmo, para*

[27] Navidad 1977. Cursivas del autor.
[28] Ruiz García 1996: 220.
[29] Legorreta 1998: 69-79.

enseñarnos la riqueza de sus valores humanos más profundos, tan en peligro en nuestra sociedad occidental.[30]

En el Congreso Samuel Ruiz continuó su tarea de promoción étnica; de hecho, Jesús Morales Bermúdez lamenta que en el Congreso indígena "la incidencia en lo étnico, por la figura de fray Bartolomé de Las Casas, por la participación misma de la Iglesia [ofreciera] dificultades para que el Congreso se sumase a otros grupos y llegara a la concepción de clase [...] Deseo fervientemente se haya roto esa barrera preferencial por lo indio".[31]

Pero Samuel Ruiz buscaba la formación del hombre nuevo, y esto sólo era posible mediante la promoción de esos valores indígenas, joyas preciosas en este mundo "hostil y deshumanizante". En 1993, en su informe quinquenal al Papa, Samuel Ruiz explicita este objetivo

> Se ha *estimulado el desarrollo de la recuperación de la historia y tradiciones de los pueblos indios,* la *valoración de sus expresiones simbólicas, estéticas y religiosas;* el *redescubrimiento de su derecho consuetudinario* y las *formas culturales de su gobierno interno;* el desarrollo y recuperación de sus formas de trabajo de la tierra y de la integración de la tecnología apropiada, la conservación y el desarrollo de sus artes plásticas expresadas en sus productos artesanales, el impulso de expresiones teatrales para comunicarse de forma alternativa con sus comunidades, etc. [...][32]

Samuel Ruiz actuaba consistentemente. No quería echar a perder la "formación de la conciencia de clase", como dice Morales Bermúdez; quería proteger esa esperanza que había encontrado en los pueblos indígenas, misma que era necesario llevar al terreno de la vida cotidiana.

En el Congreso Indígena de 1974 Samuel Ruiz pudo presenciar la "puesta en práctica de los valores indígenas"; su método de deliberación por asamblea y su capacidad organizativa se revelaron a Samuel Ruiz como situaciones donde el comunitarismo y la solidaridad, entre otros valores, servían para resolver los problemas de las comunidades indígenas.

[30] Circular 65, 1972. Cursivas del autor.
[31] Morales 1995: 337.
[32] Informe Quinquenal *Ad Limina Apostolorum* 1993: 126. Cursivas del autor.

¿EVANGELIZACIÓN O RESPETO A LA DIVERSIDAD CULTURAL?

La llegada de la antropología cultural a la diócesis fue quizá el elemento que faltaba para llevar a sus últimas consecuencias las preocupaciones conciliares acerca de observar la acción de Dios en los distintos grupos humanos. ¿Cómo resolvió Samuel Ruiz el dilema entre la evangelización y el respeto a la diversidad cultural? Un primer paso, con base en la antropología cultural, es la disolución que hace Samuel Ruiz del nexo entre catolicismo y cultura occidental

> *La catolicidad de la Iglesia no implica identificación con la cultura occidental, por lo tanto, la actividad misionera debe superar la tensión entre unidad y pluralismo, catolicidad y autoctonía,* para hacer que las nuevas iglesias locales indígenas nazcan y se desarrollen con su propia figura y manera de ser. Igualmente, la Iglesia debe realizar su misión dentro del principio de jerarquía, pero sin bloquearla con el peso de la burocracia o el juridicismo.[33]

A partir de la idea de que el catolicismo no implica occidentalización, una idea que Samuel Ruiz formulaba desde hacía unos años, comienza en 1972 a hablar de la creación de una Iglesia Autóctona.

> La doctrina de la Iglesia, a partir sobre todo del documento "Ad Gentes", y el encuentro con la realidad indígena, han hecho que surja en el interior de la Iglesia Católica una forma nueva de concebir la acción misionera que, *partiendo de la acción de Dios en el seno de los grupos humanos mediante una evangelización encarnada en los valores culturales, arribe a la formación de una Iglesia Autóctona.* La cual coincide con la exigencia de respeto a las culturas y con la incipiente pero creciente manifestación de una toma de conciencia de los valores culturales por parte de los propios grupos indígenas.[34]

La Iglesia Autóctona es la solución al dilema entre evangelización y respeto a las culturas. Con esta solución, además, Samuel Ruiz puede llevar a cabo una de sus ideas más arraigadas: convertir al indio en sujeto de su propia historia.

> ¿Cómo podemos hacer que se viva la caridad intertribalmente, en un relacionamiento también con la sociedad mayoritaria del país, conservando su propia identidad cultural?... Apenas estamos, tímidamente, dando el primer paso para resolver este complejo problema. Es decir, conocer estas culturas, no por un imperativo antro-

[33] Ruiz García 1973: 34.
[34] Circular 65, 1972. Cursivas del autor.

> pológico, sino para ver lo que Dios ha hecho en el seno de esas culturas... De manera simultánea, *se impone una reflexión teológica para llegar a modelos pastorales de acción, en donde el indígena sea el que surja dentro de su propia situación cultural. Que salga la Iglesia Autóctona.*[35]

De esta manera se comenzaría a realizar la utopía. Si el indígena se convierte en sujeto de su propia historia y desarrolla sus valores morales, en el seno de la Iglesia, la esperanza depositada en él quizá un día cristalizará. Ese día no tardó en llegar para Samuel Ruiz: en 1975, declaró el nacimiento de la Iglesia Autóctona, el nacimiento de la esperanza: "Queremos compartir nuestro gozo. Cristo ha nacido entre nosotros: tiene rostro tzeltal, rostro chol, rostro tzotzil; se hizo indígena y vive en medio de nosotros. Esta es la Buena Nueva navideña: *cien prediáconos indígenas señalan los inicios de una Iglesia Autóctona".*[36]

A un año de esa declaración Samuel Ruiz explicita que es también el nacimiento de la esperanza:

> I. El movimiento de prediáconos, iniciado el año pasado, continúa desarrollándose y tomando nuevos impulsos [...] Varias comunidades han elaborado la liturgia de algunos de los sacramentos de acuerdo a su cultura. En todos los casos *es impresionante la explicitación de una dimensión comunitaria.* Así se va construyendo una Iglesia Autóctona; *Cristo nace en el seno de las culturas, y su palabra toma el ropaje del hombre pobre al que ha sido enviado y expresa su riqueza a través de los propios valores de nuestros hermanos indígenas.*[37]

De este modo los valores indígenas se "cultivan" en el seno de la Iglesia Autóctona (que puede existir en la Iglesia Católica gracias a la flexibilidad que aporta el Concilio y a su adaptación en Medellín) por lo que es a partir de ésta donde se concibe y se gesta la esperanza ante un mundo "homogeneizador y etnocida". Así entendemos el mensaje que les da Samuel Ruiz a los indígenas en 1992

> Permítanme, finalmente, suplicar a todos ustedes, hermanos campesinos y hermanas indígenas, *que no pierdan su identidad;* a pesar de las agresiones *no pierdan su manera y su forma de ser.* Porque *esta es la base sobre la cual está asomando en el*

[35] Ruiz García 1972: 50. Cursivas del autor.
[36] Navidad 1975. Cursivas del autor.
[37] Navidad 1976. Cursivas del autor.

> *continente la posibilidad, después de 500 años, de una Iglesia Autóctona, encarnada en la cultura y con la capacidad de enriquecer a toda la Iglesia Universal.* Nos comprometemos, por otra parte, como Iglesia, a no dejar caducar ni desaparecer los restos de su cultura, desgarrada pero aún existente a pesar de todas las agresiones. Estaremos al lado de los ancianos y los principales para fortalecer su manera de vivir, de ser y de percibir, a fin de que pueda darse el verdadero encuentro y diálogo que en quinientos años no se dio entre la religión adveniente y las religiones de las culturas aborígenes.[38]

La combinación de la antropología cultural con las preocupaciones teológicas del Concilio y de Medellín fue la respuesta al dilema que enfrentaba Samuel Ruiz: evangelización o respeto de las culturas. El nacimiento de la Iglesia Autóctona también significa la posibilidad de hacer real la esperanza de "cultivo y exportación" de los valores indígenas para el resto de la América Latina y para la humanidad entera.

Conclusiones: el indígena como esperanza

La imagen del indígena como esperanza es fundamental en el pensamiento de Samuel Ruiz posterior a sus primeras impresiones como obispo de San Cristóbal de Las Casas. ¿Cómo se origina esta segunda imagen? En dos pasos fundamentales. En primer lugar, el Concilio Vaticano II creó lo necesario en el pensamiento y actividad eclesiales para que el autocuestionamiento en Samuel Ruiz fuera posible. En segundo lugar, en la conferencia episcopal de Medellín se sientan las bases de una aplicación en Latinoamérica de las enseñanzas del Concilio; en particular, la existencia de las culturas indígenas es valorada y la pobreza en la que se encuentran cuestionada.

Con base en estas nuevas actitudes hacia la realidad de su diócesis, Samuel Ruiz busca las herramientas necesarias para comprender mejor a las comunidades indígenas y, a partir de este conocimiento, adaptar la doctrina cristiana a la cultura indígena. Los conocimientos acumulados los utiliza el obispo, por primera vez de manera sistemática y en gran escala, en el Congreso Indígena de

[38] Homilía con motivo de los 500 años de evangelización en el continente, 11 de octubre de 1992. Cursivas del autor.

1974.[39] La Iglesia Autóctona es la instancia donde coinciden y cristalizan todos los acontecimientos que marcan el cambio en Samuel Ruiz: parte de una interpretación propia de Latinoamérica del documento *Ad Gentes* del Concilio, busca preservar la diversidad cultural de los indígenas y promover sus valores culturales, y es, también, una forma de organizar a las comunidades indígenas bajo la égida de la Iglesia Católica.

En este capítulo vimos que Samuel Ruiz trasciende los límites que le impone su origen para buscar nuevas alternativas de acción pastoral. Sin embargo, mantiene una actitud que lo caracterizará hasta el final de su obispado: la fidelidad a la normatividad y los principios eclesiales. El contexto chiapaneco, desde 1959 hasta 1974, se mantiene constante para Samuel Ruiz; será hasta después del Congreso indígena cuando el cambio social y político se acelera en Chiapas y, por lo tanto, cuando el contexto se vuelve relevante para explicar cambios en Samuel Ruiz. En conclusión, son principalmente los cambios al interior de la Iglesia Católica los que explican el surgimiento de la segunda imagen del indígena en Samuel Ruiz García.

[39] Es importante mencionar que las misiones jesuitas y dominica en Bachajón y Ocosingo, respectivamente, en cierta forma indicaban el camino a Samuel Ruiz García en materia de evangelización encarnada y ministerios autóctonos. En efecto, es en la zona de la selva Lacandona donde nacen, y se emprenden con mayor entusiasmo, estas acciones pastorales.

III
EL DETERIORO DEL TEJIDO SOCIAL EN CHIAPAS 1974-1992

El campo chiapaneco no volvió a ser el mismo después del congreso indígena: uniones de crédito, uniones de ejidos y, en general, diversas organizaciones campesinas comenzaron a luchar sistemáticamente por la tierra y otros derechos. También sistemáticamente se las reprimió. Como se verá, no existía una solución sencilla: en Chiapas la combinación de alto crecimiento demográfico con recursos (tierra) escasos, corrupción e ineficiencia gubernamental y agitación política resultó explosiva. En los países centroamericanos vecinos de Chiapas la situación no era mucho mejor. El objetivo de este capítulo es analizar el impacto que tiene este contexto social y político en el pensamiento de Samuel Ruiz con respecto al indígena. El argumento principal es que ciertos acontecimientos que Samuel Ruiz experimentó personalmente se combinan para conformar la imagen del indígena como víctima en el pensamiento del obispo.

La opción por el pobre

Para 1972 Samuel Ruiz había consolidado una nueva visión acerca de la pobreza que asediaba a su diócesis y fieles. Al llegar a Chiapas veía la miseria como una casualidad y la situación lo apenaba. Pasados algunos años, Samuel Ruiz veía la pobreza como el resultado de la riqueza, es decir, no era más una casualidad sino que había causalidad. Como él lo expresa en la entrevista con el padre Enrique Maza:

> Creo ahora ver, en una dimensión nueva y más profunda las orientaciones del Concilio [...] hay un viraje en mi forma de pensar actual a la que tenía hace diez u once años al llegar aquí. *Para mí, la situación primera se presentaba, simplemente, como la existencia de hecho de una grande pobreza en el indígena,* sin mirarlo como

> un fenómeno del mecanismo de la sociedad. *Posteriormente, al empezar a recorrer la zona, me di cuenta de que esa pobreza no solamente existía, sino que hay, además, una situación de explotación,* sin percibirla todavía como un fenómeno global. Hasta *ahora veo que todo el funcionamiento de la sociedad lleva a eso.*[1]

La constatación de este hecho llevó a Samuel Ruiz a una decisión fundamental: la "opción por el pobre" como la opción evangélica de su diócesis; a partir de 1975 será la luz que guía las decisiones del obispo:

> III. Una revisión de nuestra acción pastoral y *el reconocimiento de que el pobre es el destinatario de la Buena Nueva* despertó en 1975 una inquietud fuerte y general por un conocimiento más hondo de nuestra realidad en vistas a una eficacia pastoral dentro de la línea que la Diócesis adoptó como criterio de acción: la opción por el pobre.[2]

Como se aprecia en la cita anterior, para Samuel Ruiz la opción por los pobres es un imperativo para quien lea las escrituras con rigor y actúe en consecuencia. No podía ser de otro modo, ya que cuando la riqueza es causa de la pobreza, y ésta implica explotación, si no se está con los pobres se viola el evangelio pues se está del lado de la explotación. Veamos como lo expresa Samuel Ruiz

> La Iglesia Latinoamericana decide optar [por los pobres] porque descubre trágicamente que ante el problema de dominación estructural, consciente o inconscientemente, se encuentra en una alianza con la dominación y por tanto debe pasarse al lado de los pobres. *Cuando se descubre en un análisis que la pobreza es fruto de la dominación,* no una situación histórica eventual, *que no es casual sino causal,* entonces *la Iglesia tiene que optar por los pobres, porque de otra suerte estamos en la dominación y no sería una posición evangélica.*[3]

Ahora bien, para Samuel Ruiz los indígenas son los "pobres de entre los pobres", y, consecuentemente, se convierten también en el principal objetivo de la opción diocesana elegida en 1975: "Las he llamado simplemente "pobres" a dichas minorías étnicas, porque, sin lugar a duda, son mayoritariamente los que *yacen en los sótanos del sistema social, los que aparecen y son considerados como*

[1] Ruiz García 1972: 49. Cursivas del autor.
[2] Navidad 1976. Cursivas del autor.
[3] Ruiz García 1987: 15. Cursivas del autor.

"problema" cuando logran aparecer... tras algún orificio de los medios de comunicación social".[4]

La opción por los pobres obedece a una serie de presupuestos teológicos e históricos. Como señala Norbert F. Lohfink, la opción por los pobres nace a partir de la constatación de un absurdo en el mundo contemporáneo: hoy, cuando las ventajas tecnológicas de la civilización moderna podrían traducirse en una distribución más eficiente y justa de la riqueza, es cuando la desigualdad entre norte y sur, ricos y pobres, se acrecienta y las injusticias se multiplican. Sin embargo, "actualmente, gracias a Dios", dice Lohfink, "existe en todo el mundo alarma entre los cristianos. Y se da una reacción que [...] en el continente latinoamericano ha sido sintetizada en el eslogan "'opción de la Iglesia por los pobres'".[5] Es decir, la opción por los pobres presupone una cierta visión del mundo contemporáneo, visión que se encuentra presente en Samuel Ruiz.

EL MUNDO CONTEMPORÁNEO SEGÚN SAMUEL RUIZ

En Samuel Ruiz la preocupación por la situación del mundo actual es clara y explícita. Él considera que en el mundo hay explotación, violencia y deshumanización; según él esta situación se puede corregir, puesto que la miseria no es un dato natural sino producida por la estructura del sistema económico. Con base en estas premisas acerca del mundo contemporáneo, Samuel Ruiz saca su conclusión lógica: si los indígenas son los más pobres de entre los pobres y la pobreza es un producto de la explotación estructural de un sistema económico, entonces los indígenas son las principales víctimas de ese sistema económico.

El primer componente de la visión de Samuel Ruiz acerca del mundo actual es la creencia en que la industrialización implica deshumanización

> Podemos agrupar los complejos fenómenos de cambio que nos interesan en los tres siguientes: I. El *surgimiento de una sociedad predominantemente urbano-indus-*

[4] Ruiz García, 1978. Cursivas del autor. Es interesante notar que en esta cita Samuel Ruiz García está consciente de la connotación negativa que está implícita cuando se considera al indígena como un "problema". Debe recordarse, no obstante, que apenas unos años antes Samuel Ruiz García mismo designaba a los indígenas de esa forma.
[5] 1998: 9.

> *trial:* la emigración a las ciudades, el desequilibrio económico, *la despersonalización, la estandarización del individuo, la reorganización de su vida bajo nuevos valores y nuevo ambiente.*[6]

No es una trivialidad lo que está en juego, para Samuel Ruiz es la dignidad humana misma la que peligra, como se deja ver en la siguiente cita del mensaje de Navidad de 1979, fecha en que se habían encontrado pozos petroleros en el estado de Chiapas:

> *Donde aparece el petróleo el hombre no cuenta más,* la vida se encarece y se desintegran familia y ambiente. Sabemos del descubrimiento del petróleo en las partes más remotas de la Diócesis: en la selva [Los hombres que viven ahí] se verán pronto a merced de los intereses petroleros. *Vemos con preocupación cómo la dignidad humana se vuelve insignificante ante los intereses de una sociedad orientada al consumo inmoderado* de todos los recursos naturales.[7]

La deshumanización es, entonces, producto de la industrialización. Pero ésta tiene otro componente oprobioso para Samuel Ruiz que es la explotación. La riqueza causa la pobreza y por eso Samuel Ruiz dice:

> *¿Quiénes son los pobres?... Son los pobres colectivos, los explotados:* obreros, asalariados [...] y existen hoy en día otros pobres que se dan como fruto del disfuncionamiento de la sociedad como serían *los aplastados que no son reconocidos en su dignidad cultural;* hay otro tipo de pobres que son los presos políticos, los refugiados [...] Todos esos son nuevos pobres colectivos fruto del disfuncionamiento social".[8]

En la cita anterior, Samuel Ruiz parece distinguir entre la pobreza derivada de la explotación y aquélla derivada de la imposición cultural. Esta distinción nos recuerda los dos tipos de dominación que se denunciaron en Barbados II (véase arriba). Sin embargo, esta distinción es poco frecuente en Samuel Ruiz ya que, la gran mayoría de las veces que se refiere a la situación social del indígena, menciona indistintamente su explotación física y su aplastamiento cultural.

[6] Ruiz García 1968: 155. Cursivas del autor.
[7] Navidad 1979. Cursivas del autor. Es importante especificar que no se explota actualmente petróleo en la selva, solamente se encontraron los yacimientos.
[8] Ruiz García 1987b: 16. Cursivas del autor.

Tenemos ya dos componentes de la visión del mundo actual de Samuel Ruiz: deshumanización y explotación. Pero éstos, considera el obispo, generalmente están acompañados de violencia. El sistema social no sólo es explotador sino que ante el intento de resistencia se manifiesta represor. En Chiapas esto lo comprobó Samuel Ruiz con el creciente número de problemas agrarios, quema de casas, expulsiones, asesinatos, encarcelamientos injustos, torturas... desde mediados de los setenta y durante los ochenta. En uno de los puntos álgidos de la represión, 1985, bajo el gobierno del general Absalón Castellanos, Samuel Ruiz denuncia esta violencia.

> Dentro del Estado, el interior de la Diócesis de San Cristóbal, mayoritariamente indígena, siguió su *marcha de Calvario: denuncias ancestrales de reclamo de tierras, marchas, militancia política, represiones, encarcelamiento de líderes y aún asesinatos de algunos de ellos, penetración de corrupción política en algunas comunidades,* "caballos de Troya" que han lanzado a grupos de campesinos contra sus propios hermanos, calculada penetración sectaria donde surgen procesos de cambio [...][9]

Es importante decir que en este rubro el obispo no exageraba. Un recuento de la experiencia de la diócesis desde mediados de la década de los setenta y durante toda la siguiente nos ayudará a comprender mejor sus palabras.

Cronología de un etnocidio reciente. Represión sistemática a los indios

Este es el título de un estudio de Araceli Burguete Cal y Mayor donde se documentan 13 años (1974-1987) de represión en las zonas indígenas de Chiapas. La autora encuentra que en ese lapso hubo un asesinato político por mes; que hay coincidencias entre las acciones represivas de las fuerzas públicas (ejército, policía judicial, autoridades municipales) y de las fuerzas privadas (finqueros, caciques y pistoleros), lo que sugiere que también existe coincidencia en los intereses que defienden ambas fuerzas, que la estrategia de quienes tienen el poder en la entidad fue dividir y enfrentar a grupos indígenas y campesinos entre sí.[10]

[9] Navidad 1985. Cursivas del autor.
[10] Burguete, s. f. VII-XXV.

Samuel Ruiz fue testigo presencial de esa realidad lacerante. Pero Chiapas no era el único lugar donde la situación era complicada; después de 1968 el mundo vivía años de convulsión. En América Latina había comenzado una época de golpes de Estado en Brasil, Chile, Argentina, Uruguay y El Salvador. Más cerca de la diócesis de San Cristóbal, en Guatemala, se recrudecen tanto la represión como los embates de la guerrilla, y en México, a raíz del 2 de octubre, nacen organizaciones radicales clandestinas, entre ellas las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN). Unos años después, la muerte de Genaro Vázquez, el asesinato del empresario Eugenio Garza Sada por la Liga 23 de Septiembre y la muerte de Lucio Cabañas ejemplificaron la lucha entre el Estado mexicano y estas organizaciones radicales. Además, al final del sexenio de Luis Echeverría, comenzaría el ciclo de crisis económicas sexenales.

En Chiapas, a partir de 1974 la situación se tornó cada vez más complicada. A raíz del congreso indígena las organizaciones campesinas comenzaron a presionar de manera sistemática al gobierno por sus derechos agrarios. Esta lucha apenas empezaba y según algunos analistas su culminación ocurre el 1 de enero de 1994.[11]

De los acontecimientos en Chiapas a partir de ese año de 1974 queremos destacar los que, a nuestro juicio, impactaron más en el pensamiento del obispo de San Cristóbal con respecto a los indígenas: las expulsiones en Chamula, el incidente de Riobamba, la violencia suscitada por el problema de la tierra y la llegada de los refugiados guatemaltecos. En estos cuatro acontecimientos Samuel Ruiz tuvo una participación directa que, en conjunto, confirma la visión que presupone la opción por los pobres (véase arriba).

LOS "USOS Y COSTUMBRES" EN SAN JUAN CHAMULA

El 13 de mayo de 1966 el obispo Samuel Ruiz fundó la Misión Chamula y nombró promotor al padre Leopoldo Hernández. El consejo de ancianos y principales de Chamula impuso "limitaciones" a la misión: "el sacerdote no podría salir a ningún paraje, no podría propagar la doctrina católica aunque ésta fuera libremente aceptada; no podría promover en ningún lugar del municipio de Chamula la construcción de edificios o locales destinados al culto católico".[12]

[11] Harvey 1998.
[12] Iribarren 1980: 2.

El "padre Polo", sin embargo, "hizo caso omiso de las limitaciones" y emprendió su trabajo "modernizador" mediante escuelas, talleres y centros de salud. Esta actitud de Leopoldo Hernández marca el inicio de las hostilidades en Chamula entre un "grupo independiente" y los "tradicionalistas", etiquetas que designan respectivamente a una coalición anticaciques (formada entre otros grupos por católicos "liberacionistas" y algunos evangélicos) y el grupo hegemónico lidereado por el cacique Salvador López Castellanos "Tuxum" que con la bandera de las "tradiciones" defendía su predominio político y económico.[13]

Para 1974 el "grupo independiente" se componía por disidentes católicos y protestantes que habían buscado apoyo en el Partido Acción Nacional en el contexto de la lucha por la presidencia municipal de San Juan Chamula derivada de las elecciones fraudulentas de 1973, cuando el grupo de los "tradicionalistas" retoma el poder (después de haber perdido la presidencia municipal en 1971 y de ver a su líder Salvador López Castellanos "Tuxum" tras las rejas). Es en 1974 cuando se da la primera expulsión masiva de disidentes en Chamula. La segunda expulsión masiva se da en 1976 (600 evangélicos). A partir de entonces, se han expulsado a grupos pequeños de personas, pero con tanta frecuencia y sistematización, que se estima, conservadoramente, que para 1995 había alrededor de quince mil personas sacadas a la fuerza de sus parajes de origen, la mayoría en el municipio de Chamula.[14]

Es interesante observar el comportamiento de la afiliación religiosa en Chamula desde 1950 hasta 1990. A pesar de las "purgas" el número de católicos en Chamula ha decrecido tanto como en otras zonas de la diócesis.[15] Sin embargo, sorprende el número creciente de las personas que declaran no tener

[13] Iribarren 1980: 2-9; Rus 1998: 273. El segundo informe de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, *El problema de las expulsiones en las comunidades de los Altos de Chiapas y los derechos humanos,* se señalan agresiones a evangélicos en 1966, 1967, 1968 y 1974 como el comienzo del conflicto en Chamula (CNDH 1995: 39). Sin embargo, parece que esta apreciación es inexacta y que es más preciso situar el origen del conflicto en los obstáculos que impuso la labor de la Misión Chamula al poder político y económico de Salvador López Castellanos. Incluso Gabriela Robledo cita un caso de hostigamiento anterior a 1966: un año antes "es expulsado en forma violenta un grupo de misioneras claristas que durante dos años había predicado la religión católica en los parajes de la comunidad" (Robledo 1997: 64). En 1966 Samuel Ruiz García funda la Misión Chamula.

[14] CNDH 1995: 30.

[15] Remito a los documentos que aparecen en el libro de Jean Meyer (2000: 211-218).

"ninguna religión", en particular el crecimiento de este rubro en las décadas de los setenta y los ochenta.

Chamula es el paradigma de expulsiones indígenas, pero en otros municipios como Chalchihuitán, Zinacantán, Chenalhó y Teopisca este fenómeno también existe.[16] Todos los municipios mencionados se encuentran en la zona tzotzil de la diócesis de San Cristóbal, que comprende, básicamente, el territorio de los Altos. Los desplazados se han ido principalmente a las colonias periféricas de San Cristóbal de Las Casas y viven en situaciones precarias. No sólo éso, a últimas fechas, el grado de violencia a que se ha llegado a raíz de las expulsiones indígenas es indignante, como lo muestran tanto los informes del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBLC, s. f.) y Dolores Aramoni y Gaspar Morquecho.[17]

Ante el conflicto de la Misión Chamula, antes de 1974, Samuel Ruiz reaccionó retirando al padre Leopoldo Hernández del municipio y fijando su residencia en San Cristóbal, desde donde se desplazaba para realizar bautizos y oficiar misas cuando las circunstancias lo permitían.[18] El obispo también mandaba mensajes a sus fieles para mitigar el encono que se gestaba: "A nuestros hermanos indígenas [...] los exhortamos a que *revisen sus propias actitudes de dominación y caciquismo hacia sus propios hermanos indígenas* de suerte que cada tribu sienta, como en carne propia, los problemas de sus otros hermanos indígenas".[19]

Una vez que estalla el conflicto, a partir de 1974, el problema de los desplazados significó un obstáculo y un reto a la pastoral de Samuel Ruiz, que encontró diferencias significativas en la zona tztozil y en la tzeltal (selva Lacandona). Uno de los efectos que esta situación tuvo en la imagen del indígena para Samuel Ruiz es la constatación de la explotación de indígenas por indígenas. "Las expulsiones se han llevado a cabo [desde antes de 1974 y principalmente en San Juan Chamula] *a favor de un grupo minoritario que quiere continuar reteniendo un dominio económico* (transportes, distribución de bebidas) *y mantenerse en el poder*".[20]

[16] CNDH: 1995: 33-39.
[17] 1999: 236-291.
[18] Iribarren 1980: 9.
[19] Circular núm., 65, 1972.
[20] Consideraciones a tenerse en cuenta en el proyecto de tipificación del delito de expulsiones, 1992.

Sin embargo, a medida que Samuel Ruiz se radicaliza en su defensa y concepción del indígena también se va conformando su idea de que el cacique indígena es explotador porque se ha "ladinizado" ya que ha perdido los valores que "caracterizan al indígena".

RIOBAMBA: CONSTATACIÓN DE LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL

El 12 de agosto de 1976, mientras Samuel Ruiz presidía una reunión de obispos en Riobamba, Ecuador, miembros de la policía ecuatoriana irrumpieron en el Hogar de Santa Cruz y obligaron a salir del recinto a los prelados para transportarlos a Quito. ¿La razón? Entre los participantes había varios obispos "rojos" y "marxistas" acusados por el gobierno del almirante Alfredo Poveda Burbano de "planear la subversión continental".[21]

Según el relato que del incidente hizo Samuel Ruiz, la reunión se hizo para conocer la experiencia pastoral del obispo de Riobamba, monseñor Leonidas Proaño, que a él interesaba, "por ser una situación diocesana muy semejante a la nuestra con un 50% de indígenas (mientras nosotros tenemos 80%)".[22] En su relato, Samuel Ruiz, después de una explicación de la "doctrina geopolítica de la seguridad nacional", concluyó lo siguiente:

> Nos parece evidente que lo que sucede en Brasil, en Chile, en Argentina no es una excepción sino que es la situación por la que atraviesa América Latina [...] Esta es la situación concreta y donde se entiende cabalmente cómo el arma más poderosa y más terrible que se tiene por parte de la dominación injusta *[sic.]* en el mundo es estar del lado del pobre, del lado del que no puede tener voz.[23]

El incidente de Riobamba significó para Samuel Ruiz la confirmación de la explotación y violencia estructural en el mundo contemporáneo. Su percepción no era exagerada: en esa época en América Latina los golpes de Estado, la represión gubernamental, y el autoritarismo eran moneda corriente. A partir de este momento, según cuenta el propio Samuel Ruiz, el obispo reafirma su opción por

[21] Fazio 1994: 124.
[22] El incidente de Riobamba 1976.
[23] El incidente de Riobamba 1976.

los pobres y une su destino con el de los perseguidos políticos. Esta afirmación es producto de la autorreconstrucción histórica de la trayectoria personal de Samuel Ruiz; sin embargo, aunque es cierto que no debe sobreestimarse esta experiencia tampoco debe ignorarse. Si bien en México la doctrina de la seguridad nacional no cobraba un gran número de vidas, la situación agraria en la diócesis proveía al obispo de otros referentes no envidiables.

EL PROBLEMA DE LA TIERRA

Es importante comenzar con el cambio en la estrategia económica del país y el predominio de la ganadería sobre la agricultura en los años cincuenta y principios de los sesenta. El desarrollo de la ganadería requiere de grandes espacios de pastizal y de menor cantidad de mano de obra, por lo que la nueva estrategia económica expulsó a varios miles de peones que vivían en las fincas. El gobierno, incapaz de afectar otras tierras del estado, promovió la colonización de la selva Lacandona para albergar a estos campesinos.[24] Sin embargo, en 1972 se publicó el Decreto de la Comunidad Lacandona mediante el cual se dotaba de 614 321 ha de selva a 66 padres de familia lacandones y, por lo tanto, se afectaba a las más de cuatro mil familias que habitaban la selva.[25] La razón del decreto era la intención gubernamental de explotar las maderas preciosas de la selva y no la restitución de tierras a sus "propietarios originales". Este decreto fue la señal de arranque de muchos de los problemas agrarios en la zona que enfrentará el estado en las siguientes décadas.

La colonización de la selva también marca el inicio, para la diócesis de San Cristóbal, de la Teología del Éxodo. En 1972 el equipo diocesano de la misión de Bachajón, el mismo que diez años antes había traducido la Biblia al tzeltal, presentó el tránsito de los trabajadores de las fincas hacia la selva como el paso de la esclavitud a la libertad, de Egipto a la Tierra Prometida. Con base en esta premisa se redactó el catecismo *Estamos buscando la libertad, los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva,* y se dio comienzo a la pastoral indígena (ya no indigenista), es decir, realizada por indígenas y para los indígenas.[26] La expe-

[24] Leyva y Ascencio 1996.
[25] Legorreta 1998: 79.
[26] Womack Jr. 1998: 132-133.

riencia de este método de evangelización fue retomada en la preparación y desarrollo del congreso indígena y sus célebres asambleas comunitarias.

A partir de la experiencia del Congreso Indígena de 1974 florecieron varias organizaciones campesinas en Chiapas. Éstas combatieron la tardanza en la regularización de predios, presionaron por el otorgamiento de créditos y por prácticas justas de comercio y defendieron los derechos de las comunidades afectadas por el Decreto de la Comunidad Lacandona. Sin embargo, ante la escasa respuesta gubernamental la práctica de invasión de tierras se volvió común.

Durante los años setenta y ochenta el aumento en la invasión de tierras fue enfrentado mediante la represión violenta hasta que, en 1984, el gobierno de Absalón Castellanos firmó acuerdos con el secretario de la Reforma Agraria para instaurar un plan que resolviera las disputas de tierras en Chiapas. Según Neil Harvey el plan, que se llamó Programa de Rehabilitación Agraria (PRA), fue parte de las "reformas agrarias que apoyan un nuevo ciclo de acumulación de capital [implantado en Chiapas a partir de 1982]" que junto con "la debilidad del Estado en las áreas rurales" son los dos factores que explican la aparición de rebeliones rurales en México.[27]

El PRA significó una nueva fuente de problemas. Uno de sus efectos nocivos fue la promoción de enfrentamientos entre miembros de las organizaciones agrarias independientes y la organización campesina oficial (CNC), debido a que las áreas escogidas para la rehabilitación fueron aquéllas que presentaban el mayor número de invasiones de tierras y eran las organizaciones independientes las que llevaban la delantera en ese aspecto. Otro de sus vicios fue la práctica de "autoinvasiones" promovidas por los terratenientes para solicitar al gobierno del estado que comprara sus tierras "en disputa". Ante los enfrentamientos entre organizaciones campesinas el gobierno respondió con represión.[28]

El saldo de estos años de luchas agrarias es difícil de exagerar: represiones violentas, atentados, asesinatos, expulsiones, etcétera. Ante esta situación la dió-

[27] Harvey 1998: 451.

[28] Harvey 1998: 465. Estos efectos tuvieron lugar principalmente en Simojovel, Venustiano Carranza y, en general, en la zona de los Altos. Los problemas agrarios en Chiapas tienen importantes matices regionales y, por ejemplo, en la selva Lacandona existían problemas relacionados con la colonización y la mala calidad del suelo. Sin embargo, valga esta caracterización para mostrar los que Samuel Ruiz García experimentaba con respecto al problema de la tierra en Chiapas.

cesis de San Cristóbal reaccionó según se lo dictaba su opción diocesana: optando por los desprotegidos. Su apoyo le trajo consecuencias indeseadas, la última de las cuales fue el encarcelamiento del padre Joel Padrón en 1991 lo que marcó un abierto conflicto entre la Iglesia y el estado en Chiapas. Según Harvey "las raíces de lo que se convirtió en un problema político entre el Estado y la Iglesia Católica local pueden hallarse en los conflictos generados por el PRA".[29]

La diócesis de San Cristóbal había estado involucrada en la búsqueda de soluciones para el problema de la tierra en Chiapas desde la realización del congreso indígena. En 1974 llegaron militantes de la Unión del Pueblo, de tendencia maoísta, para asesorar a las comunidades en su lucha. Posteriormente, en 1976, el propio Samuel Ruiz, a raíz de una visita a Torreón, invitó a Adolfo Orive y otros militantes de la Línea Proletaria (facción de Política Popular surgida a raíz del 2 de octubre de 1968). Las diferencias ente los "norteños" y la diócesis no se hicieron esperar, como lo muestra Orive en una carta de 1977: "Hace un año nos dimos cuenta de dos contradicciones que obstaculizaban la participación de la gente de Iglesia en las luchas populares: su concepción de la obediencia ciega a la jerarquía eclesiástica y sus actitudes paternalistas para con el pueblo".[30]

El desenlace de la disputa entre los "norteños" y la diócesis fue la salida de los primeros de Chiapas. Para Carmen Legorreta,

> en la medida en que los agentes de pastoral monopolizaron la mediación de la relación de las comunidades con el exterior, después de la expulsión de los asesores, abandonaron paulatinamente el seguimiento de las luchas por la tierra, la producción, la comercialización, en fin, la problemática de las comunidades.[31]

Los problemas agrarios continuaron en Chiapas. El impulso organizativo de las comunidades indígenas campesinas continuó y las uniones ejidales y de crédito se fortalecieron a pesar de que los conflictos internos no estuvieron ausentes. En 1983, un año antes del PRA, llegan a Chiapas los líderes de las FLN quienes, con base en la experiencia de Línea Proletaria, fueron cautelosos en sus relaciones con la diócesis y las comunidades. En esos años, los conflictos al in-

[29] Harvey 1998: 467.
[30] Orive 1998.
[31] Legorreta 1998: 115.

terior de la Unión de Uniones (la organización campesina que agrupaba al mayor número de familias), derivados de la creación de una unión de crédito, se intensificaron y estuvieron a punto de disolverla; pero a mediados de 1985 resurgía la Unión de Uniones.

También en 1985 los líderes de las FLN comienzan a entrar a las comunidades indígenas, en gran parte a través de la estructura de la Unión de Uniones y de *Slop*, una organización creada en 1980 por Javier Vargas, cercano a la diócesis de San Cristóbal.[32] Es en 1988 cuando se da la separación de las FLN y la Unión de Uniones, cuando las primeras se convierten en el EZLN y cuando se escapa de las manos el "monopolio de la mediación", como dice Carmen Legorreta, a los agentes de la diócesis de San Cristóbal.[33]

A partir de 1988 y hasta el primero de enero de 1994, las tensiones entre la Iglesia Católica local y el estado chiapaneco se intensificaron. Estas tensiones encontraron un punto máximo en 1993, cuando se buscó la salida de Samuel Ruiz de la diócesis de San Cristóbal. Los conflictos socio-políticos de Chiapas llamaron la atención nacional en 1992, también debido a dos importantes marchas campesinas y, por supuesto, lo hicieron en los inicios de 1994.

LOS REFUGIADOS GUATEMALTECOS

En 1983 comienza en Guatemala el gobierno del general Efraín Ríos Montt y con él una poderosa ofensiva contrainsurgente. Ante las acciones depredatorias del gobierno del general con el fin de acabar con la guerrilla, decenas de miles de indígenas guatemaltecos salieron de sus tierras para buscar refugio en México, y particularmente en Chiapas.

La "experiencia de refugio en Chiapas" fue importante para Samuel Ruiz en dos aspectos: la confirmación, otra vez, de la violencia estructural ejercida en

[32] Legorreta 1998: 161-207.

[33] La Unión de Uniones era una de las organizaciones campesinas que se formaron en Chiapas durante la década de los setenta y ochenta. Como mencionamos más arriba las diferencias regionales promovían distintas organizaciones y no en todas tenían un papel los miembros de organizaciones radicales de izquierda. Para seguir el conflicto campesino en Chiapas con mayor detalle Harvey (1999), Collier (1994) y Mattiace (1998).

contra de "los desprotegidos" y la confirmación, otra vez, de la existencia de los valores indígenas.

Es difícil exagerar los horrores que se cometieron en Guatemala en tiempos de la contrainsurgencia. Sin detenernos a contar detalles de lo sucedido en ese país con los *kaibiles* y su política de "tierra arrasada", entre otras técnicas, es importante observar el conflicto guatemalteco como uno más de los acontecimientos que llevaron a Samuel Ruiz a confirmar su visión del indígena como víctima. En el caso de los refugiados, sin embargo, es notoria también la confirmación que tuvo Samuel Ruiz de los valores indígenas, como se aprecia en el mensaje de navidad de 1982 donde Samuel Ruiz amargamente dice a sus fieles: "¡Feliz Navidad! ¡Próspero Año Nuevo! Son expresiones que reventarían en nuestros labios si no fueran consignas en la esperanza. Así lo son para los ya 50,000 refugiados guatemaltecos que han encontrado solidaridad campesina, comprensión cristiana y acompañamiento".[34]

La experiencia de los refugiados significó para Samuel Ruiz la ocasión de argumentar en favor de la unidad de la cultura e identidad indígenas más allá de las fronteras. En un artículo publicado en la revista *Eslabones,* Samuel Ruiz explica la "solidaridad inusitada" que se dio entre los "campesinos chiapanecos que, según las estadísticas son los que reciben salarios más bajos y están más desnutridos" y los campesinos guatemaltecos:

> "Desde tiempos antiguos las selvas tropicales de Centroamérica fueron el hábitat de los diferentes pueblos de origen maya. Aún hoy, después de siglos, las fronteras políticas no han podido destruir los lazos de cultura y fraternidad que unen a los campesinos mayas mexicanos con los campesinos indígenas guatemaltecos".[35]

La década de los ochenta, y especialmente los trabajos de Samuel Ruiz con respecto a los refugiados guatemaltecos, marcan la entrada del obispo en la escena pública y anuncian también los trabajos futuros de Samuel Ruiz en la defensa de los derechos humanos y la mediación.[36]

[34] Navidad 1982.
[35] Ruiz García 1994: 162.
[36] Aubry 1999.

Es necesario proteger al indígena

Como hemos visto, para Samuel Ruiz el indígena es víctima de los procesos de destrucción social que conforman su visión del mundo actual: deshumanización, explotación y violencia, y que ve confirmados en los hechos durante los años de "agitación" política y social en Chiapas. Como el indígena es víctima, por eso hay que salvarlo.

> *La categoría de indio,* en el enfoque más avanzado, *denota la condición del hombre vencido,* sometido todavía hoy a una relación y a un proceso de dominio colonial. El grupo cultural humano indígena étnico denota un grupo indígena con una identidad y una continuidad histórica propias. Por consiguiente, se empieza a intentar la búsqueda de emancipación del indígena que será la afirmación de las etnias o grupos culturales, en el respeto de sus derechos culturales y sociales, y que implicará la desaparición del indio en cuanto hombre vencido y civilizado.[37]

Pero hay que salvar al indígena no solamente porque es víctima de la explotación del sistema, sino porque con él están en peligro sus valores comunitarios, esos valores que significan la esperanza para luchar contra el mundo que los destruye.

> Estamos convencidos de que *la emergencia continental del indio* (consciente de su papel histórico) *tiene un destino no reconocido: darle a América Latina* VALORES COMUNITARIOS *que no ha poseído.* En efecto: la irrupción del individualismo económico inherente al presente modelo de progreso humano, nos conduce a una autodeterminación, al requerir el consumo de elementos no renovables y que son necesarios para la supervivencia planetaria. *Por eso mismo requerimos de las comunidades indígenas que mantengan su verdadera identidad. El enemigo fundamental es la penetración de un modelo económico que divide ya en clases sociales y en grupos de poder a los grupos étnicos, atentando así contra su identidad comunitaria.* El desarrollo económico armonizado con el desarrollo comunitario dejó ya de estar en la entraña de muchas comunidades indígenas.[38]

Lo más importante de la imagen del indio como víctima es que ésta categoría implica la necesidad de una compensación. Como veremos en el siguiente capí-

[37] Ruiz García 1973: 33.

[38] Consideraciones a tenerse en cuenta en el proyecto de tipificaciones en el delito de expulsiones, 1992. Mayúsculas en el original, cursivas del autor.

tulo, el levantamiento armado del 1 de enero de 1994 es condenado por el obispo desde el primer día de guerra; aunque lo es por los medios que utiliza, pero no por los fines que persigue, pues "ya es hora" de que a la víctima se haga justicia.

Conclusiones: el indígena como víctima

Después de 1974 la situación social y política en Chiapas cambia radicalmente en cuanto a movilización social y organización política se refiere. La respuesta gubernamental frente a este dinamismo social fue de sordera y represión. La situación en otros países, principalmente centroamericanos, era incluso peor que la de Chiapas. Samuel Ruiz vivió personalmente ejemplos de caciquismo y expulsiones indígenas (San Juan Chamula), autoritarismo militar (Riobamba), represión a movilizaciones campesinas y aniquilamientos masivos (Guatemala).

En 1975 Samuel Ruiz declara la opción por los pobres como la línea pastoral de su diócesis, como una reacción ante el contexto social y políticoque se comenzaba a vivir en Chiapas. El reflejo de este contexto en el pensamiento de Samuel Ruiz con respecto al indígensa es la gestación de la imagen del indígena como víctima. Si en la imagen del indígena como esperanza la antropología juega un papel importante, en esta nueva imagen son los presupuestos de la opción por los pobres (derivados de la teología de la liberación y, a su vez, de la teoría de la dependencia y el marxismo) los que tienen un rol fundamental. El indígena es víctima porque es explotado, porque es presa de la violencia y del desprecio por parte de "los poderosos".

El contexto social y político en Chiapas durante este periodo (1974-1992) es, por tanto, la razón principal del surgimiento de la imagen del indígena como víctima en Samuel Ruiz. En cuanto a la Iglesia Católica, el concilio sigue siendo la fuente de legitimidad de las acciones del obispo, y en cuanto al origen tradicional de Samuel Ruiz, parece que se conserva sólo el fervor de fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia Católica.

IV
LA DEFENSA DEL TRABAJO DIOCESANO Y SUS CONSECUENCIAS
1992-1999

Las crecientes tensiones entre la Iglesia y el estado en Chiapas provocaron que se intensificaran los ataques en contra de la diócesis de San Cristóbal, y en particular en contra de Samuel Ruiz. El obispo se defendió invocando lo que desde décadas atrás había sido el centro de su acción pastoral y diocesana: el indígena. La defensa de su trabajo pastoral provocó, sin embargo, la idealización de su visión del indígena. En este capítulo se analiza el surgimiento de la imagen del indígena como modelo en el pensamiento de Samuel Ruiz García. La idea principal es que ante el ataque virulento de los opositores del obispo, la defensa radical de los partidarios de Samuel Ruiz provocó la idealización del indígena y su presentación como un modelo por seguir en un mundo "pervertido y corrupto".

El contexto de la polarización

En primer lugar, los conflictos agrarios en el estado se acentúan. En segundo, se recrudecen los ataques contra su diócesis y su trabajo pastoral. En tercero, tenemos el levantamiento del EZLN el 1 de enero de 1994 y con él, los ataques y las defensas a la diócesis.

Un levantamiento armado se prepara en Chiapas

En el capítulo anterior terminamos la presentación de los conflictos sociales en Chiapas en 1988, año en que las FLN se convierten en EZLN, se separa esta organización de la Unión de Uniones y el movimiento revolucionario adquiere cierta independencia en relación con las demás instituciones mediadoras en Chiapas, como la diócesis de San Cristóbal. El sacerdote jesuita Mardonio Morales afirmó

en 1993 que había "guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos radicales infiltraron a la Iglesia y a las comunidades".[1]

Para 1988 en Chiapas la invasión de tierras, las represiones y los choques entre organizaciones campesinas continuaban. La diócesis de San Cristóbal decidió crear el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBLC) en 1989. Samuel Ruiz planteaba la creación del Centro como una necesidad: el obispo sabía que las cosas no iban bien y decidió abrir el Centro. "[...] se acentúa una continua movilización de todas las organizaciones sociales inconformes con la política de represión y fuerza ciega implementada en varios casos hasta ahora [...] *Múltiples observadores sociales ven con preocupación el futuro de la entidad de continuar las cosas así.*"[2]

A finales de 1990 Samuel Ruiz expresa su sentir acerca de la situación en Chiapas y de la relación entre la Iglesia y el Estado; ésta parecía que iba a mejorar con la llegada de Patrocinio González a la gubernatura, y con quien Samuel Ruiz tenía "una amistad personal antigua que ha persistido a través de los años". Sin embargo,

> Las actuaciones últimas del gobierno más parecen seguir el objetivo de una recuperación de la cara del partido y un aumento de su membresía que la búsqueda de la justicia [...] Con ello, aumentó el número de las violaciones a los derechos humanos, denunciadas a requerimiento de los afectados, por el CDHFBLC. Más se concentra este centro en la defensa de los derechos de las comunidades que de los individuos.[3]

La situación en Chiapas se ponía cada vez más tensa. Las reformas al artículo 27 constitucional significaron para las organizaciones campesinas, a pesar de la situación de desinformación acerca de ellas, una nueva afrenta del gobierno, según lo manifestaron la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) y la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) en 1991, y Unión de Uniones en 1992.[4] La diócesis de San Cristóbal invitó a varias organizaciones a reflexionar sobre las reformas en un taller especial. Su conclusión era previsible: "la reforma ejidal era parte de la estrategia general del gobierno a favor del capital privado; que se había roto el espíritu de la ley original ya que el interés

[1] Morales 1993: 12.
[2] Documento de diálogo Iglesia-Estado, 3 de septiembre de 1990: 4.
[3] Documento de diálogo Iglesia-Estado, 3 de septiembre de 1990: 10.
[4] Harvey 1998: 469.

público se subordinaba a los intereses individuales; que era factible que las tierras se reconcentraran en pocas manos, lo que reflejaba los objetivos del TLC".[5]

En 1992 dos marchas campesinas atrajeron la atención hacia Chiapas. La marcha *Xi 'Nich* de campesinos de Palenque que se trasladaron hasta la ciudad de México en protesta por un desalojo violento. La marcha, que fue organizada por el jesuita J. Hernández, duró seis semanas durante las cuales captó la atención nacional y recibió el apoyo de comunidades de los varios estados por donde pasó. Otra manifestación que llamó más aún la atención fue la que se llevó a cabo en San Cristóbal de Las Casas con motivo del 500 Aniversario de Resistencia Indígena; 10 000 indígenas marcharon y en su camino derrumbaron la estatua de Diego de Mazariegos, el conquistador español que fundó San Cristóbal. Estas manifestaciones hicieron volver los ojos hacia Chiapas donde, por esos años, presionaban para que el obispo Samuel Ruiz dejara su diócesis.

Prigione busca la salida de Samuel Ruiz

La presión política contra Samuel Ruiz y su diócesis no apareció en los noventa, como hemos visto, pero sí se intensificó en esta década. En septiembre de 1991 fue arrestado el párroco Joel Padrón bajo los cargos de robo, daño en propiedad ajena e incitación a la violencia. En marzo de 1993, a raíz del asesinato de dos oficiales en El Ocotal, el CDHFBLC denunció, tanto esos asesinatos como la violación a los derechos humanos en que incurrieron los soldados en el arresto de 13 sospechosos, y esta presión se incrementó notoriamente. Por otra parte, los ganaderos de Ocosingo critican sistemáticamente la labor de Samuel Ruiz entre 1990 y 1994. Sin embargo, el punto álgido de los ataques contra la diócesis ocurrió cuando, en el seno mismo de la Iglesia Católica, se intentó la remoción del obispo.

En el intento de remoción fue miembro activo el nuncio Girolamo Prigione. En la carta que el cardenal Bernardin Gantin, prefecto de la Sagrada Congregación de los Obispos, envió al nuncio indicándole que solicitara la dimisión del obispo Samuel Ruiz se indican las siguientes imputaciones:

1) Ofrecer una interpretación del evangelio que se sirve del análisis marxista dando una visión reductiva de la persona y la obra de Jesucristo.

[5] Harvey 1998: 469.

2) Sostener un planteamiento pastoral sobre un fundamento doctrinal no conforme en todos sus aspectos a la enseñanza de la Iglesia.
3) Llevar a cabo una pastoral exclusivista que rechaza la colaboración de los que —sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos— no aceptan los presupuestos de la misma y que implica una actitud incompatible con la catolicidad de la Iglesia particular.[6]

La pastoral de Samuel Ruiz no solamente incomodaba al nuncio. Otros obispos desde muy temprano señalaron su inconformidad con el obispo de San Cristóbal. En un comunicado de monseñor Genaro Alamilla, obispo de Monterrey, publicado en el periódico *El Norte* el 7 de febrero de 1994 se lee:

> Si Don Samuel quiere que para que la Iglesia sea católica se debe hacer, convertirse o transformarse en todas y cada una de las etnias del continente, menos sería católica, universal, pues si se convierte en la multitud de etnias existentes, de por sí distintas unas de otras se tendrían tantas iglesias diferentes cuantas etnias hay en el continente y entonces sí, en verdad, no se podría llamar Iglesia católica [...] Por otra parte —y esto todavía nos parece más serio— para que la Iglesia se transformara en cada una de las etnias tendría que suprimir lo suyo propio, cambiar parte de su identidad: su culto y su liturgia sacramental. En su lugar tendría que aceptar los sacrificios humanos y el culto a la diversidad de ídolos, suprimiría a los santos y tendría que adorar a los dioses de las etnias.

La salida de Samuel Ruiz de Chiapas no era un capricho del nuncio apostólico. El secretario de Gobernación, Patrocinio González Garrido, quien había sido gobernador de Chiapas, fue parte importante del grupo que se movilizó para conseguir tal fin. Por otro lado, Samuel Ruiz recibió diversos apoyos. Quizá el más importante, y decisivo, fue el del poderoso secretario de estado del Vaticano, el cardenal Echegaray, quien intercedió a su favor.

Es sabido que el intento de remoción no tuvo éxito; el Vaticano decidió nombrar un obispo coadjutor en 1995, monseñor Raúl Vera, en lugar de destituir a Samuel Ruiz. Este relativo fracaso, sin embargo, es importante para comprender la radicalización de Samuel Ruiz en cuanto a su visión del indio se refiere.

[6] Carta del cardenal Bernardin Gantin a Girolamo Prigione 1992.

Enero 1, 1994. La guerra y la mediación

Desde el primer día de la rebelión zapatista Samuel Ruiz estuvo en el centro del huracán. Es interesante ver la manera en que el conflicto chiapaneco expuso al obispo chiapaneco a la opinión pública. En una encuesta realizada en marzo de 1994, a la pregunta "¿Sabe usted quién es Samuel Ruiz?" 40.7% de los encuestados contestó que sí; pero de ese porcentaje sólo 16.6% respondió que había oído hablar del obispo antes del conflicto.[7] También desde el primer día, su trabajo, su persona y su diócesis fueron denostados o encumbrados. Vale la pena hacer notar la polarización de las opiniones. En esta esquina, los defensores de Samuel Ruiz: "Levantemos y descartemos hipótesis [acerca de las razones del surgimiento de la guerrilla] [...] ¿el apoyo de la Iglesia o, en especial, de don Samuel Ruiz? Imposible. El obispo de San Cristóbal es hombre de honestidad intachable, partidario de la no violencia".[8] En la otra, los atacantes: diversos artículos y reportajes que aseguraban que Samuel Ruiz era el *Comandante Sam;* "un agitador", un "factor de discordia" lo llamaban en el periódico *El Día,*[9] "apóstol del protagonismo" lo llamaba el semanario *Impacto.*[10]

La polarización con respecto al papel de la diócesis de San Cristóbal, y de Samuel Ruiz en particular, llegó incluso al ámbito internacional pues antes de que el presidente Zedillo denunciara su "teología de la violencia", la Universidad Autónoma de Barcelona le otorgaba el doctorado *honoris causa* y otras organizaciones, principalmente europeas, encomiaban su labor en la búsqueda de una mejor vida para los indígenas chiapanecos.

El objeto de la polarización era tanto la presunta participación de la Iglesia Católica en general, y de Samuel Ruiz en particular, en el conflicto armado como la pertinencia de que fuera la Iglesia a través del obispo de San Cristóbal la mediadora en la búsqueda de la paz. La Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), presidida por Samuel Ruiz, fue criticada por su parcialidad pues, según decían los atacantes de Samuel Ruiz, más que mediadora era lo equivalente a la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), pero del EZLN.

[7] Banco de encuestas del CIDE A. C.
[8] Labastida 1994: 58.
[9] Citado en Levario Turcott 1999: 184-185.
[10] Vera 1994: 7.

La rebelión zapatista significó para Samuel Ruiz las primeras planas de diarios y revistas. Esta publicidad implicó la radicalización de opiniones en torno a su figura y a su trabajo de casi cuatro décadas al momento del estallido de la violencia. Varias personas salieron en defensa del obispo y su línea pastoral, incluido el obispo mismo. Samuel Ruiz, en defensa propia, se escudó en lo que él mismo había declarado "el centro del caminar diocesano": el indígena. Veamos las consecuencias de esta defensa.

ALTERIDAD, ANTERIORIDAD, SUPERIORIDAD

Si tomamos en cuenta el contexto es más fácil entender por qué Samuel Ruiz toma como modelo al indígena: los indígenas, desde los primeros años de su obispado, marcaron las opciones diocesanas, las reflexiones teológicas y, en general, todas las acciones del obispo. Ante los ataques a la diócesis y en el contexto de la guerra, Samuel Ruiz toma al indígena como modelo para, por un lado, defender su trabajo pastoral de cuatro décadas y, por otro, hacer el último esfuerzo en su anhelo de concientizar a los indígenas y hacerlos sujetos de su historia.

Por lo tanto, en esta etapa aparece un tono de defensa que no existía en las etapas anteriores. Samuel Ruiz exagera tanto los sufrimientos por los que han pasado los indígenas (se remonta a la conquista, repite una y otra vez las injusticias cometidas en su contra, defiende sus derechos "milenarios", etcétera) como la inocencia del indígena ante un mundo que, básicamente, no los entiende:

> Los indígenas, durante 500 años han soportado el despojo, la explotación económica, y la opresión social y política. Pero además *están sometidos a marginación, discriminación, racismo* y otras muchas formas de exclusión, a veces también religiosas, *por el sólo hecho de que le dan a su vida un sentido cultural diferente* y porque hacen de manera autóctona la experiencia de Dios.[11]

Este tono de defensa se mezcla con uno de justificación por la opción diocesana.

> Es un hecho que casi todos los agentes de pastoral en zona indígena, al poco tiempo de vivir en medio de las comunidades, *perciben la enorme riqueza contenida en la*

[11] Ruiz García 1995: 25. Cursivas del autor.

> *herencia milenaria* que los pueblos tienen sobre Dios, sobre su acción creadora, sobre su actuar en la historia humana, sobre su voluntad expresada de distintas manera.[12]

Como se aprecia en la última cita, en esta etapa se acentúan las tres características que Henri Favre menciona como propias del discurso indianista: anterioridad, alteridad y superioridad.[13] La *anterioridad* es un elemento importante ya que se plantea una división entre el antes y después de la conquista y se subraya la existencia milenaria de los pueblos indígenas como un argumento para sustentar el siguiente elemento, la *alteridad*. En su informe al Vaticano en 1988 Samuel Ruiz escribe lo siguiente:

> *A pesar del desconcierto que todo esto [conquista, independencia...] provocó a la vida, religiosidad y cultura indígenas, éstos supieron mantener muchos de sus valores propios* y enriquecerlos con elementos de la tradición cristiana. Así encontramos en los pueblos indígenas, el *espíritu comunitario, la solidaridad con los necesitados, la humildad, búsqueda de paz, acentuación del ser sobre el tener, disponibilidad para el servicio, hospitalidad,* etc.. etc [...][14]

La *anterioridad* supone una arcadia indígena que se perdió al momento de la conquista. Ese mismo momento marca el destino de los indígenas como víctimas de una civilización impuesta.

> Nuestra Iglesia [...] está llena de tristezas, angustias, penas y dolores. Esto queda ampliamente ilustrado por las *violencias de la conquista española,* la *explotación y postración de la colonia,* que duró trescientos años, y por la *sumisión, marginación y continuación de un sistema sociopolítico, cultural y religioso que no se les propuso, sino que se les impuso a los indígenas* durante los doscientos años que siguieron. Hoy esto quiere decir que los indígenas, verdaderos descubridores y civilizadores que vinieron a este continente hace más de veinte mil años, *han sido despojados de las tierras donde los puso el Creador.* Hoy esto significa que no pueden determinar libremente su forma de organización, gobierno y autoridades para la búsqueda de su bien y alegría, porque siempre se las imponen, incluso muchas veces, a sangre y fuego. Hoy esto se traduce en desprecio a sus propias lenguas y al sentido que le dan a su vida.[15]

[12] Ruiz García 1995: 10. Cursivas del autor.

[13] Estas categorías son tomadas del curso "Indianidad y neoliberalismo", impartido por Henri Favre en el CIDE, de agosto a octubre de 1999.

[14] Informe Quinquenal *Ad Limina* 1983-1988: 19. Cursivas del autor.

[15] Ruiz García 1995: 22. Cursivas del autor.

En lo anterior se aprecia un signo de la radicalización de Samuel Ruiz respecto a su visión del indígena: el milenarismo y la idea de que es ahora cuando se debe compensar a los indígenas de los despojos que han sufrido. De este modo, como veremos más adelante, la lucha zapatista se convierte en una "oportunidad histórica" para Samuel Ruiz pues puede indicar el inicio de las compensaciones a los indígenas.

La alteridad aparece en Samuel Ruiz desde mediados de los años sesenta, sin embargo, ahora ya no sólo reviste un carácter positivo sino, incluso —este es el tercer elemento— *superior,* al menos en el plano ético, a la cultura occidental.

> *Los indígenas tienen una actitud integral,* no separan lo económico de lo social, ni lo político de lo cultural y religioso. Por eso son más cautelosos, a todas las cosas les dan su tiempo, y ellos mismos se toman su tiempo. Por eso todo lo hablan de manera minuciosa y pormenorizada. *Esto, que pudiera parecer arcaico, es realmente una actitud cultural que les ha permitido sobrevivir, resistir, resurgir, plantearse alternativas y tener esperanza.* En ese sentido su percepción de la Iglesia en el mundo de hoy, la necesidad de comprometerse en todos los niveles de la vida, *el buscar coherencia entre lo que creen y lo que viven, se les facilita más que a quienes no somos indígenas.*[16]

Integridad, resistencia, coherencia son valores que se "han perdido en el mundo occidental" y por eso los indígenas, al poseerlos, son superiores. La superioridad en el plano ético tiene su correspondiente en el plano religioso pues, a diferencia de los occidentales, los indígenas tienen una visión integral de la vida donde lo sagrado juega un papel fundamental

> Si quisiéramos presentar en síntesis los valores que encontramos en la sabiduría indígena podríamos resaltar:
>
> La *veneración y respeto por todo lo que existe* y la conciencia de que todo vive para una finalidad que hay que respetar. Es decir, nada de lo que tiene existencia se mueve en un sentido caótico.
>
> El descubrimiento espontáneo de la presencia de Dios en las demás personas, *reconociendo que cada uno tiene dignidad y merece respeto, incluso aquéllos que no producen económicamente* como los ancianos, las ancianas, los niños y las niñas.
>
> *Un profundo sentido religioso y sacral* que expresan en su oración, ritos de alabanza, de petición, de acción de gracias y de perdón. Este sentido de lo sacral no sólo lo expresan en sus peregrinaciones y en los momentos de oración y ayuno en las

[16] Ruiz García 1995: 19. Cursivas del autor.

> ermitas, sino cuando oran en los montes, en los nacimientos de agua y cuando van a iniciar la siembra de sus tierras; lo que implica *un profundo respeto por la naturaleza.*[17]

Los valores resaltados en la cita anterior denotan un tipo de vida que Samuel Ruiz considera en extinción y que debe recuperarse, en donde existió, o de plano crearse, donde no se ha conocido. Debido a la superioridad ética del indígena, es necesario defender la diversidad cultural y promoverla,

> [La] *defensa de las culturas no es a ultranza, la hacemos porque los tesoros escondidos en las diversas culturas permiten conocer más a fondo la naturaleza humana,* abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia, lo cual nos acerca inmensamente al corazón de los pueblos y, al mismo tiempo, su cultura afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales [...] hace más humana la vida social [...][18]

Para Samuel Ruiz, el indígena tiene mucho que enseñar al mundo pero, como dijimos más arriba, principalmente su aportación se da en el plano de la ética y de su relación con el mundo. Antes veíamos que el indígena para Samuel Ruiz era "el explotado", "el pobre entre los pobres", el "falto de cultura y educación"; ahora, lo característico del indígena ha cambiado:

> *Lo que caracteriza al indígena no es su pobreza, sino su conciencia, su organización, su fuerza, su lengua, su historia, sus intereses, su tradición.* Conscientes de sus valores culturales están luchando por su unidad y por el fortalecimiento de su etnicidad, no en términos de pasado sino por el aporte que pueden dar a la humanidad y a la Iglesia desde su propia identidad.[19]

Son los valores indígenas la principal aportación de estos grupos étnicos al mundo, en especial, la experiencia de su vida comunitaria que "tanta falta hace" en un mundo cada vez más "individualista":

> Y nos atrevemos a decir en base a la experiencia, no mía sino de otros a lo largo del continente, *si tienen algo que enseñar los indígenas, algo que decir de su propia*

[17] Carta pastoral del dolor a la esperanza, Samuel Ruiz García y Raúl Vera, 24 de diciembre de 1998. Cursivas del autor.
[18] Ruiz García 1995: 37; cita del documento *Gaudium et spes,* 44. Cursivas del autor.
[19] Informe Quinquenal *Ad Limina Apostolorum* 1988-1993: 50. Cursivas del autor.

> *experiencia es lo comunitario,* porque la vida comunitaria es característica del indígena desde Alaska hasta la Patagonia; y es la dimensión comunitaria que no fue fruto de una evangelización, sino que fue algo anterior al evangelio. Son esas las semillas del verbo presentes en la cultura.[20]

En las citas anteriores es posible observar con toda claridad las dicotomías propias al discurso indianista. La cultura occidental es individualista, egoísta, acapara riquezas y promueve la pobreza, busca la tierra como mercancía, se siente dueña de la naturaleza y no vive en armonía con ella, es dualista pues separa la materia del espíritu; mientras que la cultura indígena es comunitaria y solidaria, busca la justicia social, se interesa por el territorio no por la tierra, el hombre forma parte de la naturaleza y vive en armonía con ella, es monista pues la materia y el espíritu se funden en la energía, el hombre es energía. Las citas que siguen muestran estas dicotomías: "Si en estos días de frenesí hubiera habido tiempo para preparar este encuentro con ustedes [Samuel Ruiz hablando a estudiantes de la UNAM] hubiera pedido a algunos de ellos [indígenas] que me acompañaran, porque *al lado del indígena he aprendido lo que significa una sincera relación del hombre con el mundo".*[21] "[Éstas culturas indígenas] son las que van a imprimir inclusive un aliento de vida a un mundo occidental agonizante dominado por la economía. *El mundo occidental es un mundo egoísta e individualista. En cambio, el mundo de las culturas indígenas es un mundo comunitario".*[22]

> *Reencontrando el aprecio de sus antiguos por la naturaleza,* crece el número de los que optan por cultivos orgánicos y los que crean reservas ecológicas en sus ejidos y asumen la responsabilidad de cuidar la naturaleza [...] *Buscando en el pasado,* los que trabajan por la salud de su gente *van redescubriendo la sabiduría de su medicina tradicional* y, al mismo tiempo, se abren al aprendizaje de otras técnicas y de recursos venidos de otras culturas.[23]

A partir de este momento, cuando Samuel Ruiz es una figura de primera importancia en Chiapas, sus declaraciones en entrevistas y sus mensajes en cartas

[20] Santiago 1999.
[21] Minná 1996: 64. Cursivas del autor.
[22] Marcos 1999: 42. Cursivas del autor.
[23] Carta pastoral del dolor a la esperanza, Samuel Ruiz García y Raúl Vera, 24 de diciembre de 1998: 9 y 10. Cursivas del autor.

pastorales mantienen la visión del indio como un modelo; pero también aparece en Samuel Ruiz la noción de que el levantamiento en Chiapas es una oportunidad histórica de reivindicación de los pueblos indios, de inventar un nuevo proyecto de nación que no los excluya y, de hecho, los compense por los sufrimientos que han padecido: "En México, en su conjunto, la sociedad portadora de la llamada 'cultura nacional' o 'cultura dominante' *jamás ha sabido articularse con las culturas indígenas,* forjadoras de la primera humanidad en este lugar y, en nuestra región, de la alta civilización de los pueblos Mayas."[24]

El levantamiento armado se convierte así en una llamada de atención para rectificar el camino; Samuel Ruiz desde el principio del levantamiento condenó la violencia, pero nunca los fines. La rebelión en Chiapas es una señal que se debe aprovechar

> Una marca de lo indígena la perciben muchos en la profunda afirmación emergente de su ser y conciencia comunitaria: "todo para todos, nada para nosotros" y también en la afirmación y la práctica contundentes, vividas con congruencia hasta el presente, de *haberse levantado en armas como único camino para lanzar un grito de llamada de atención y convocar a todos a una llamada de atención y convocar a todos mediante una transformación mediante la participación cívico-política de todos los ciudadanos.*[25]

De esta manera, las piezas del rompecabezas de la imagen del indio en Samuel Ruiz comienzan a encajar; se complementa la imagen del indio expresada en el capítulo anterior, aquélla del indígena como víctima, con la idea de que el levantamiento del EZLN es una oportunidad histórica para compensar los daños causados durante siglos.

> Ellos [los indígenas] *no han sido tomados en cuenta prácticamente en ninguno de los proyectos del país,* que en el transcurso de nuestra historia han sido implementados por todos los gobiernos en turno. Más aún, a menudo se les ha considerado como población sobrante o incluso estorbo para el desarrollo nacional [...] *Este es un momento de grandes rectificaciones en nuestra Patria* no sólo en relación a los pueblos indígenas, sino en relación a todos los mexicanos, todos estamos interpelados a ser creativos para poder diseñar el nuevo país que queremos.[26]

[24] Ruiz García 1995: 34.

[25] Discurso de la recepción del *Doctorado Honoris Causa* por la Universidad de Barcelona 1997: 39. Cursivas del autor.

[26] Exhortación cuaresmal 23 de febrero de 1994. Cursivas del autor.

> *Estamos desperdiciando la oportunidad de crear una cultura nueva con el aporte generoso y sabio de los pueblos indios y sus culturas resistentes,* junto con las dimensiones ricas que ofrece la cultura dominante, que no debe ser necesariamente destructora de las minorías, ni negadora de la riqueza pluriétnica y multicultural de México.[27]

Samuel Ruiz no es el único que piensa esto con respecto al levantamiento del EZLN. Diversos pensadores, políticos, activistas y organizaciones, tanto en México como fuera del país, constituyen la base de "apoyo moral" del movimiento. Filósofos de la talla de Luis Villoro defienden también este momento como una oportunidad histórica; en su libro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, afirma que el signo más importante de la crisis del Estado-nación mexicano es la manifestación de la corriente popular, localista, indígena que ha estado presente en toda la historia del México independiente y siempre vencida en los momentos definitorios (independencia, reforma, revolución) por la corriente universalista, homogenizadora, elitista. La rebelión de Chiapas, dice Villoro, marca "un momento decisivo en que las dos ideas de nación que chocaron desde la independencia podrían encontrar una síntesis".[28]

Conclusiones: el indígena como modelo

En esta última etapa del pensamiento de Samuel Ruiz aparecen fusionadas las imágenes anteriores del indio: problema, esperanza, víctima. Samuel Ruiz considera que el problema indígena se debe a la falta de reconocimiento legal de la diversidad cultural; diversidad cultural que encarna la esperanza ante un mundo "homogeneizador y etnocida" que entre sus primeras víctimas cuenta a los indígenas.

La alteridad del indígena que se había valorado positivamente en la década de los sesenta para conformar la imagen del indio como esperanza, ahora reviste no sólo una connotación positiva sino incluso una superioridad, al menos ética, con respecto a la cultura occidental.

[27] Carta pastoral del dolor a la esperanza, Samuel Ruiz García y Raúl Vera, 24 de diciembre de 1998: 7. Cursivas del autor.
[28] Villoro 1998: 47.

CONCLUSIONES

En una entrevista concedida a Silvia Cherem S., una vez que la renuncia de Samuel Ruiz al obispado de San Cristóbal de Las Casas fue aceptada por el Vaticano, don Samuel dice:

> Al llegar actuamos como se hacía antes. Pensábamos que nuestra manera de vivir era la única recta y posible, y rechazábamos la cultura indígena. Por ejemplo si había trago concluíamos, sin cuestionarlo, que eran borrachos. Pero por caminos comunes fuimos llegando, en todo el continente, a impulsar la toma de conciencia del indígena como sujeto de su propia historia, un paso que es irreversible y en el que nosotros estuvimos acompañando.[1]

El pensamiento de Samuel Ruiz García con respecto al indígena cambia radicalmente después de 40 años de obispado. En esta investigación se ha defendido la idea de que este cambio ha sido gradual y que se ha dado a partir de la sucesión de imágenes acumulativas del indígena (con excepción de la primera). El surgimiento de estas imágenes depende, a su vez, de tres factores: el origen tradicional y mestizo de Samuel Ruiz, los cambios en la Iglesia Católica y el contexto sociopolítico en que el obispo desarrolla su trabajo.

Las cuatro imágenes del indígena en Samuel Ruiz son: "problema", "esperanza", "víctima" y "modelo". La primera se explica por el origen social, político y económico de Samuel Ruiz ya que los otros dos factores no están presentes: la Iglesia apenas iniciaba su transformación conciliar y Samuel Ruiz recién llegaba a Chiapas. La segunda surge, principalmente, gracias a los cambios en la Iglesia Católica que son tomados por Samuel Ruiz con fidelidad y obediencia a las normas y las enseñanzas de la Iglesia (propias del origen social de Samuel Ruiz) y a partir de la impresión que provoca al obispo la población indígena y su miseria.

[1] Cherem 2000: 8.

Las últimas dos imágenes se entienden solamente a partir del contexto sociopolítico chiapaneco a partir de 1974, puesto que Samuel Ruiz continúa actuando con base en las enseñanzas del Concilio y Medellín, y siempre dentro de los límites del derecho canónico.[2]

Cada una de las imágenes encontradas abarca un periodo de tiempo. Debido a que los textos analizados en cada periodo tienen diversos interlocutores, se deduce que el interlocutor de Samuel Ruiz no es una causa determinante del tipo de discurso. Es decir, el interlocutor no explica el surgimiento de ninguna de las imágenes; sin embargo, afirmar que el interlocutor no es importante es una conclusión demasiado apresurada. A pesar de que Samuel Ruiz no diferencia sus escritos dependiendo de a quien están dirigidos, existe una creciente conciencia en el obispo de que su opinión es escuchada en ámbitos cada vez más amplios.

Después del Congreso Indígena de 1974 el obispo de San Cristóbal es escuchado por un público más amplio que aquel que constituyen sus fieles chiapanecos: gobierno de Chiapas, grupo de sacerdotes "progresistas", organizaciones sociales y políticas, entre otros. Samuel Ruiz es consciente de esta influencia pública y ello se refleja claramente en la última imagen, el indígena como modelo, donde el obispo tiene ya un proyecto político implícito en sus discursos. Sin embargo, como hemos notado, esta conciencia aparece en él desde 1974 cuando el gobernador Velasco Suárez solicita su apoyo en la organización del congreso indígena. En suma, en los escritos de Samuel Ruiz se advierte una clara conciencia de un interlocutor "implícito", la opinión pública nacional e internacional, que se refleja en su pensamiento acerca del indígena y en su proyecto político de reivindicación de las culturas prehispánicas.[3]

La imagen del indígena como modelo, la última y más acabada en Samuel Ruiz, es compatible con la presentada por el movimiento indígena que hoy en día demanda respeto a su ser cultural. ¿Están relacionados los cambios en la Iglesia Católica y el surgimiento de una conciencia étnica? ¿De qué manera? En esta

[2] *Sería interesante, con el fin de pulir las conclusiones de esta investigación, hacer un estudio* comparativo entre obispos que compartan la pertenencia a una Iglesia postconciliar, un origen socioeconómico tradicional y que trabajen en diócesis con poblacion indígena (por ejemplo los obispos de Puebla, Veracruz, Tabasco, Yucatán o del mismo Chiapas), pero que no hayan tenido una evolución intelectual similar a la de Samuel Ruiz García.

[3] Agradezco esta observación a Rafael Rojas.

investigación se presenta el análisis de la evolución intelectual del obispo de San Cristóbal de Las Casas con respecto al indígena y se basa en documentos originales escritos por Samuel Ruiz durante sus 40 años de obispado. En esta medida se espera contribuir a la comprensión tanto de la historia de la Iglesia en Chiapas en el último medio siglo, como a una respuesta futura a esta pregunta.

Tercera parte

SIGLO XX. MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHIAPAS

Lo que pasó en Chiapas de 1914 a 1938 con respecto a la Iglesia Católica fue una versión del mismo problema a nivel nacional: los revolucionarios, herederos de los liberales jacobinos del siglo XIX y espectadores de la "traición" del Partido Católico Nacional a Francisco I. Madero, llevaron a Chiapas sus políticas anticlericales. Este periodo se caracteriza por el abierto enfrentamiento entre la Iglesia Católica y el Estado en Chiapas. ¿Por qué se combatió a la Iglesia Católica en Chiapas si ésta institución no era, por mucho, tan fuerte e influyente como en el Bajío?

La herencia de monseñor Francisco Orozco y Jiménez es sólo una parte de la explicación de dicho enfrentamiento. Los ataques a este obispo chiapaneco deben entenderse dentro del contexto local de disputa por la capital y el control económico y político del estado, entre el grupo "conservador" sancristobalense y el grupo "progresista" tuxtleco.

La construcción del Estado revolucionario a nivel nacional es la causa principal de la campaña desfanatizadora y anticlerical llevada a cabo en Chiapas. Las razones son complejas y se analizan en la primera parte de este libro. El Estado buscaba modernizar a los ciudadanos y, en esta tarea, la religión católica constituía el obstáculo fundamental.

En la tarea modernizadora del Estado no sólo se atacó a la Iglesia Católica, en cuanto institución, sino que se llevó a cabo una campaña de "desfanatización" religiosa y se promovió el protestantismo como un medio para socavar el predominio de la religión "retrógrada" y "oscurantista". La persecución religiosa en Chiapas estuvo muy cerca de lograr uno de sus objetivos: la Iglesia

Católica desapareció casi por completo de este estado mexicano; algunos curas oficiando en casas particulares, otros huyendo de comunidad en comunidad, constituían la presencia institucional de la Iglesia en Chiapas.

Después de la consolidación del *modus vivendi* (1938), de 1940 a 1959 ocupa la silla episcopal de la diócesis de Chiapas don Lucio Torreblanca y Tapia quien, sin pena ni gloria, fue el primer obispo que permaneció en Chiapas por más de cinco años sin interrupción desde que dejó la entidad Orozco y Jiménez.

Se lo recuerda como una persona amable, tranquila, un obispo tradicional que concentró su trabajo en sus fieles urbanos y que visitaba, una vez cada tanto, alguna comunidad campesina para realizar de una vez por todas bautizos, matrimonios, rezos por los difuntos, etcétera.[1] Si bien la Iglesia Católica en Chiapas contaba entonces con una cabeza visible, su situación era todavía muy precaria.

En 1959 es nombrado obispo de la diócesis de Chiapas don Samuel Ruiz García quien, según Juan Pedro Viqueira (1997), comienza una segunda evangelización en Chiapas al incorporar novedades pastorales, evangélicas, sociales, e incluso económicas, en las comunidades que componen su diócesis básicamente indígena.[2] Con Samuel Ruiz, según Viqueira, revive la Iglesia Católica en Chiapas después de un prolongado periodo de ausencia institucional, o al menos, ausencia en importantes porciones del territorio chiapaneco.

Samuel Ruiz García, quien llegó a la diócesis de Chiapas desde el Bajío conservador y mestizo, a raíz del Concilio Vaticano II (1965) cambió sus líneas pastorales tradicionales y sus objetivos evangélicos hasta hacerlos coincidir con aquellos derivados de la aplicación de las enseñanzas del concilio a la realidad latinoamericana en Medellín, durante la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (1968). De este modo, Samuel Ruiz "optó por los pobres" y en particular por "los más pobres de entre los pobres": los indígenas.

Si algo distingue a Samuel Ruiz García es la pastoral indígena que desarrolló en su diócesis; de hecho, delimitó su diócesis de acuerdo al criterio étni-

[1] Plática con doña Dolores Serrano viuda de Pariente, 6 de abril de 2000, Tuxtla Gutiérrez; era amiga de monseñor Torreblanca y Tapia y regularmente lo recibía a comer en su casa.

[2] En esta apreciación coincide Jan de Vos (1997: 3).

co, de tal manera que 80% de su grey fuera indígena. Fue así como en 1965 se creó la diócesis de Tuxtla que, en combinación con la recién creada (en 1958) de Tapachula, delimita el territorio de la diócesis de San Cristóbal como lo conocemos en la actualidad (mapa 3, pág., 240).

Samuel Ruiz también delimitó las distintas zonas pastorales de la diócesis, nuevamente con base en el criterio étnico. Se crearon así las zonas tzeltal, tzotzil, chol, sur, sureste y centro (mapa 4, pág., 241).[3] Don Samuel creó, junto con su equipo, una estructura diocesana que tenía su vértice en la silla episcopal y llegaba hasta la más remota comunidad de la diócesis. El obispo llegó a tener cerca de ocho mil catequistas indígenas, más de cuatrocientos prediáconos (ministros no ordenados).[4] Según vimos en la primera parte de este trabajo, estos catequistas son el equivalente de los rezadores de Francisco Orozco y Jiménez, y no hay nada nuevo, salvo la magnitud en esta obra de Samuel Ruiz.

Quizá lo más impresionante de la obra de Samuel Ruiz es lo que he llamado la resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. El bajo número de sacerdotes en Chiapas es una constante histórica: ser enviado a Chiapas era más castigo que oportunidad para salvar almas, como lo expresa el padre Manuel Mandujano en *Oficio de tinieblas*. Esta constante histórica la revierte don Samuel con innovaciones pastorales que, sin embargo, tienen un antecedente en el obispo Orozco y Jiménez.

Cuando llegó Samuel Ruiz a la diócesis de San Cristóbal había ya un grupo de jesuitas quienes, junto con los dominicos, maristas, hermanas de otras órdenes religiosas y sacerdotes extranjeros y mexicanos invitados a Chiapas por Samuel Ruiz, trabajaron en colaboración con él gozando de un alto grado de autonomía. Esta situación, si bien provocó algunos problemas (Meyer 2000) constituyó una verdadera solución al escaso número de sacerdotes que tradicionalmente ha caracterizado a la diócesis de Chiapas.

A partir de este seguimiento del trabajo de Samuel Ruiz en Chiapas, podemos concluir dos cosas. Don Samuel Ruiz, contra lo que comúnmente se cree,

[3] Véase el apartado dedicado a la delimitación de la actual diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la segunda parte, capítulo II, página 151 de este libro.
[4] Meyer 2000: 112.

no es innovador sino que reacciona ante la realidad chiapaneca como han reaccionado otros obispos.

Por justicia, hay que mencionar que la magnitud de su obra no tiene comparación con ninguno de sus antecesores. El impacto de sus opciones evangélicas y pastorales se debe, entre otras cosas, a que ocupó la silla episcopal mucho más tiempo que ningún otro y a que se encontró con una tierra prácticamente virgen en materia de evangelización.

En segundo lugar, si partimos de la afirmación de que Samuel Ruiz comienza una segunda evangelización en Chiapas después de aquella de los primeros años de la colonia, el periodo que abarca la primera parte de este libro (1920-1940) constituye, exagerando un poco, la muerte de la primera evangelización.

En efecto, a partir de la salida de Francisco Orozco y Jiménez de Chiapas, la Iglesia Católica en ese estado fue crecientemente atacada y perseguida. Esto, combinado con su precaria presencia institucional, resultó en la casi desaparición institucional de la Iglesia Católica en Chiapas. Hoy, 60 años después, nadie duda que la Iglesia Católica en Chiapas es una institución protagonista en el acontecer social, e incluso político del estado. Podemos decir que el siglo XX fue de muerte y resurrección para la Iglesia Católica en Chiapas. Muerte en la primera mitad del siglo con el enfrentamiento abierto con el Estado. Resurrección a partir de la llegada de Samuel Ruiz García y sus trabajos de evangelización.

Para finalizar, quiero delinear lo que se podrían llamar las "constantes históricas" que ha enfrentado la Iglesia Católica en Chiapas, a partir de dos textos de los historiadores especialistas en Chiapas, Juan Pedro Viqueira (1997) y Jan de Vos (1998), con el fin de señalar nuevos derroteros en la investigación sobre este interesante tema.

La segmentación étnica entre indígenas y no indígenas se encuentra en la base de estas constantes como dice Jan de Vos

> La población nativa, plural por tradición prehispánica, pero homogeneizada a la fuerza por su condición colonial de "indios", fue dividida en un centenar de "pueblos" de factura española [...] La población no indígena fue, desde el principio de la época colonial, un grupo mucho más heterogéneo [que] se desarrolló, básicamente, en dos universos sociales: la villa, con su recinto español y sus barrios indígenas; y la

> finca, poblada por peones indígenas, capataces mulatos, mayordomos castizos y la familia del dueño, española ésta.[5]

Nacieron así Las Chiapas, en plural, la Chiapa de los indios (hoy Chiapa de Corzo) y la Chiapa de los españoles (San Cristóbal de Las Casas). Este plural, nos dice Jan de Vos, perdura hasta el día de hoy.[6]

Viqueira, al ponderar éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas de 1545 a 1859, hace ver cinco elementos de larga duración. Los cuatro primeros se derivan directamente del encuentro de dos culturas: la prehispánica y la occidental; por lo tanto, están muy relacionados entre sí. Sin embargo, vale la pena establecerlos por separado por motivos analíticos. El último elemento es estructural y tiene otras explicaciones.

La primera constante es el conflicto existente entre el Estado local y la Iglesia católica, o mejor dicho entre los intereses de la oligarquía chiapaneca —que no siempre han coincidido con los del Estado local— y la Iglesia, desde la llegada de Bartolomé de Las Casas a Chiapas.[7]

En efecto, fue el primer obispo de Chiapas quien, con su ataque a los privilegios de conquistadores y encomenderos derivados de su defensa de los indígenas, inauguró este tipo de obispo "problemático" que de cuando en cuando aparece en Chiapas, como don Francisco Polanco en el siglo XVIII, don Francisco Orozco y Jiménez o don Samuel Ruiz García en el siglo XX.[8] Hay que decir que este tipo de obispo es la excepción que confirma la regla: la Iglesia Católica en Chiapas históricamente ha legitimado el precario equilibrio social existente y sólo en algunas ocasiones su actuación ha sido "desestabilizadora". Dice Jan de Vos

> Mucho mayor rechazo recibió [por parte de los encomenderos españoles] la campaña que los frailes simultáneamente desencadenaron contra la esclavitud y la encomienda, con base en las prerrogativas otorgadas por la Real Corona a su obispo y correligionario Bartolomé de Las Casas. Convencidos de contar con el respaldo del

[5] 1998: 6-7.
[6] 1998: 6.
[7] Viqueira 1997: 77.
[8] Jean Meyer ha señalado un interesante paralelismo entre los dos obispos "problemáticos" del siglo XX en Chiapas: Orozco y Jiménez y Samuel Ruiz García (2000a).

> rey, quien fungía entonces no sólo como soberano temporal sino también como patrón de la Iglesia americana, los dominicos entraron de lleno en la arena política y enfrentaron directamente a la élite terrateniente local.[9]

La segunda constante, que se deriva de la primera, es el problema de la evangelización y el "manejo de los indígenas".[10] En Chiapas siempre ha habido un grupo indígena importante económica, social, política y culturalmente. Éste también ha sido la manzana de la discordia entre políticos, religiosos e intelectuales que se empeñan en "respetar sus costumbres", en "integrarlos" o en "civilizarlos".

Las diversas formas de enfrentar este mundo indio determinan, en el caso de la Iglesia Católica, la relación de ésta con la oligarquía chiapaneca: se legitima o se trastoca el orden social vigente basado en la segmentación social, étnica y política en el estado.

El tercer elemento se deriva directamente del segundo: siempre han sido necesarios los intermediarios indígenas, hombres que tienen la posibilidad de hablar y comunicarse (en sentido estricto, porque conocen los idiomas, y en sentido extenso, porque entienden ambas culturas) tanto con la Iglesia Católica como con las comunidades indígenas.[11] Los intermediarios surgen como "fiscales", pero se llamaron "rezadores" con Francisco Orozco y Jiménez y "catequistas" con Samuel Ruiz García. Jan de Vos lo describe así,

> En el terreno específico de la organización religiosa destacan dos medidas, por el fuerte y duradero impacto que tuvieron: la creación de cofradías en torno a un santo católico; y la introducción del oficio de ayudante en el trabajo pastoral, llamado "fiscal", con el fin de aligerar las tareas de los sacerdotes en las cabeceras y reemplazar su presencia en los pueblos y parajes más apartados.[12]

El cuarto elemento, ligado a los tres anteriores, es la presencia viva y permanente de una religión sincrética derivada de la dinámica y la fortaleza de la religión indígena y del éxito "parcial" de la evangelización católica en Chiapas.

[9] De Vos 1998: 10.
[10] Viqueira 1997: 77.
[11] Viqueira 1997: 78.
[12] 1998: 12.

El sincretismo religioso se explica, según Jan de Vos, por la ambigua relación que existió desde un principio entre religiosos e indígenas:

> Los dominicos pronto se convirtieron de misioneros abnegados en curas de pueblos y, como tales, los únicos españoles con permiso de vivir entre los indios. Por esta razón se les encargó, además de su oficio eclesiástico, supervisar el cobro de los impuestos y el reparto de los trabajos en las comunidades a su cargo. Asimismo no tardaron en introducir la costumbre de pedir toda clase de limosnas por los servicios religiosos prestados a sus feligreses [...] Tal vez esa ambigüedad es la razón principal por la cual el evangelio nunca logró tocar el corazón de los indígenas, a pesar de su inicial entusiasmo en respuesta a la primera predicación de los frailes. En la medida en que éstos iban acomodándose a su papel de curas beneficiados, los indígenas también fueron encontrando un *modus vivendi* que reconciliaba las exigencias de su tradición antigua con las obligaciones de la nueva fe.[13]

El quinto y último elemento es uno de los factores que explica lo "parcial" de ese éxito: el bajo número de sacerdotes que ha habido en Chiapas desde la colonia hasta nuestros días.[14] Los "fiscales" fueron un medio para suplir esta escasez, pero diversas innovaciones pastorales por parte de los obispos han resuelto este problema. En particular, tanto don Francisco Orozco y Jiménez como don Samuel Ruiz García convocaron una buena cantidad de religiosos católicos diversos para llevar su pastoral a todos los rincones posibles de su diócesis.

Termino con una cita de Jan de Vos, quien dice que en los quinientos años de la Iglesia Católica en Chiapas

> Al principio y al final se vislumbran dos momentos de profundo cambio que se extienden ambos sobre un periodo de más o menos cincuenta años: la imposición de la fe católica sobre la religiosidad prehispánica, a mediados del siglo XVI; y la apertura de ese catolicismo colonial a corrientes de inspiración cristiana más radicales y universales, a mediados del siglo XX.[15]

[13] De Vos 1998: 11.
[14] Viqueira 1977: 81.
[15] De Vos 1997: 3.

Conclusiones

La Iglesia Católica en Chiapas no constituía una amenaza para los intereses de la oligarquía chiapaneca durante el periodo estudiado. Las políticas anticlericales fueron impuestas por las circunstancias del conflicto Iglesia-Estado a nivel nacional. Sin embargo, mientras que La Cristiada ocurre entre 1926 y 1929, en Chiapas el punto álgido de este conflicto fue de 1933 a 1935. Este desfase se explica por los distintos medios que tenía el gobierno federal para imponer sus intereses en Chiapas. Durante la Cristiada se podía hacer poco más que enviar circulares; en la primera mitad de la década de los treinta el PNR fue el medio de imponer y supervisar el anticlericalismo. A medida que se institucionalizaba la revolución en Chiapas la autonomía política de la élite gobernante disminuía. La influencia de Tomás Garrido Canabal es determinante para entender la dinámica anticlerical en Chiapas y su integración al Estado mexicano mediante el PNR. Sería interesante contrastar el caso de Chiapas con los de Yucatán y Campeche para poner a prueba el alcance de la presión de Garrido Canabal y analizar las peculiaridades regionales de la formación del Estado mexicano posrevolucionario.[16] Es probable que estos estados tengan más similitudes con el Soconusco que con Chiapas, lo cual obligaría a hilar más fino en la historia regional y chiapaneca.

El análisis comparado nos permitiría, entre otras cosas, encontrar las causas de la ausencia de movilización social en el sureste mexicano frente a los ataques a la Iglesia. La falta de apego de los habitantes de la región a la religión católica (Martínez 1991) no parece ser una explicación convincente. Los movimientos sociales dependen más de las oportunidades de resolver los dilemas de la acción colectiva, ya por los líderes ya por el pueblo, que de los sentimientos de los ciudadanos. Sería necesario establecer las condiciones bajo las cuales se dio el movimiento cristero en el Bajío y observar si existen o no en el sureste, y por qué, lo cual rebasa los límites del presente trabajo.

Un comentario final. Las condiciones estructurales que ha enfrentado la Iglesia Católica en Chiapas a lo largo de los siglos imponen restricciones, a la vez

[16] El Fondo Tomás Garrido Canabal del Archivo General de la Nación es una fuente riquísima para este objetivo.

que abren posibilidades, a los obispos y sacerdotes de la región. Ante estas condiciones el obispo en turno decide el rumbo para guiar a su grey. El precario pero ancestral equilibrio de una sociedad étnica, económica y socialmente segmentada puede ser afectado o legitimado, en diferentes medidas, por el rumbo elegido por el pastor. Sin embargo, no hay que sobreestimar el papel de la Iglesia: si los obispos "problemáticos" han amenazado el equilibrio chiapaneco es por la debilidad estatal más que por la fuerza de la Iglesia.

CUADROS Y MAPAS

Cuadro 1. Gobernadores de Chiapas 1920-1940 (primera parte).

Gobernador	Carácter	Periodo
Tiburcio Fernández Ruiz	**Constitucional**	**1° de diciembre de 1920.**
Benigno Cal y Mayor	Interino	Por licencia del gobernador el 21 de mayo de 1921.
Amadeo G. Ruiz	Interino	Licencia por un mes del gobernador.
Manuel Encarnación Cruz	Interino/Constitucional	Por licencia ilimitada al gobernador Férnandez Ruiz el 14 de mayo de 1923.
Tiburcio Fernández Ruiz	Constitucional	Reanuda su mandato el 14 de julio de 1923.
Luis C. García	Sustituto	Se acepta renuncia del gobernador Fernández Ruiz el 5 de abril de 1924.
Martín Paredes	Sustituto	Del 8 de octubre de 1924 al 30 de noviembre de 1924 sustituye a Luis C. García.
Tiburcio Fernández Ruiz	Constitucional	Reanuda su mandato el 10 de octubre de 1924.
Raúl León Luis Ramírez Corzo*		No reconocidos por el gobierno federal hacia el 1° de diciembre de 1924.
César Córdoba	Provisional	Nombrado por el centro el 28 de enero de 1925 para convocar a elecciones.

Fuente: Reyes Ramos 1992: I.

Cuadro 1. Gobernadores de Chiapas 1920-1940 (segunda parte).

Carlos A. Vidal	**Constitucional**	**Hacia marzo de 1925.** Se separó del gobierno con licencia ilimitada el 26 de mayo de 1925 para hacerse cargo de la campaña del general Francisco R. Serrano.
José Castañón	Interino	A partir del 8 de noviembre de 1926 licencia por dos meses al gobernador Vidal.
J. Amilcar Vidal	Interino	El 30 de noviembre de 1926 cubre licencia por un mes del gobernador Vidal.
Luis P. Vidal	Interino/Constitucional	Designado por el congreso para sustituir a su hermano Carlos a. Vidal el 27 de julio de 1927. Fueron asesinados el 3 y 4 de octubre de 1927, desapareciendo los poderes del estado.
Manuel Álvarez	Encargado	Hacia el 4 de octubre de 1927.
Federico Martínez Rojas	Provisional	Nombrado por el centro el 2 de octubre de 1927.
Amador Coutiño	Provisional	Nombrado por la segunda designación por la ya instalada legislatura el 11 de abril de 1982.
Rosendo Delarbre Santeliz	Interino/Constitucional	Terminó el periodo correspondiente al 14 de noviembre de 1928.

Cuadro 1. Gobernadores de Chiapas 1920-1940 (tercera parte).

Raymundo E. Enríquez	**Constitucional**	**Hacia el 1° de diciembre de 1928.**
Ernesto Constantino Herrera	Sustituto	Cubre licencia de un mes a partir del 27 de febrero de 1929.
Álvaro Cancino	Sustituto	Licencia de 30 días al gobernador a partir del 22 de enero de 1929.
Martín G. Cruz	Sustituto	Licencia de 60 días al gobernador a partir del 4 de diciembre de 1929.
Álvaro Cancino	Sustituto	Licencia de 15 días al gobernador a partir del 5 de febrero de 1930.
Moisés E. Villares	Sustituto	Por ausencia del gobernador a partir del 26 de mayo de 1930.
Alberto Domínguez	Sustituto	Licencia de 15 días al gobernador a partir del 17 de septiembre de 1930.
José A. Brindis	Sustituto	Se concede licencia al gobernador a partir del 14 de septiembre de 1931.
Gustavo A. Enríquez	Sustituto	Licencia de un mes al gobernador a partir del 4 de mayo de 1932.
Rodolfo G. Ruiz	Sustituto	Licencia de 15 días al gobernador a partir del 21 de septiembre de 1932.
Moisés Enríquez	Sustituto	Licencia de 15 días al gobernador a partir del 16 de noviembre de 1932.

Cuadro 1. Gobernadores de Chiapas 1920-1940 (cuarta parte, final).

Victórico R. Grajales	**Constitucional**	**Hacia el 1° de diciembre de 1932.**
Fausto G. Ruiz	Interino	Licencia al gobernador a partir del 4 de enero de 1933.
Samuel León	Sustituto	Por licencia al gobernador a partir del 27 de noviembre de 1933.
Celso Selvas	Provisional	Por licencia al gobernador en 1934.
Amador Cuotiño	Provisional	Nombrado por el centro, para dar posesión al siguiente gobernador el 23 de septiembre de 1936 por renuncia obligada de Grajales.
Efraín A. Gutiérrez	**Constitucional**	**Hacia el 15 de diciembre de 1936.**
Rafael P. Gamboa	Sustituto	Cubre ausencia temporal del gobernador.
Mariano Samayoa	Sustituto	Cubre ausencia temporal del gobernador.
F. Gustavo Gutiérrez	Sustituto	Cubre ausencia temporal del gobernador.
Emilio Araujo	Sustituto	Cubre ausencia temporal del gobernador.
Cesar Montesinos	Sustituto	Cubre ausencia temporal del gobernador.
J. Pantaleón Domínguez	Sustituto	Cubre ausencia temporal del gobernador.
Antonio Vera Guillén	Sustituto	Cubre ausencia temporal del gobernador.
Rafael P. Gamboa	**Constitucional**	**A partir del 1° de diciembre de 1940.**

Cuadro 2. Obispos de Chiapas en el siglo XX, 1902-1999.*

Obispo	Llegada	Salida	Interrupciones	Tiempo real en Chiapas	Duranción de la vacante**
Francisco Orozco y Jiménez	1902	Diciembre de 1912 Promoción a Guadalajara	Octubre de 1912 Sale a Michoacán	10 años	1 año y medio
Maximino Ruiz y Flores	1913	1919 Renuncia al obispado de Chiapas	1914 Se exilia en Guatemala	1 año	1 año
Gerardo Anaya y Diez de Bonilla	1920	1941 Promoción a San Luis Potosí	1926 Sale deportado a San Antonio, Texas. Vuelve en enero de 1930. 1934 Sale deportado. Vuelve en 1939.	12 años	1 año y medio
Lucio Torreblanca y Tapia	1944	1959 Es trasladado a Durango		15 años	2 y medio años
Samuel Ruiz García	1960	1999		40 años	6 meses
Felipe Arizmendi	2000				4 meses

* No se toman en cuenta los obispos de la diócesis deTapachula, creada en 1957, ni de la Tuxtla Gutiérrez creada en 1965; sólo se considera la de San Cristóbal que es la que tiene continuidad histórica.

** Tiempo que se tarda el nombramiento de un nuevo obispo ya que el anterior en funciones ha dejado formalmente su cargo.

Realizado con base en Aubry 1990.

Cuadro 3. Tomás Garrido Canabal en el gobierno de Tabasco.

Categoría	Fechas de inicio y término	Tiempo total
Gobernador interino	21 de agosto al 30 de noviembre de 1919	3 meses 9 días
Gobernador provisional	11 de enero al 13 de mayo de 1921	4 meses 2 días
Gobernador interino	4 de enero al 28 de febrero de 1922	1 mes 24 días
Gobernador constitucional	Periodo del 1° de enero de 1923 al 31 de diciembre de 1926 (esta vez hasta el 4 de febrero de 1923)	1 mes 3 días
Gobernador constitucional	6 de mayo al 20 de septiembre de 1923	4 meses 14 días
Gobernador constitucional	25 de diciembre de 1923 al 14 de enero de 1924	20 días
Gobernador constitucional	8 de junio al 4 de julio de 1924	26 días
Gobernador constitucional	1 de enero de 1925 al 3 de abril de 1926	1 año, 3 meses y un día
Gobernador constitucional	1 al 31 de enero de 1931	1 mes
Gobernador constitucional	23 de febrero al 16 de junio de 1931	3 meses 23 días
Gobernador constitucional	27 de junio al 12 de agosto de 1931	1 mes 15 días
Gobernador constitucional	16 de agosto de 1931 al 31 de diciembre de 1934	3 años, 2 meses y 15 días

Elaborado con base en Bulnes 1978.

Cuadro 4. Reforma agraria en Chiapas, 1917-1948.

Gobernador y periodo	Peticiones	Asentamientos	Concesiones provisionales (hectáreas)
Villanueva 1917-19	41	10	17 295
Fernández Ruiz 1920-24	47	19	20 754
Vidal 1925-27	102	43	87 061
Enríquez 1928-32	s. d.	126	192 517
Grajales 1932-36	s. d.	104	105 602
Gutiérrez 1936-40	s. d.	424	449 150
Gamboa 1940-44	s. d.	27	62 225
Esponda/Lara 1944-48	s. d.	74	98 627

Reproducido de Benjamin 1995: 235.

Cuadro 5. Religión en Chiapas de 1940 a 1990.

Año	Población	Católicos	Protestantes	Judíos	Otra religión	Ninguna religión	Total de no-católicos
1940	679 885 100%	655 765 96%	6 376 .93%	463 .07%	1 271[1] .18%	16 010[2] 2.3%	24 120 3.5%
1950	907 026 100%	883 937 97%	19 292 2%	131 .015	3 666 .4%		23 089 2.5%
1960	1 210 870 100%	1 122 908 93%	50 877 4%	3 696 .3%	5 986 .5%	10 937[3] .9%	71 496 6%
1970	1 569 053 1005	1 431 278 91%	75 378 5%	1 222 .07%	5 511 .35%	55 664 3.5%	137 775 9%
1980	2 084 717 100%	1 602 594 775	239 107 11.5%	2 647 .12%	31 797 1.5%	208 572[4] 10%	482 123 23%
1990*	2 710 283** 100%	1 832 887 68%	440 520 16%	2 733 .10%	49 922 1.9%	344 896*** 13%	838 071 31%

Fuente: Censos Generales de Población y Vivienda, INEGI.

[1] Se incluyen 86 personas que declararon ser budistas.

[2] Se incluyen nueve personas que ignoraban su religión.

[3] 16 466 personas no indicaron religión y no se incluyeron en "ninguna religión", porque son muchos, por eso la suma no es exacta.

[4] Incluyen una persona que no especificó religión.

* En este censo los datos de religión se dan con base en la población de 5 años y más. Esta población es la que se toma como base.

** La población total en Chiapas en 1990 es de 3 210 496.

*** 39 325 no especificaron religión y no se incluyeron en "ninguna religión" porque son muchos, por eso la suma no es exacta.

Nota: cuando la tasa de crecimiento es muy alta hay que tomar en cuenta que la población inicial puede ser muy pequeña (un aumento de uno a diez judíos es un aumento de 1 000%). En estos casos lo importante es el número relativo de fieles de una religión con respecto al total de la población.

Cuadro 6. Tasa de crecimiento anual intercensal de la población y de las distintas religiones en Chiapas de 1940 a 1990.[1]

Año	Población	Católicos	Protestantes	Judíos	Otra religión	Ningúna religión	No católicos
1940-1950	2.92	3.03	11.70	−11.8	11.17		−.43
1950-1960	2.91	2.41	10.14	39.46	5.00		11.91
1960-1970	2.72	2.54	4.15	−10.83	-.85	18.36	7.03
1970-1980	2.78	1.09	11.78	7.74	18.42	13.59	12.84
1980-1990	4.52[2]	1.38	6.44	.32	4.71	5.27	5.81

[1] La tasa de crecimiento se calcula a partir de la fórmula R={[(Pf/Po)^(1/Tf-To)]}100. Donde:
R=Tasa de crecimiento anual intercensal.; Pf=población al final del periodo intercensal.; Po=Población al inicio del periodo intercensal.; Tf=año final del periodo intercensal. To=año inicial del periodo intercensal.
Esta fórmula es la que utiliza el CONAPO para medir el crecimiento anual de la población. Véase, Consejo Nacional de Población, *La población de los municipios de México 1950-1990*, CONAPO-FNUAP, México, 1994: 116-118.

[2] Tasa de crecimiento calculada a partir de la población total del estado.

Nota: Cuando la tasa de crecimiento es muy alta hay que tomar en cuenta que la población inicial puede ser muy pequeña (un aumento de uno a diez judíos es un aumento de 1 000%). En estos casos lo importante es el número relativo de fieles de una religión con respecto al total de la población.

Cuadro 7. Religión en México de 1940 a 1990.

Año	Población	Católicos	Protestantes	Otra religión	Ninguna religión
1940	19 653 552 100%	18 977 585 96%	177 954 1%	47 255 .24%	443 671 2.2%
1950	25 779 254 100%	25 329 498 98%	330 111 1%	131 408 .50%	
1960	34 923 129 1005	33 692 503 96%	578 515 2%	237 958 .68%	192 963 .55%
1970	48 225 238 100%	46 380 401 96%	876 879 2%	199 510 .41%	768 448 1.6%
1980	66 846 833 100%	60 236 263 93%	2 400 724 4%	589 629 .88%	1 993 557 2.9%
1990	81 249 645 100%	63 285 027 90%	3 447 507 4%	1 079 244 1.3%	2 288 234 2.8%

Fuentes: Consejo Nacional de Población. *La población de los municipios de México 1950-1990*, CONAPO-FNUAP, México, 1994: 3.
Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Política y religión en México*, Siglo XXI, México, 1998, p. 14.

Cuadro 8. Tasa de crecimiento anual intercensal de la población y de las distintas religiones en México de 1940 a 1990.[1]

Año	Población	Católicos	Protestantes	Otra religión	Ninguna religión
1940-1950	2.75	2.92	6.37	10.76	
1950-1960	3.07	2.88	5.74	6.09	
1960-1970	3.40	3.36	4.40	-1.80	15.39
1970-1980	3.20	2.55	10.20	11.02	9.63
1980-1990	2.02	.5	3.76	6.37	1.41

[1] La tasa de crecimiento se calcula a partir de la fórmula R=[[(Pf/Po)^(1/Tf-To)]]100. Donde: R=Tasa de crecimiento anual intercensal.; Pf=población al final del periodo intercensal.; Po=Población al inicio del periodo intercensal.; Tf=año final del periodo intercensal. To=año inicial del periodo intercensal. Esta fórmula es la que utiliza el CONAPO para medir el crecimiento anual de la población. Véase, Consejo Nacional de Población, *La población de los municipios de México 1950-1990*, CONAPO-FNUAP, México, 1994: 116-118.

Nota: Cuando la tasa de crecimiento es muy alta hay que tomar en cuenta que la población inicial puede ser muy pequeña (un aumento de uno a diez judíos es un aumento de 1 000%). En estos casos lo importante es el número relativo de fieles de una religión con respecto al total de la población.

Cuadro 9. Legislaturas y leyes anticlericales en Chiapas, 1920-1940 (primera parte).

Legislatura	Años en Funciones	Diputados Propietarios y Suplentes	Leyes y Decretos Anticlericales o Relativos a la Relación entre la Iglesia y el Estado
XXVIII	1920-1922	Herminio Solís, Ariosto Cano y Benigno Cal y Mayor. *Comisión Permanente:* Lisandro Coutiño, Juan Ortega, Secundino Orantes Z., E. Rincón Cano, Alfonso Zorrilla, Sóstenes Ruiz, Juan C. Corzo, Belisario Borraz, Antonino Martínez, Enoch Escobar, Martín Paredes, Andrés Bejarano, Arsenio Narváez, Fidelio Grajales, Lisandro Villafuerte, Nicolás Macías, R. Ortega y Joaquín Armendáriz.	28 de enero de 1921. El Congreso del Estado expide la Constitución Política del Estado de Chiapas. En el artículo 92 del Título Octavo "Prevenciones Generales" se dice: "Los Ministros de los cultos religiosos tienen incapacidad absoluta para desempeñar cargos políticos". No existe ninguna otra referencia a la religión y sus ministros en toda la constitución.
XXIX	1922-1924	Victor Manuel Fernández y Eduardo Coutiño. *Comisión Permanente:* Luis T. Olmos, Lisandro Coutiño, Mariano Aguilar, Herminio M. Solís, Ariosto Cano, Nicolás L. López, Belisario Borras, Arsenio Narváez, Enoch Escobar, Bernardo de la Higuera, Martín Paredes, Andrés Bejarano, Secundino Orantes Z., Leocadio Velazco Cabrera, José López Coronel, Rubén Macías, Jesús Rodríguez Z., Juan F. Corzo, Sinar Corzo, Alberto Rojas, Rogelio Castro García, B. T. Macías, José E. Castillejos y César Martínez.	
XXX	1924-1926	Ramón Pino y Farrera, Galileo Cruz, Ricardo Alfonso Paniagua, Arturo J. Lara, Ernesto Constantino Herrera, Raúl Marina Flores, Alfredo Marín, Fiarco López, Joaquín M. Suárez, Raúl León, José Castellanos, Gilberto López, Francisco Constantino, Emilio Esponda, Venancio Corzo, José Bustamante Grajales, Cristóbal Herrera y Manuel Lazos.	4 de febrero de 1925. Se reforma el artículo 82 de la Ley de Relaciones Familiares, que modifican las disposiciones sobre el divorcio. 20 de mayo de 1925. Se reconocen a la mujer los mismos derechos políticos del hombre. 28 de mayo de 1925. Impuestos a productos de aguardiente o alcohol. 17 de junio de 1925. Se reglamenta bautizo y matrimonio religioso exigiendo varios requisitos en tales actos. 3 de marzo de 1926. Se decreta el Reglamento de Registro Civil. Se decreta también la Reglamentación del Contratación de Peones. Marzo de 1926. Se revive la Junta de Conciliación y Arbitraje.

Cuadro 9. Legislaturas y leyes anticlericales en Chiapas, 1920-1940 (segunda parte).

XXXI	1926-1928	Ramón Pino y Farrera y José Bustamante Grajales. *Comisión Permanente:* Lorenzo Figueroa, Onésimo Barrientos, Armando Zebadúa, Luis Liévano C., Profra. Florinda Lazos León, José León Castellanos, Arturo J. Lara, Venancio Corzo, Armando Guerra, Leopoldo de la Rosa, Alfredo Marín, Armando Guevara, Ricardo Alfonso Paniagua, José Amilcar Vidal y Manuel S. Orduña.	Febrero de 1927. Ley laboral que reemplaza los contratos individuales por un contrato colectivo de trabajo. 9 de marzo de 1927. Reformas a los artículos 33 y 37 de la Ley de Instrucción Pública. 1927. Se reglamenta el ejercicio de cultos religiosos. Se prohíbe a extranjeros oficiar en el estado. 8 de febrero de 1928. Se determina el número máximo de ministros religiosos en el estado: 25. 23 de mayo de 1928. Se crea la Dirección General de Educación Pública del Estado.
XXXII	1928-1930	Víctor E. Grajales, César Laguna V., Raúl León, Romeo S. Coutiño, José Ma. Brindis, Dimas J. Coutiño, Emigdio Costo, Nicolás Arciniega, Martín G. Cruz, Raúl Jiménez Pérez, Ángel M. Bejarano, Hernán Rizo, César Ruiz, Roberto Espinosa, Mario E. Balboa R., Enrique F. Gordillo, Juan Manuel Andrade, Ángel Villatoro, Flavio Lazos, Ángel M. Corzo, César Ruiz Castillejos y Rodolfo A. Navarro	28 de agosto de 1929. Se fija nuevamente el número máximo de ministros religiosos (1 por cada 40 000 habitantes).
XXXIII	1930-1932	Efraín Aguilar, Javier Zepeda, César V. Laguna, Mario E. Balboa, Raúl León, Victórico R. Grajales, Martín G. Cruz, Hildebrando Ramos, Moisés Enríquez, Evaristo López López, Galileo Cruz Robles, Romeo S. Coutiño, Ramiro Suárez Pinto, José María Brindis, Isaías Mora, Enríque Castellanos, Rafael E. Flores, Fausto Ruiz C., Gonzalo R. Escandón, Celso Selvas, Virgilio Velázquez, José Ma. Andrade, Saturnino Cisneros y Antonino Martínez.	6 de enero de 1932. Se establece un nuevo número máximo de ministros de culto religioso (1 por cada 60 000 habs.). 17 de agosto de 1932. Se reforman algunos artículos de la Ley de Relaciones Familiares.

Cuadro 9. Legislaturas y leyes anticlericales en Chiapas, 1920-1940 (tercera parte, final).

XXXIV	1932-1934	Moisés Enríquez, Fausto Ruiz, Enrique Castellanos, Leonides Miguel Carrera, Virgilio Velázquez, Celso Selvas, José Ma. Brindis, Raúl León, Gonzalo Escandón, Manuel Rosas Carrera, Victórico Grajales, Romeo S. Coutiño, Galileo Cruz Robles, Martín G. Cruz, Ramiro Suárez Pinto, Evaristo López López, Hildebrando Ramos, Mario Balboa, César Laguna, Javier Zepeda y Efraín Aguilar	29 de marzo de 1932. Sobre la fabricación de aguardiente en el estado. 1933. Decreto 40 sobre los ministros religiosos. Se limita a 4 el número de ministros. 14 de febrero de 1934. Reformas al Decreto 40 de 1933 sobre los ministros religiosos. Se limita a 1 el número de ministros. 21 de febrero de 1934. Se declaran desaparecidos los nombres de santos que ostentan los pueblos y ciudades del estado. 18 de abril de 1934. Se crea el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección del Indígena (se amplía su presupuesto el 9 de mayo de 1934. Se crea su reglamento el 6 de junio de 1934). 30 de mayo de 1834. Reformas al Código Sanitario. Se establece que en los cementerios no habrá diferencia alguna entre ricos y pobres. 26 de septiembre de 1934. Reformas a la Ley de 1929, sobre impuestos al alcohol, café y plátano.
XXXV	1934-1936	Álvaro Cancino, Juan Manuel Esponda, Efraín Poumián, Martín G. Cruz, Antonio León, Belisario Orantes, Natalia de Aquino, Virgilio López Villers, Eliseo Cristiani, Roberto Suárez G., Enrique Ochoa, Enoch Escobar, Antonio Vera Guillén, Efraín Aranda Osorio, Glusteín Cruz, José Ma. Brindis, Enrique Castellanos, Leonides M. Carrera, Virgilio Velázquez, Jaime Ortiz Paniagua, Roberto Espinosa y Alberto Martínez.	28 de noviembre de 1934. Se reforma la Ley de Prevención Social. 26 de diciembre de 1934. Ley de Impuestos de Bebidas Alcohólicas. 10 de abril de 1935. Se declara prohibida la venta y destilación de aguardiente en lugares de comunidades indígenas. 8 de mayo de 1935. El Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena pasa a depender directamente del Ejecutivo del Estado. 19 de agosto de 1936. Reforma al artículo 26 de la Ley de Prevención Social. 24 de noviembre de 1936. Creación del Departamento de Asistencia Social Proletaria.
XXXVI XXXVII	1936-1940	Roberto Vila G., Amet. Ramos Cristiani, F. Gustavo Gutiérrez Rincón, Isidro Rabasa, Venancio Corzo, José Pantaleón Domínguez, César Montesinos Gutiérrez, Gustavo A. Serrano, Bernardo Reyes, Erasto Urbina, Mercedes Zebadúa, Raquel D. Cal y Mayor, Lisandro López Solís, Mario J. Culebro, Salvador Coutiño, Luis Vázquez, Federico Rincón, Efraín Poumián, Ignacio Nazar y Eliasar Solís Sánchez.	16 de agosto de 1939. Derogación del artículo 46 del Reglamento de Panteones. 28 de febrero de 1940. Expedición de la Ley de Impuestos sobre alcoholes y aguardientes.

Elaborado con base en Ruiz Abreu, tomo, II, 1994: 23-331.

Cuadro 10. Periódicos en Chiapas de 1920 a 1940 y su filiación (primera parte).

Periódico	Años	Director	Filiación. Lugar de Edición. Detalles.
Acacia	1935	Casao Casanova	
Adelante	1919	Carlos Cáceres	Socialista. México D. F.
	1925	Enrique Ramírez	
	1926	Carlos Cáceres	
	1927	Efraín Lazos	
	1934	Raúl Vázquez	
Alba Roja	1926-27	Ricardo A. Paniagua	Socialista
Alborada	1938-40	Eliseo Mellanes	Órgano de la Federación Regional Revolucionaria del Trabajo. Tuxtla Gutiérrez
Antorcha Fronteriza	1933	Alberto Culebro	
Aspiraciones	1923	Eulogio Ortiz	
Avanzada Proletaria	1936	Agustín Cevallos	
Baluarte	1936	Álvaro Raquel Mendoza	Semanario de Acción Social. Órgano del Bloque de Jóvenes Socialistas Chiapanecos. Tuxtla Gutiérrez
Balum Canam	1925	Rafael Serrano	Comitán
Boletín de Agricultura y	1922	Manuel Lazos	
Comercio	1923	Raymundo E. Enríquez	
Brecha Nueva	1935	Gumaro N. Gutiérrez	Órgano de la Federación Estudiantil Chiapaneca. Tuxtla Gutiérrez
Caras	1931	Horacio Ordoñez	
Casa Chica	1920	Isaac G. Palacios	
Chiapas	1930		Bisemanario de Información Tapachula
Chiapas	1921	Rigoberto Rodríguez	Revista mensual. Tuxtla Gutiérrez
	1925	Luis Espinosa	
	1928-29	Ángel M. Corzo	
	1933-34	Alejandro Navas Gardela	
	1937-38	Manuel Luciano Solórzano	
Chiapas Moderno	1922	Carlos Cáceres	
Chiapas Nuevo	1937	Adonai Novelo	
	1939	Raúl I. Matuz	Órgano del Comité estatal del PNR
	1941	Santiago Serrano	Tuxtla Gutiérrez
Clamor Chiapaneco	1939	Manuel B. Trens	Periódico de política e Información México D. F.
Confraternidad	1949	Ricardo Cifuentes	
Dinamia	1927	Joaquín Aguilar	
Eco Estudiantil	1920	Valentín Rincón	
El Baluarte	1937	José Vasallo	
El Baluarte Chiapaneco	1930	Rafael Selvas	
El Chiapaneco Emigrado	1928	Ramiro Ramírez	
El Civilista	1920	Mario Araujo	
El Cometa	1928	Santiago Serrano	
El Cosmopolita	1936	Archivaldo Eloy Pedroza	
El Cristerio	1919	Miguel Gutiérrez	

Cuadro 10. Periódicos en Chiapas de 1920 a 1940 y su filiación (segunda parte).

Periódico	Años	Director	Filiación. Lugar de Edición. Detalles.
	1920	Miguel Calderón	
El Despertador	1919-25	Eduardo Flores Ruiz (presbítero). Checar *(sic.)* doña cuca. Diócero Guillén (presbítero)	Periódico Católico. San Cristóbal de Las Casas
El Día	1928	Belisario Damián Trejo (presbítero)	
El Eco del Pueblo	1924	Manuel de J. León	
El Eco del Sureste	1933-34	Vicente Garrido	Huixtla
El Escolar	1929-30	Belzaín Corzo	
El Espectador	1938-1939	Acacio Rosette	
El Fronterizo	1937	Julio Farías	Semanario de información General. Tapachula
El Gladiador	1922	Santiago Serrano	
El Heraldo del Sur	1921	Severo Castillejos/Enríque Toledo	
	1922	Luis Ramírez	
El Hombre Libre	1923	Miguel Pino y Ferrara	
El Ideal de Chiapas	1920	Horacio Castellanos	
	1927	Daniel B. Robles	
El Informador	1936	Julio Farías	
El Jornalero	1937	Eduardo Galdamez	
El Jorobado	1920	Mario Moguel	
El Legalista	1920	Raúl Gutiérrez Orantes	
El Momento Actual	1924	Absalón Herrera	
El Monitor Chiapaneco	1919	Luis Espinosa	
El Mutualista	1920	Raúl E. Álvarez	
El Noticieron	1938	Ysayro Rosette	San Cristóbal de Las Casas
El Noticieron del Sureste	1933-35	Ysayro Rosette	Tapachula
El Obrero	1919	Luis Esponda	
	1928	Javier Gordillo/Juan Gordillo	
El Obrero del Soconusco	1926-27	Pedro Corzo	Tapachula
El Palenque	1925	Alejandro Navas Gardela	
El Pregonero Mercantil	1933	V. Román Méndez	
El Progreso	1923	Mario Araujo	
El Reivindicador Chiapaneco	1936	Manuel de J. León	
El Sol	1930	Eduardo Galdamez	
El Sol de Comitán	1930	G. N. Rincón	Comitán
El Sur de México	1926	Alejandro Navas Gardela	Semanario Independiente de Información y Variedades. Tapachula
	1927	Eulogio Aguirre	
	1928	Enrique Barroso	
	1929	Ricardo A. Sarabia	
	1931	Abelardo Ruiz Velasco	
	1932	Humberto Gómez Landero	
	1933	Gamaliel Becerra	
	1935	Manuel B. Monterrubio	
	1939		
Erindia	1935	Diego Córdoba	

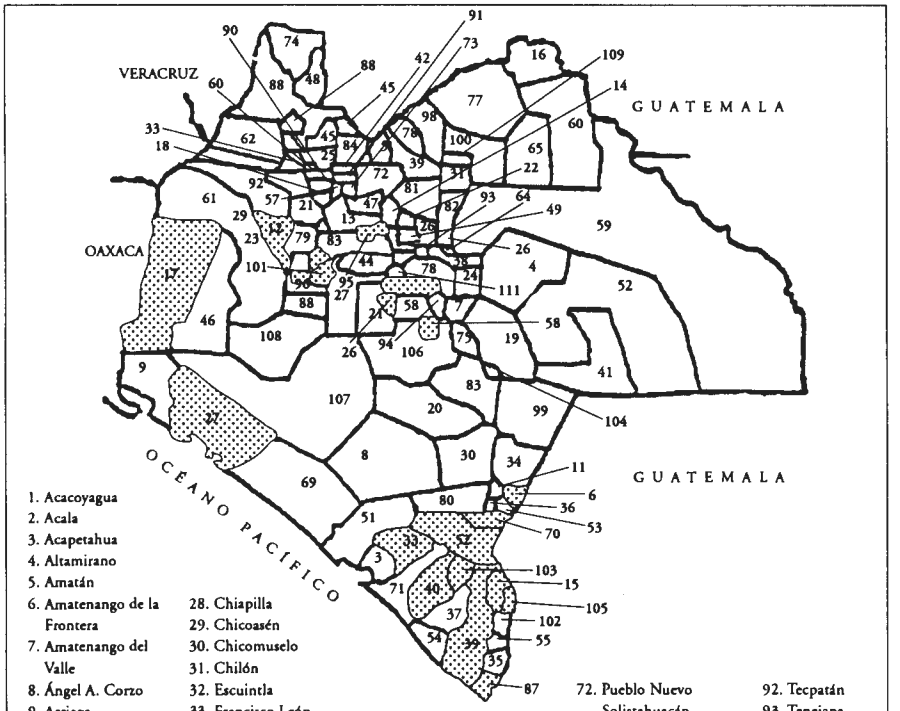
Cuadro 10. Periódicos en Chiapas de 1920 a 1940 y su filiación (tercera parte).

Periódico	Años	Director	Filiación. Lugar de Edición. Detalles.
Evolución	1922-23	Santiago Serrano	
	1933	Manuel Luciano Solórzano	
Floración	1927	Julio Morales	
	1928	Rafael Estrada	
Gráfico	1938-43	R. M. León	
Grijalva	1921	Manuel Castellanos	
Hoja Parroquial	1919-26	Belisario Damián Trejo (presbítero)	
Juventud	1926	Magdalena Ortiz	
La Chispa	1935-48	Gervasio Grajales Gomez	México, D. F.
La Evolución	1938	Augusto Enríquez	Nació durante el gobierno de Blas Corral para difundir los ideales revolucionarios. Tuxtla Gutiérrez
La Gleba	1926	Florinda Lazos	
La Información	1920	Alejandro Navas Gardela	
		Arturo G. Tauvel	
La Opinión	1921	Rafael Hernández Madrigal	
La Patria Chica	1919-20	Santiago Serrano	
La Piedra de Huixtla	1938	Nicolás Arciniega	
La Pulga	1930-43	Virgilio Cortés/J. C. Rendiz	
La Vanguardia	1929-30	Nicolás Arciniega	Órgano del Comité Directivo del PNR
	1930-32	José I. Constantino	en el Estado. Tuxtla Gutiérrez.
La Verdad	1935	Adán León Espinosa	Tuxtla Gutiérrez
La Virgen de Guadalupe	1930	Lino Morales	Católico
La Voz de Chiapas	1926-28	Santiago Serrano	Órgano del Gran Partido Obregonista de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.
La Voz de Comitán	1922-23	Ernesto Pinto/Eduardo Román	Comitán
La Voz del Indio	1937	Prudencio Moscoso	
La Voz del Pueblo	1920	Manuel de J. León	
Las Noticias	1933-34	Humberto Gómez Landero	Tapachula
Liberación	1919	Alejandro Navas Gardela	Semanario del Comité Estatal del PNR.
	1928	César Ruiz	Tuxtla Gutiérrez
	1930	Ernesto Parres	
	1932	Aguirre Beltrán	
	1936	Raúl León	
	1935		
Libertad	1935	Blanca Lidia Trejo	
Lux Lúmine	1920	Alejandro Navas Gardela	
		Santiago Serrano	
Muecas	1930	Bernardo Reyes	
Nosotros	1924	José Patrocinio Blanco	Chiapa de Corzo
Orientación	1923	Santiago Serrano	
Orto	1922-23	Evaristo Bonifaz	
		Rolando Uribe	
Otulum	1937-38	Alexis Aguilar	
Patria Chica	1927-28	Santiago Serrano	

Cuadro 10. Periódicos en Chiapas de 1920 a 1940 y su filiación (cuarta parte, final).

Periódico	Años	Director	Filiación. Lugar de Edición. Detalles.
Patria Libre	1925	Arturo García G.	
Pregón	1926	César Ruiz	
Radio	1925	Jesús Díaz de León	
Rayito de Luz	1928	María Adelina Flores	San Cristóbal de Las Casas
Reconstrucción	1924-25	José T. Meléndez	Tuxtla Gutiérrez
Reconstrucción Nacional	1920	Fidelfo Grajales	
Redención	1936-37	Arturo Abrego	Católico
Renacimiento	1920	Manuel Jiménez	Tuxtla Gutiérrez
Renovación	1928 1934	Ángel M. Corzo	Órgano del Gran Partido Nacional Agrarista en Chiapas. Tuxtla Gutiérrez
Soconusco *Tpetchia* *Tierra y Libertad*	1939-40 1930 1921-24	Bernardo Reyes Efrain Lazoa Arturo García G.	
UPRECH	1928-29	Ángel M. Corzo	Órgano de la Unión de Partidos Revolucionarios del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutierrez
Vanguardia Socialista del Sureste	1937	Gabriel Pérez Trujillo	Socialista
Voto Popular	1920	Manuel Lazos	

Mapa 1. Municipios con reparto de tierras 1920-1929.



1. Acacoyagua
2. Acala
3. Acapetahua
4. Altamirano
5. Amatán
6. Amatenango de la Frontera
7. Amatenango del Valle
8. Ángel A. Corzo
9. Arriaga
10. Bejucal de Ocampo
11. Bellavista
12. Berriozábal
13. Bochil
14. Bosque, El
15. Cacohoatán
16. Catazajá
17. Cintalapa
18. Coapilla
19. Comitán de Domínguez
20. Concordia, La
21. Copainalá
22. Chalchihuitán
23. Chamula
24. Chanal
25. Chapultenango
26. Chenalhó
27. Chiapa de Corzo
28. Chiapilla
29. Chicoasén
30. Chicomuselo
31. Chilón
32. Escuintla
33. Francisco León
34. Frontera Comalapa
35. Frontera Hidalgo
36. Grandeza, La
37. Huehuetán
38. Huixtán
39. Huitiupán
40. Huixtla
41. Independencia, La
42. Ixhuatán
43. Ixtacomitán
44. Ixtapa
45. Ixtapangajoya
46. Jiquipilas
47. Jitotol
48. Juárez
49. Larráinzar
50. Libertad, La
51. Mapastepec
52. Margaritas, Las
53. Mazapa de Madero
54. Mazatán
55. Metapa
56. Mitontic
57. Motozintla
58. Nicolás Ruiz
59. Ocosingo
60. Ocotepec
61. Ocozocuautla
62. Ostuacán
63. Osumacinta
64. Oxchuc
65. Palenque
66. Pantelhó
67. Pantepec
68. Pichucalco
69. Pijijiapan
70. Porvenir, El
71. Pueblo Nuevo Comaltitlán
72. Pueblo Nuevo Solistahuacán
73. Rayón
74. Reforma
75. Rosas, Las
76. Sabanilla
77. Salto de Agua
78. San Cristóbal de Las Casas
79. San Fernando
80. Siltepec
81. Simojovel
82. Sitalá
83. Socoltenango
84. Solosuchiapa
85. Soyaló
86. Suchiapa
87. Suchiate
88. Sunuapa
89. Tapachula
90. Tapalapa
91. Tapilula
92. Tecpatán
93. Tenejapa
94. Teopisca
95. Terán
96. Tila
97. Tonalá
98. Totolapa
99. Trinitaria, La
100. Tumbalá
101. Tuxtla Gutiérrez
102. Tuxtla Chico
103. Tuzantán
104. Tzimol
105. Unión Juárez
106. Venustiano Carranza
107. Villa Corzo
108. Villa Flores
109. Yajalón
110. Zapotal, El
111. Zinacantán

Fuente: Reyes 1992: 165, XV y XVI.

Mapa 2. Regiones de Chiapas.

Fuente: Viqueira 1998: 20.

Mapa 3. Las diócesis de Chiapas.

Mapa 4. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

POEMARIO ANTICLERICAL CHIAPANECO

Parodia
Canción chiapaneca, con música de *La Casita.*
Recuerdos de don Amador [Coutiño],
La voz de Chiapas, Invierno de 1928
[A Amador Coutiño se le acusaba de ser miembro de
los Caballeros de Colón].

¿Qué de dónde amigo vengo?
De un juzgado que yo tengo
En la mera capital.
Muchos mugres yo me traigo
Para ver si así no caigo
Porque siempre lo hago mal.

Traigo muchos serranistas,
Vidaleros y Gomzistas,
Recogidos "de un jalón".
Sólo temo al gran roblitos,
A los buchos que son listos,
Y al ventrudo Miguelón.

Ya viene Raymundito
Para hacer su chanchullito
Que es bien harto impopular,
Ya soy jefe de un partido
Que lo tengo ya invertido
Pa'que lo haga yo triunfar

No me traten ya de "MAJE"
Por los húngaros que traje
Para que hagan la elección.
Que aquí vino mi Barajas
Para hacerle muchas bajas
Al partido de Obregón.

Ya depuse Ayuntamientos.
Con tan pocos miramientos,
En toda esa entidad,
Encarcelo yo por cientos
Con mis jueces tan hambrientos
Por conseguir mi necedad.

También viene ya Fernández
Trabajando con gran tino
Que me viene ya a ganar.
Y al mirar sus pantalones
Se me pone tan....temblones
Que ni me los puedo agarrar.

Tengo ya todos mis cuicos
Tan matones los borricos
Para hacer chanchullos mil.
Sólo temo a los valientes
Los que son independientes
Aunque vaya Pilguil.

Ya adiciono el presupuesto
Pa'que dure yo en el puesto
Y no me hagan el gran mal.
Tengo listos ya mis autos
A costillas de los brutos
Y la turba criminal.

Ya mandé cerrar los templos
Para dar con mis ejemplos
Una prueba de adhesión.
Así muestro a los de arriba
Que yo no soy un escriba
Ni soy miembro de Colón.

Lanzo muchos manifiestos
Con lenguajes tan enhiestos
Como hablo en un salón.
Así lo hace mi Ángel Corzo
Que es de tan flexible dorso
Como lo es "Renovación".

Desfanatización
Aparecido en *El Sur de México,* el 5 de agosto de 1937.
Firmado por Alfonso R. Carrillo.

Ya no entres al templo con traje enlutado
A buscar fútilmente del alma la paz;
Ya no reces a monos de palo tallado:
Son fetiches tan sordos que no oyen jamás.
Ya no pierdas el tiempo con ese rosario
Balbuciendo palabras que al aire se van;
Ya devota no vayas al confesionario,
Que los curas te restan, mas nada te dan.

Las novenas que vas en la noche a rezar,
Esas misas que vas los domingos a oir,
Sólo tiempo precioso te harán malgastar
Pues provecho ninguno podrás recibir.
Ya no escuches al cura sus prédicas dar,
Sus palabras son huecas, su acción es tan ruin
Que el cerebro te embota: es necio escuchar
Ya que nadie comprende qué dice en latín.

Tu óbolo dar a los pobres incita,
Caridad te predica en cada sermón,
Pero nunca a los pobres se va de visita
A llevarles su ayuda, a mostrar compasión.
Si te quitas del cuello ese escapulario
Y a la lúgubre iglesia ya nunca más vas,
Y si echas al fuego tu devocionario,
Sentirás alegría, libertad gozarás.

Ya no entres al templo con traje enlutado
A buscar fútilmente del alma la paz;
Ya no reces a monos de palo tallado:
Son fetiches tan sordos que no oyen jamás.

Ya no pierdas el tiempo con ese rosario
Balbuciendo palabras que al aire se van;
Ya devota no vayas al confesionario,
Que los curas te resta, mas nada te dan.

Tres figuras
Aparecido en *La Vanguardia,*
en marzo de 1931 y
firmado por Jagdel de Noel.

El Campesino
Con la alta frente de sudor bañada, Siempre feliz, contento y satisfecho,
Incansable en la lucha por la vida
Su monótono canto alza hacia el cielo. Donde quiera es el mismo: no lo abaten penurias, ni cansancio ni desvelo. El trabajo es un dios, y en sus altares se apresta él a oficiar siempre risueño.

La Beata
Se arrastra en las baldosas de los templos. Del hogar y sus dichas alejada, manoseando las cuentas de un rosario, su existencia infeliz pasa la beata. Vive contenta mascullando rezos, y dormita postrada ante una lámpara. Va a su casa a comer, a dormir vuelve. Y marcha al templo al despuntar el alba.

El Fraile
Vive contento, medra satisfecho: lo que cuesta el vivir ¡él no lo sabe! Saborea las delicias de la mesa y el respeto de beatas en la calle. Nunca le abráis de vuestro hogar las puertas; miradlo con horror doquiera que se halle. Es el monstruo que abruma las conciencias. Es el genio del mal...¡maldito fraile!

Corrido desfanatizador
Aparecido *en Liberación,*
en julio de 1934 y
firmado por E. Espinosa en
Villa Carranza, Chiapas.

Llegó su turno a Carranza
Al quemar algunos santos,
Una colonia vecina
El ejemplo ya nos dio.

Para muestra ya se quemaron
Doce santos en "Carranza"
Los niños lo presenciaron
Y fotografías se tomaron.

Empezaré a poetizar
Quemando a San Baltasar
Y no se escapó María
A petición de Abadía.

También se quemó San Juan
Así como San Pedrito
El primero por ser truhán
Y el otro por sacristán.

Los "bolches" tienen dispuesto
Acabar con estos santos
Y no se les escapará
El mismo Espíritu Santo

Así lo quiere don Félix,
Que ha poco nos visitó
Y no hay más que hacer carbón
A todo santo y pastor.

Ya se acabó el fanatismo
Y también la religión.
Los "mochos" andan diciendo
Que un castigo nos vendrá
Es cierto compañeritos,
Buen ejido nos tocó.

Los mismos suelen decir
Con escapulario al pecho
Estos no sacan provecho
Ni que estén con San Moisés.

Ya llegó la redención
Del pobre a esta región
Este Gobierno si es nuestro,
Viva la emancipación.

Mi rebelión
Aparecido en *Alborada,*
el 6 de mayo de 1939
Firmado por Jesús Sansón Flores en
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Un día me rebelé contra los mitos,
Y en plena juventud alcé mi voz,
Después contra los dogmas y los ritos,
Y al final contra DIOS.

Más tarde contra el amo embravecido
Que subyuga al obrero y al peón
Y ostenta las insignias del bandido
Y el lujo del audaz y el ladrón...

Y contra el abogado y el sofista,
El banquero y el torvo mercader,
Contra la vieja ley capitalista,
Contra todo el presente y el ayer...

Contra todas las nuevas plutocracias,
Contra todo farsante dictador,
Contra nuestras podridas democracias
Y el líder demagógico y traidor...
¡Y contra la soberbia de las cumbres
a las desolaciones del abismo!
¡Ayer me sublevé contra los hombres,
mañana pelearé contra mí mismo!

Desfanatización
Aparecido en *La Vanguardia,*
el 26 de mayo de 1929 y
firmado por María A. Brandi
[de la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal]
en Tuxtla Gutiérrez.

Oid la voz de la verdad suprema
despierte nuestro espíritu dormido
Rasgad la oscuridad que el alma llena,
y arrojemos sus restos al olvido.
¿Por qué adorar a los ídolos malditos;
de madera, metal, arcilla o yesos
de masa de cartón o de granitos?
Muñecos son y solo son muñecos.
De rodillas jamás haced conciencia
Levantemos la frente hacia el Creador;
odiad la esclavitud, porque es herencia,
de la maldita bestia religión.
Nuestro padre Eloi...el increado
Único soberano, Omnipotente
le plugo hacernos libres y no esclavos
De muñecos y curas penitentes.
No olvidemos jamás, decid así:
arrojemos los santos al abismo
sólo hay un adorado, es Eloi,
y una sola doctrina: espiritismo.

Corrido desfanatizador
Aparecido el 22 de julio de 1934 en *La Vanguardia*.

Señores, pongan cuidado;
los voy a poner al tanto
que el merito dos de julio
quemamos virgen y santo.
La virgen de Concepción
también cayó prisionera
la que sirvió como ejemplo
para que todos ardieran.
La Virgen de Guadalupe
estaba recién pintada
y la saqué de mi casa
para que fuera quemada.
En cambio, un niño Dios
también se nos escondió
pero las cruces de cedro
el diablo se las llevó.
Fue un acto muy bien hecho
lo que se vio en este día
pues al quemarse los santos
se tomaron fotografías.
Catorce santos ardieron
convirtiéndose en carbón
y cumplimos con el deber
al quemar a San Ramón.
Ya se molió el romanismo
y se perdió la esperanza
de tenernos sumergidos
en la maldita ignorancia.
Que viva la revolución
viva la raza famosa
que viva la organización
que tiene "Luis Espinosa".
[la colonia agraria donde se quemaron los santos]

Los chamulas
por Santiago Serrano. Aparecido en
Chiapas nuevo, el 15 de marzo de 1937.

Los que bajan de la sierra por senderos escabrosos
Con el fardo a las espaldas, resignados, silenciosos
Y se alejan rumbo al pueblo con el trote de sus mulas
Son los huérfanos de Chiapas, los ignaros,
Los chamulas.
¡Vieja raza melancólica y doliente,
cuyas luchas van marcadas en los surcos de su frente
y en que el tosco mecapal de cuero crudo
va atroñando tu sensorio, por herencia torpe y rudo!
¿Hasta cuándo raza nuestra, raza hermana,
de tu vida miserable, que no es vida por lo cruenta?
¿Hasta cuándo, ese olor acre que despide a tomillo,
trocarse en luz y esencia de tu espíritu sencillo?
¿Seguirás llevando el mínimo sombrero en tu mollera
y calzando el cacle burdo de alta y recia talonera?
¿Y esta escueta vestimenta —basto género y cotón—
con que arrastran la intemperie
no tendrá sustitución?
¡Chiapanecos! ¡Pueblo hermano que amo tanto
y que mucho fuiste ungido con la luz de la instrucción!
¡Tiempo es ya que despertemos,
con anhelo noble y santo,
a esa masa aletargada en la abyección!
¿Qué sendero señalarle, que simiente dar al zurco
de su espíritu embotado?
Pues hacer que brille el sol intelectual sobre su mente
Y que suprima el ALABADO y el alcohol.
Los que bajan de la sierra por senderos escabrosos
Con el fardo a las espaldas, resignados, silenciosos
Y se alejan rumbo al pueblo con el trote de sus mulas
Son los huérfanos de Chiapas, los ignaros,
Los chamulas.

Fuentes consultadas

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, Fondo Tomás Garrido Canabal (AGN-TGC).
Archivo General del Estado de Chiapas (AGECH).
Archivo Histórico del Estado de Chiapas (AHECH).
Archivo Histórico del Poder Legislativo de Chiapas "Ángel Robles Ramírez".

Periódicos

Adelante, México D.F.
Chiapas Nuevo, Tuxtla Gutiérrez
Chiapas, Bisemanario de Información, Tapachula
Diario de Debates del Congreso de la Unión, México, D. F.
El Chiapaneco Emigrado, México D. F.
El Despertador, San Cristóbal de Las Casas
El Nacional, México D.F.
El Orientador Chiapaneco, México D. F.
El Roji-Negro, Tuxtla Gutiérrez
La Vanguardia, Tuxtla Gutiérrez
La Verdad, Tuxtla Gutiérrez
La Virgen de Guadalupe, San Cristóbal de Las Casas
Liberación, Tuxtla Gutiérrez
Periódico Oficial del Estado de Chiapas
Redención, Tuxtla Gutiérrez

DOCUMENTOS INÉDITOS DE SAMUEL RUIZ GARCÍA

Acuerdo de la Junta Provincial Antequerense (ms.), 1960
Exhortación pastoral, octubre 2 1961.
Edictos diocesanos, 1961.
Palabras a tzeltales, 1961.
Carta a Manuel Esteban Cal y Mayor, 1961.
Sermón en la basílica de Guadalupe, 1962.
Exhortación pastoral sobre la paz escolar en México, 1963.
Asamblea diocesana, 1965.
Carta a los fieles de la diócesis, 1973.
Paternidad responsable: interpretación de Samuel Ruiz, 1973.
Restauración del diaconado: aportaciones de la diócesis de San Cristóbal, 1973.
Ayuda a los damnificados por las inundaciones, 1973.
Mensaje de Navidad, 1975.
Jornada pastoral, septiembre de 1976.
Mensaje de Navidad, 1976.
Pasión, Muerte y Resurrección, 1976.
El incidente de Riobamba relatado por Samuel Ruiz García, 1976.
Síntesis sobre la reunión de las CEB en Argentina, 1977.
Carta a los zinacantecos, 1977.
Carta a monseñor Obeso, 1977.
Mensaje de Navidad, 1977.
Cuatrocientos cincuenta años de la fundación de San Cristóbal, 1978.
Comunicado, 1978.
Mensaje de Cuaresma, 1978.
Situación general en el estado de Chiapas, 1979.
Mensaje de Navidad, 1980.
Mensaje de Navidad, 1981.
Ministerios y procesos de los mismos en la diócesis de San Cristóbal, 1980-1981.
VII Encuentro de Catequesis Bíblica Región Pacífico Sur, junio 1981.
Asamblea diocesana, 1981.

DOCUMENTOS INÉDITOS DE SAMUEL RUIZ GARCÍA

Acuerdo de la Junta Provincial Antequerense (ms.), 1960
Exhortación pastoral, octubre 2 1961.
Edictos diocesanos, 1961.
Palabras a tzeltales, 1961.
Carta a Manuel Esteban Cal y Mayor, 1961.
Sermón en la basílica de Guadalupe, 1962.
Exhortación pastoral sobre la paz escolar en México, 1963.
Asamblea diocesana, 1965.
Carta a los fieles de la diócesis, 1973.
Paternidad responsable: interpretación de Samuel Ruiz, 1973.
Restauración del diaconado: aportaciones de la diócesis de San Cristóbal, 1973.
Ayuda a los damnificados por las inundaciones, 1973.
Mensaje de Navidad, 1975.
Jornada pastoral, septiembre de 1976.
Mensaje de Navidad, 1976.
Pasión, Muerte y Resurrección, 1976.
El incidente de Riobamba relatado por Samuel Ruiz García, 1976.
Síntesis sobre la reunión de las CEB en Argentina, 1977.
Carta a los zinacantecos, 1977.
Carta a monseñor Obeso, 1977.
Mensaje de Navidad, 1977.
Cuatrocientos cincuenta años de la fundación de San Cristóbal, 1978.
Comunicado, 1978.
Mensaje de Cuaresma, 1978.
Situación general en el estado de Chiapas, 1979.
Mensaje de Navidad, 1980.
Mensaje de Navidad, 1981.
Ministerios y procesos de los mismos en la diócesis de San Cristóbal, 1980-1981.
VII Encuentro de Catequesis Bíblica Región Pacífico Sur, junio 1981.
Asamblea diocesana, 1981.

Mensaje de Navidad, 1982.
Conmemoración del Año Santo, 1983.
Mensaje de Navidad, 1983.
Carta por la explosión del volcán, 1983
Mensaje de Navidad, 1984.
Clausura del Año Santo, 1984.
Enérgica denuncia y protesta por asesinatos en el Chupadero, 1984.
La situación de un pueblo que lucha por la justicia, 1985.
Mensaje de Pascua, 1985.
El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, 1985.
Aportación de la iglesia de San Cristóbal para el *Simposium* en Bélgica, junio 2-8 1985.
Bodas de plata episcopales de Samuel Ruiz (por Renato Castillo), 1985.
Reflexiones, Marzo 1985.
Mensaje de Navidad, 1985.
Mensaje de Navidad, 1986.
Reflexiones, febrero 1986.
La reubicación de Chajul, 1986.
Plan Diocesano, 1986.
Mensaje de Navidad, 1987.
Mensaje de Pascua, 1987.
Marco teológico de la opción diocesana, 1987.
Clausura del Año Santo, 1987.
Carta, 1987.
Mensaje de Navidad, 1990.
Documento de díalogo Iglesia-Estado, 1990.
Comunicado pastoral, 1990.
Comunicado a la opinión pública, 1991.
Mensaje de Navidad, 1992.
Mensaje de Pascua, 1992.
Comunicado a la comunidad católica de la diócesis, 1992.
Consideraciones a tenerse en cuenta en el proyecto de tipificación del delito de expulsiones, 1992.
Homilía con motivo de los 500 años de evangelización en el continente, 1992.

Mensaje de Navidad, 1993.
Carta al Sr. Gobernador del estado de Chiapas, 1993.
Breve reseña del hombre de maíz que regresa a su país, 1993.
Carta al Gral. Miguel Ángel Rodríguez Bravo, 1993.
En esta hora de Gracia, carta pastoral, 1993.
Mensaje de Navidad, 1993.
Declaración de la diócesis de San Cristóbal sobre la situación en Chiapas, 1994.
Mensaje de apoyo ante el robo de oficinas de la Comisión Episcopal de Comunicación Social, 1994.
Exhortación cuaresmal, 1994.
Homilía en la basílica de Guadalupe, 1994.
Comunicado sobre las elecciones, 1994.
Carta pastoral para que la justicia y la paz se encuentren (con Raúl Vera), 1996.
Principios teológicos inspiradores de nuestra vida eclesial y de nuestra labor pastoral, 1997
Caminar pastoral de una Iglesia Misionera, 1997

BIBLIOGRAFÍA

Ai Camp, Roderic

1998 *Cruce de Espadas. Religión y política en México*, Siglo XXI, México.

Ampudia, Ricardo

1998 *La Iglesia de Roma. Estructura y presencia en México*, FCE, México, D. F.

Andrade, Vicente de P.

1998 *Noticias biográficas de los Ilustrísimos Señores Obispos de Chiapas* (s. p. i).

Aramoni Calderón, Dolores y Gaspar Morquecho

1999 "El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", en *Chiapas: el factor religioso, Revista Académica para el estudio de las religiones* t. 2, INI-Publicaciones para el estudio científico de las religiones, México.

Aramoni Calderón, Dolores

1978 *Fuentes para el estudio de Chiapas*, UACH, Tuxtla Gutiérrez.

1992 *Los refugios de lo sagrado: religiosidad conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CONACULTA, México.

Armendariz, María Luisa (comp.)

1994 *Chiapas, una radiografía*, FCE, México.

AUBRY, ANDRÉS (ED.)
1982 *Cuando dejamos de ser aplastados. La revolución en Chiapas,* INI, México.

1990 *Los obispos de Chiapas,* INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.

1999 *Cuatro décadas de la diócesis de don Samuel: la iglesia se convierte en actor de las transformaciones sociales en Chiapas* (fotocopia).

AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL DE COAPILLA
1983 *Historia y tradición del municipio de Coapilla, Chiapas. En palabras de sus portadores,* Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

BASTIAN, JEAN PIERRE
1989 *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México 1872-1991,* FCE-COLMEX, México.

1994 *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* FCE, México.

BENÍTEZ, FERNANDO
1990 *Los indios de México,* tomo 1, Era, México.

BENJAMIN, THOMAS LOUIS
1995 *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social,* Grijalbo, México D. F.

1990 *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado Mexicano 1891-1947,* CONACULTA, México.

BLANCARTE, ROBERTO
1992 *Historia de la Iglesia Católica en México,* FCE, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO
1988 *Utopías y revolución. Compilación de documentos sobre el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina,* Nueva Imagen, México.

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELI
s. f. *Chiapas: cronología de un etnocidio reciente (represión sistemática a los indios 1974-1987),* Academia Mexicana de Derechos Humanos, A. C., México.

CAMBEROS VIZCAÍNO, VICENTE
1966 *Francisco el Grande–monseñor Francisco Orozco y Jiménez. Biografía,* Editorial Jus, México.

CANUDAS, ENRIQUE
1989 *Trópico rojo: historia social y política de Tabasco. Los años garridistas 1914-1934,* Gobierno del Estado de Tabasco, 3 tomos, Villahermosa.

CASAHONDA CASTILLO, JOSÉ
1974 *50 años de revolución en Chiapas,* Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

CASTAÑÓN GAMBOA, FERNANDO
1951 "Panorama histórico de las comunicaciones en Chiapas", en *Revista Ateneo,* núm. 1, enero-marzo, Tuxtla Gutiérrez.

CASTELLANOS, ROSARIO
1998 *Obras, tomos I y II,* FCE, México.

CELAM
1968 *Conclusiones,* II Conferencia Episcopal Medellín Secretaría General, CELAM, Bogotá.

CENAMI
1992 *Teología India. Resúmenes del Encuentro Taller México 1992,* Abya-Yala, Ecuador.

CENAPI
1970 *Indígenas en polémica con la Iglesia. Encuentro en Xicotepec.* Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. S. F. *Reporte sobre los atentados a la libertad religiosa,* San Cristóbal de Las Casas.

CHEREM S., SILVIA
2000 "Los indígenas reaccionaron para sobrevivir, entrevista con Samuel Ruiz García, *Enfoque,* núm., 310, 9 de enero.

COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS
1993 Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos, México.

1995 Segundo Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos, Investigación realizada por Rosa Isabel Estrada Martínez, México.

COLLIER, GEORGE A. Y ELIZABETH L. QUARATIELLO
1994 *Basta!—Land and the zapatista rebellion in Chiapas,* Food First Books, Institute for Food and Development Policy, Oakland, California.

COMISIÓN DE AGENTES DE PASTORAL
1995 *San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Caminar Pastoral de una Iglesia Misionera. Entre la Espada y la Cruz,* Chiapas.

CONCHA, MIGUEL, PABLO GONZÁLEZ CASANOVA *ET AL.*
1987 *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México,* Siglo XXI, México D. F.

CONCILIO VATICANO II
1996 *Documentos completos,* Ed. Basilio Nuñez, México, 1996.

COSSÍO, JOSÉ RAMÓN
1999 La Iglesia en el ordenamiento jurídico mexicano (ms.).

DE VOS, JAN
1998 *La Iglesia Católica en Chiapas 1528-1998* (para Grupo Galileo), (fotocopia).

1988 *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños (1822-1949),* FCE, México.

Diccionario de la revolución mexicana en el estado de Chiapas
1988 Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INHERM) México.

Diócesis de San Cristóbal de Las Casas
2000 *III Sínodo Diocesano,* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Echeverría V., Pedro
1981 *La política en Yucatán en el siglo xx, 1900-1964,* Maldonado Editores, México.

Espinosa, Luis
1912 *Iras santas: el entredicho del obispo de Chiapas* (s. e.).

1980 *Rastros de sangre. Historia de la revolución en Chiapas,* Instituto Tuxtla Gutiérrez, Tuxtla Gutiérrez (edición facsimilar).

Esponda, Hugo
1986 *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo,* Ed. El Faro, México.

Favre, Henri
1998 *El indigenismo,* FCE, México.

Fazio, Carlos
1994 *Samuel Ruiz: el caminante,* Espasa Calpe, México.

García de León, Antonio
1991 *Ejército de ciegos. Testimonios de la guerra chiapaneca entre carrancistas y rebeldes: 1914-1920,* Ed. Toledo, México.

1998 *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia,* ERA, México.

Garma Navarro, Carlos
1992 *Afiliación religiosa en el México Indígena de 1990,* INI, México.

GORDILLO Y ORTIZ, OCTAVIO
1986 *La revolución en el estado de Chiapas,* INHERM, México.

GREENE, GRAHAM
1940 *El poder y la gloria,* Ed. Andrés Bello, Chile.

1996 *Caminos sin ley,* CONACULTA, México.

GUILLÉN, DIANA
1994a *El maderismo en Chiapas: matices regionales del acontecer revolucionario,* INHERM, México.

1994b "¿Reclamos autonomistas o movimientos contrarrevolucionarios?: el carrancismo en Chiapas (1914-1921)", en Diana Guillén y Ma. Esther Pérez Salas, *Chiapas: una historia compartida,* Instituto José María Luis Mora, México.

HARVEY, NEIL
1998 "Rebelión en Chiapas: reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia,* UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, México.

1999 *The Chiapas Rebellion. The struggle for land and democracy,* Duke University Press, Durham, N. C.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, ALICIA
1979 "La defensa de los finqueros en Chiapas 1914-1920", *Historia Mexicana,* vol. XXVIII, núm. 3.

HERNÁNDEZ DEL CASTILLO, ROSALVA AÍDA
1989 *Del Tzolkin a la Atalaya: los cambios en una comunidad chuj-K'Anjobal de Chiapas,* Cuadernos de la Casa Chata núm., 162, CIESAS, México, D. F.

1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología,* núm., 45, abril.

1994 "Los caminos de la fe: dinámica fronteriza y cambio religioso en Chiapas", en María Luisa Armendáriz (comp.), *Chiapas: una radiografía,* FCE, México D. F.

1995 "Invención de tradiciones. Encuentros y desencuentros de la poblaciom mame con el indigenismo mexicano", *América Indígena,* vol. LV, núms. 1 y 2, enero-junio.

1998 "De la Sierra a la Selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia,* UNAM, CIESAS, CEMCA y Universidad de Guadalajara, México.

HOFFMAN, SAMUEL

1995 *La Iglesia Nacional Presbiteriana en Chiapas,* San Cristóbal de Las Casas (fotocopia).

IRIBARREN, PABLO O. P.

1980 Misión Chamula, San Cristóbal de Las Casas (fotocopia).

KRAUZE, ENRIQUE

1999 "El profeta de los indios", *Letras Libres,* núm., 1, año I, enero.

LABASTIDA, JAIME

1994 "Una guerrilla sorda", en Raúl Trejo Delarbre (comp.), *Chiapas: la guerra de las ideas,* Diana, México.

LEGORRETA DÍAZ, MARÍA DEL CARMEN

1998 *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona,* Cal y Arena, México D. F.

LEVARIO TURCOTT, MARCO

1999 *Chiapas, la guerra en el papel,* Cal y Arena, México.

LEYVA XÓCHITL

1994 "Hacia el Ahlan K'inal", en María Luisa Armendáriz (comp.), *Chiapas: una radiografía,* FCE, México D. F.

1998 "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA y Universidad de Guadalajara, México.

LEYVA, XÓCHITL Y GABRIEL ASCENCIO
1996 *Lacandonia al filo del agua*, FCE, México.

LOHFINK, NORBERT F.
1998 *La opción por los pobres*, Universidad Iberoamericana, México.

LÓPEZ SÁNCHEZ, CUAUHTÉMOC (COMP.)
1990 *Lecturas Chiapanecas III*, Gobierno del Estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa, México.

MANGUEN, JUAN JAIME E IRMA MONTESINOS (COMPS.)
1981 *Historia de la Educación en Chiapas. Desde la Colonia hasta nuestros días*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

MARCOS, SILVYA
1999 "Las semillas del Verbo en la sabiduría india. Entrevista con Samuel Ruiz", *Ixtus*, núm., 26.

MARTÍNEZ ASSAD, CARLOS (COORD.)
1994 *A Dios lo que es de Dios*, Aguilar, México.

MARTÍNEZ ASSAD, CARLOS
1991 *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, Siglo XXI, México.

1996 *Breve historia de Tabasco*, FCE, México.

MARTÍNEZ GARCÍA, CARLOS
1996 *La pluralidad religiosa en Chiapas: un acercamiento a sus orígenes, desarrollo y estado actual* (fotocopia).

1997 *La pluralidad religiosa en Chiapas: un acercamiento a sus orígenes, desarrollo y estado actual* (fotocopia).

MATTIACE, SHANNAN

1998 *"Peasant and Indian: political identity and indian autonomy in Chiapas, México, 1970-1996"*, Tesis de doctorado en Ciencia Política por la Universidad de Texas en Austin.

MEDINA, LUIS

1996 *Hacia el nuevo Estado. México, 1920-1994,* FCE, México.

MEMORANDUM DEL ARZOPISPO

1918 *Memorandum del Arzobispo de Guadalajara*, 4a., Edición, (s. p. i).

MEYER, JEAN

2000a "Dos obispos, una situación", conferencia de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia (fotocopia).

2000 *Samuel Ruiz en San Cristóbal* (Julio Ríos y Federico Anaya, colaboradores), Tusquets, México.

1975 *La crhistiade, L'Église, L'Etat et le peuple dans la Revolution Mexicaine (1926-1929)*, Payot, Paris.

1991 *Les chrétiens d'Ámerique Latine: XIX et XX siécles,* Desclée, Paris.

1997 *La Cristiada* (3 vols.), Siglo XXI, México.

1999 "Siete tesis erróneas sobre Don Samuel", *Letras Libres,* año I, núm., 12, diciembre.

MINNÁ, GIANNI

1996 *Un continente desaparecido. América Latina vista por: Samuel Ruiz, García Márquez...*, Diana, México.

MONTIEL, GUSTAVO

s. f. *Tuxtla Gutiérrez de mis recuerdos* (s. p. i).

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS
1995 "El Congreso Indígena: un testimonio", *América Indígena,* vol., LV, núms., 1 y 2.

MORALES, MARDONIO
1993 "Hay guerrilleros en Chiapas...", en *Proceso,* núm., 880, septiembre 13.

MOSCOSO PASTRANA, PRUDENCIO
1960 *El pinedismo en Chiapas 1916-1920,* Ediciones del Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

1972 *Jacinto Pérez "Pajarito". Último líder chamula,* Ediciones del Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

NACIF, BENITO
1998 *El impacto del PNR en las relaciones entre el Ejecutivo y el Legislativo, 1928-1934,* documento de Trabajo núm., 82, División de Estudios Políticos, CIDE.

NAVARRO, PABLO Y CAPITOLINA DÍAZ
1995 "Análisis de contenido", en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales,* Síntesis Psicología, Madrid.

ORANTES, TEÓFILO H.
1960 *Síntesis de los hechos históricos del estado de Chiapas,* México (s. e.).

ORIVE, ADOLFO
1998 "Cartas de Torreón a San Cristóbal", en *Masiosare, La Jornada,* 26 de abril.

OROZCO Y JIMÉNEZ, FRANCISCO
1906 *Colección de documentos inéditos relativos a la iglesia de Chiapas,* Sociedad Católica, San Cristóbal de Las Casas.

RAMÍREZ, FACUNDO FRAY OFM
s. f. *Cristo de Tlil-Latl,* Misión Franciscana, Palenque, Chiapas (ms).

REYES RAMOS, MARÍA EUGENIA
1992 *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988,* CIHMECH, UNAM, México.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, GABRIELA
1997 *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula,* Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

ROMERO DE SOLÍS, JOSÉ MIGUEL
1994 *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990),* IMDOSOC, México.

RUIZ ABREU, CARLOS
1993 *La revolución en Chiapas: índice de documentos existentes en el archivo general de la nación, fondo Francisco I. Madero,* Instituto Chiapa-neco de Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

RUIZ ABREU, CARLOS (COORD.)
1994 *Historia del H. Congreso de Chiapas,* LVIII Legislatura del H. Congreso del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 3 tomos.

RUIZ GARCÍA, SAMUEL *(ET AL.)*
1969 *La evangelización ¿tarea superada en México?,* Ediciones UMAE, México.

1968 "La evangelización en América Latina", en *CELAM II, La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio,* t. 1 Ponencias, Medellín.

1970 [Prólogo a] *Pastoral indigenista,* DMC-CENAPI, Colección Iglesia Nueva núm., 5, Bogotá.

1972 "El problema indígena, encrucijada de nuestra sociedad", entrevista con Enrique Maza, en *Christus,* abril.

1973 "Los cristianos y la justicia en América Latina", en *Christus,* octubre.

1973 *Cristianismo y justicia en América Latina* (s. d.).

1974 Teología bíblica de la Liberación, Conferencia en el IV Encuentro de Pastoral Indigenista (mimeografiado).

1976 *Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América Latina*, San Cristóbal de Las Casas.

1978 "Derechos humanos de las minorías étnicas", en *Christus,* julio.

1985 "El compromiso teológico y pastoral que el crucificado-resucitado exige a nuestra iglesia", *Christus,* núm., 583-584, marzo-abril.

1986 "Dios en América Latina (mesa redonda)", en *Secretariado Internacional de Solidaridad Oscar A. Romero, Solidaridad: signo profético,* VI Encuentro Internacional, Madrid, septiembre.

1987a "Teología de los Pobres en San Cristóbal de Las Casas", en *Ámbar,* núm., 0, octubre.

1987b "Teología de los pobres en San Cristóbal de Las Casas", en *Ámbar,* núm.,1, noviembre.

1987 "El compromiso de la Iglesia latinoamericana a veinte años de Medellín", *Ámbar,* octubre-noviembre.

1989 "Sectarismo: la división religiosa en Chiapas", en *Ámbar,* noviembre.

1993 Los cristianos ante los urgentes retos nacionales de la pobreza y democracia (ms.).

1993 *En esta hora de gracia. Carta pastoral con motivo del saludo de S. S. el papa Juan Pablo II a los indígenas del continente*, Dabar, México.

1994 "Refugiados Guatemaltecos en Chiapas", en *Eslabones,* diciembre, núm., 8.

1995 *Principios Teológicos Inspiradores de nuestra vida eclesial y de nuestra labor pastoral* (fotocopia).

1995 *Reflexiones Pastorales entre universitarios*, UIA, México.

1996 "El protestantismo en Chiapas", en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL-UNAM, México D. F.

s. f. *Para que la justicia y la paz se encuentren*, Fray Bartolomé de Las Casas, México.

1999 *Mi trabajo pastoral*, Ediciones Paulinas, México.

RUIZ GARCÍA, SAMUEL Y EDGAR BELTRÁN
1971 *L'utopie chrétiene, liberer l'homme*, Montreal.

RUIZ GARCÍA, SAMUEL Y JAVIER VARGAS
1972 "Pasión y resurrección del indio", en *México Indígena*, CENAPI, vol., 2, núm., 1, septiembre.

RUIZ GARCÍA, SAMUEL Y MARIO B. MONRO
1994 *Pensar Chiapas, repensar México: reflexiones de las ONGs mexicanas sobre el conflicto*, en *Convergencia,* México D. F.

RUS, JAN
1998 "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia,* UNAM, CIESAS, CMCA y Universidad de Guadalajara, México.

RUZ, MARIO H (COORD.)
1994 *Tabasco en Chiapas. Documentos para la historia tabasqueña en el Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas,* UNAM, México.

SANTIAGO, JORGE
1999 *La búsqueda de la Libertad. Entrevista con Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de Las Casas* (transcripción de video).

SAVARINO ROGGERO, FRANCO
1997 *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*, INEHRM, México.

SERRANO, SANTIAGO
1923 *Chiapas revolucionario: hombres y hechos,* Agencia General de Publicaciones, Tuxtla Gutiérrez.

SPENCER, DANIELA
1988 *El partido socialista chiapaneco. Rescate y reconstrucción de su historia,* CIESAS, México.

SULCA BÁEZ, EDGAR
1997 *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas,* Universidad de Ciencias Artes del Estado de Chiapas, México.

TAMAYO VÍCTOR, ESPERANZA
1997 Desfanatización religiosa en Chiapas 1930-1940. Tesis para Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

TELLO DÍAZ, CARLOS
1995 *La rebelión de Las Cañadas,* Cal y Arena, México D. F.

THOMPSON, ROBERTO Y MARÍA DE LOURDES POO
1985 *Cronología histórica de Chiapas,* CIES, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

TREJO, GUILLERMO
2000 "Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la "cuarta ola" de movilizaciones indígenas en América Latina", *Política y Gobierno,* vol., VII, núm., 1, primer semestre.

2001a "The Political Foundations of the Ethnic Mobilization and Territorial Conflict in México", CIDE/documento de trabajo núm., 135.

2001b "Religious Competition, State Action and the Renaissance of Indigenous Identities in Chiapas", CIDE/documento de trabajo núm., 136.

VERA, RODRIGO

1994 *El Universal, Siempre e Impacto,* en campaña para atribuirle culpas a Samuel Ruiz", en *Proceso,* núm., 904, 28 de febrero.

VILLORO, LUIS

1998 *Estado plural, pluralidad de culturas,* Paidós-UNAM, México.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

1997 "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)", en Nelly Sigaut (coord.), *La Iglesia Católica en México,* El Colegio de Michoacán, México.

1998 "Chiapas y sus regiones", en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz, *Chiapas: los rumbos de otra historia,* UNAM, CIESAS, CEMCA y Universidad de Guadalajara, México, 1998.

1999 "¿Identidades contrapuestas o sobrepuestas?", *Este País,* núm., 100, julio.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO Y MARIO H. RUZ (EDS.)

1998 *Chiapas: los rumbos de otra historia,* UNAM, CIESAS, CEMCA y Universidad de Gudalajara, México.

WOMACK JR, JOHN

1998a *Rebellion in Chiapas. An historical reader,* The New Press, New York.

1998b *Chiapas, el Obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista,* Cal y Arena, México.

ZEBADÚA, EMILIO

1999 *Breve historia de Chiapas,* FCE, México.

Siglo XX: muerte y resurrección de la
Iglesia Católica en Chiapas.
Dos estudios históricos
Editado por el
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre
Mesoamérica y el Sureste.
Se terminó de imprimir en octubre de 2002
en ENACH Impresión de Libros y Revistas,
Bertha núm., 198, Col. Nativitas, C. P. 03500, México, D. F.
La composición en tipo AGaramond 11/13, 9/11 y 12/14
se hizo en EL PROIMMSE por
María del Carmen Aguilera González.
El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición,
en papel cultural ahuesado de 90 gr.
La edición estuvo al cuidado de
José Urióstegui.

Para comprender la historia más reciente de Chiapas no se puede prescindir de una institución, la Iglesia Católica; su papel como actor en el devenir social de este Estado del sureste mexicano representa un aporte que trasciende el carácter espiritual de su misión prístina.

Los dos ensayos que componen este libro representan un avance en la comprensión de esta institución en momentos claves de la vida chiapaneca. El primero refiere el furor anticlerical de los movimientos en torno a la creación del futuro partido oficial nacional y la política callista, y el segundo gira alrededor del papel del obispo Samuel Ruiz García y las transformaciones pastorales en la Diócesis a su cargo.

ISBN 968-36-9844-1