

Monseñor Samuel Ruiz, Obispo emérito de San Cristóbal de las Casas (México) Chiapas, la globalización y la solidaridad

Juan José Tamayo*

Los padres de Samuel Ruiz, don Maclovio y doña Lupe, se conocieron en Estados Unidos, a donde llegaron, desde México, como espaldas mojadas. Volvieron a México en 1924 y se instalaron en Irapuato, donde nació Samuel, el primero de cinco hermanos. Estudió Teología y Sagrada Escritura en Roma y fue ordenado sacerdote en 1949. En 1960, con sólo 35 años, fue consagrado obispo de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas, donde ha ejercido el ministerio episcopal durante cuarenta años. Desde ahí ha contribuido al despertar de la conciencia indígena en esa región sometida a una fuerte marginación étnica.

Don Samuel Ruiz se sitúa en la mejor tradición de los obispos proféticos de América Latina, que se inició con Bartolomé de Las Casas, primer obispo de Chiapas, continúa en el siglo XX con Sergio Méndez Arceo (México), Helder Câmara (Brasil), Leónidas Proaño (Ecuador), Manuel Larraín (Chile), Óscar A. Romero (El Salvador)... y sigue viva hoy con Pedro Casaldáliga (Brasil), Evaristo Arns (Brasil) y otros. Ha sido protagonista privilegiado del cambio producido en la Iglesia Latinoamericana, de un cristianismo colonial a un cristianismo liberador. Fue mediador en el diálogo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional con el Gobierno mexicano. Actualmente es presidente del Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina. Estamos ante una de las personalidades mexicanas con mayor credibilidad moral, dada su opción por las minorías excluidas, especialmente los indígenas. Éstos tienen en él uno de sus mejores y más fieles defensores.

**Profesor de Teología. Universidad Carlos III. Madrid.*

Buenos días, don Samuel. Deseo expresarle mi agradecimiento por abrirme las puertas de esta casa grande de la Solidaridad, SICSAL (Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina), en México, y permitirme dialogar con usted, que ha sabido armonizar dos funciones difíciles de compaginar en la Iglesia: la de pastor y la de profeta, al servicio de las comunidades indígenas.

Permíteme que te diga que todos los cristianos, como seguidores de Cristo, ejercemos las tres funciones que asumimos por el bautismo: de sacerdote, profeta y rey.

*EL CONCILIO VATICANO II,
LAS SEMILLAS DEL VERBO EN LAS CULTURAS INDÍGENAS*

A los dos años de ser consagrado obispo, usted participó en el Concilio Vaticano II, celebrado en Roma de 1962 a 1965. ¿Qué significó aquel evento en su vida?

Las dos preocupaciones fundamentales del Concilio ecuménico fueron el diálogo con el ateísmo –teórico y práctico– y la unidad de la Iglesia. Unos días antes de la inauguración, Juan XXIII introdujo una tercera línea: los pobres. La Iglesia, dijo, es, y debe ser, Iglesia de todos, pero, para los países subdesarrollados, es Iglesia de los pobres. Sobre ello insistió el cardenal Lercaro en varias de sus intervenciones. Pero no fue esa la línea seguida a lo largo de las cuatro sesiones conciliares. La reflexión sobre la opción por los pobres no estaba todavía madura. En Europa entonces apenas había pobres. Y el enfoque del Vaticano II fue eminentemente europeo. Medellín sí centró su reflexión sobre la opción por los pobres, porque en América Latina sí había pobres.

Pero el Vaticano II supuso una gran iluminación para mí, sobre todo en las orientaciones sobre el ejercicio de la función episcopal y sobre la pastoral indígena.

La doctrina sobre la colegialidad episcopal ponía en marcha un proceso de descentralización de la Iglesia. Con la ayuda del canónigo Boulard algunos obispos mexicanos de diócesis pobres impulsamos una pastoral de conjunto que incidiera en el trabajo social entre los grupos más desfavorecidos. Muy pronto se dio un paso importante con la creación de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal que, en 1967, agrupaba a 25 diócesis y contaba con un equipo de asesores en distintos campos del trabajo socio-pastoral.

A su vez, el Vaticano II hizo una valoración positiva de las religiones y aportó importantes líneas teológicas y pastorales en torno a la encarnación del Evangelio en las culturas.

¿Podría explicitar, desde la perspectiva indígena, el tratamiento dado por el Concilio a la inculturación de la fe en otras culturas distintas de la occidental?

Bueno, antes conviene recordar que los misioneros que salieron de Europa, no sólo evangelizaron; también occidentalizaron. Y eso fue lo que sucedió en este continente: hubo la imposición de una cultura que venía de fuera y la occisión de la autóctona. No hubo una reflexión, no podía haberla –por la evolución teológica de la época– sobre la validez de las culturas.

Al llegar aquí, no podemos menos que preguntarnos: ¿Por qué tiene que hacerse ese proceso de exterminio de las culturas para dar paso al cristianismo? ¿Por qué Dios permitió la existencia de distintas culturas en el mundo? ¿Por qué Jesús, Hijo de Dios hecho hombre, vive dentro de una cultura, habla una lengua, si, a fin de cuentas, la evangelización consiste en el exterminio de las culturas para que haya una especie de monocultura?

Pues bien, desde un ámbito tradicional el concilio Vaticano II ya dio una respuesta a estos problemas. Dios ha querido y quiere siempre eficazmente la salvación de todos los seres humanos. Teniendo esto presente, Él no está en los grupos humanos, a lo largo de la historia, con los brazos cruzados. Mantiene una presencia salvífica en ellos. En un discurso relatado en *Hechos de los Apóstoles*, San Pablo dice que Dios ha permitido su presencia salvadora en los distintos grupos étnicos hasta llegar el momento en que hace una convocación para constituir un nuevo Pueblo de Dios, no como el antiguo pueblo judío, de una sola lengua y una sola cultura, sino un pueblo de pueblos. Esto queda patentizado cuando el día de Pentecostés Pedro habla a la gente de la diáspora reunida en Jerusalén y cada uno le entiende en su propia lengua.

En el concilio Vaticano II no sólo se reflexiona sobre los valores de las culturas y el necesario respeto a los mismos porque son el resultado de un esfuerzo humano de una vivencia específica. Hay también el reconocimiento, según los padres griegos y latinos, de la existencia de las semillas del Verbo en las culturas.

Aquí cabría citar algunos textos del Vaticano II con los que estoy muy familiarizado:

- “Descubran con alegría y respeto las semillas del Verbo escondidas en ellas (las culturas y tradiciones religiosas de los pueblos)” (*Ad Gentes*, n. 11).
- “El fin propio de esta actividad misionera es la evangelización y plantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en que todavía no está enraizada. De suerte que de la semilla de la

palabra de Dios crezcan iglesias autóctonas en todo el mundo suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez, las cuales, provistas convenientemente de su propia jerarquía unida al pueblo fiel y de medios conaturales al pleno desarrollo de la vida cristiana, aportan su cooperación al bien de toda la Iglesia" (*Ad Gentes*, n. 6).

Se trata, por tanto, no de qué manera la cultura occidental puede meter puntos a las culturas no occidentales, sino de qué manera se respeta lo que Dios ha hecho en las culturas, lo salvífico que hay en ellas, para que se produzca un encuentro de la experiencia cristiana encarnado en las culturas de esos pueblos. Y ése es el camino que el concilio marca para llegar al surgimiento de Iglesias *autóctonas*, no autónomas, donde el evangelio se encarne en las culturas, haya sus propios agentes de pastoral, sacerdotes, religiosos/as, seglares dedicados al trabajo pastoral, obispos de la propia comunidad, en este caso indígenas, etcétera.

¿Cómo se ha concretado el tema de los ministerios indígenas en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas?

Una de nuestras prioridades ha sido desarrollar los ministerios indígenas que constituyen un aporte insustituible y dan una gran vitalidad a la fe de nuestras comunidades. Contamos con más de 300 diáconos casados y cerca de 20.000 catequistas indígenas. El trabajo de estos agentes de pastoral responde a las características propias de una diócesis en su mayoría indígena.

MEDELLÍN, ASAMBLEA DE LA LIBERACIÓN

También participó activamente en la II Asamblea General del CELAM, celebrada en Medellín en 1968. ¿Qué supuso para usted y para el conjunto de la Iglesia latinoamericana?

Efectivamente asistí a la Asamblea de Medellín y fui uno de los ponentes junto con Marcos McGrath, arzobispo de Panamá, Eugenio Araujo Sales, arzobispo de Bahía (Brasil), Leónidas Proaño, obispo de Riobamba (Ecuador), Pablo Muñoz Vega, arzobispo de Quito (Ecuador), Eduardo Pironio, obispo auxiliar de La Plata, y Luis Henríquez, obispo auxiliar de Caracas. Previamente había asistido a una reunión preparatoria celebrada en Melgar (Colombia), donde me sentí sacudido por la intervención del antropólogo Gerardi Reichel-Dolmatoff, que me hizo caer en la cuenta de que la forma de evangelizar en América Latina llevaba a destruir las culturas y a dominar a nuestros pueblos.

A pesar de que no era miembro de la estructura del CELAM, me encargaron la conferencia sobre "Evangelización en América Latina", que redacté basándome en varios trabajos, sobre todo en un libro del teólogo pastoralista español Casiano Floristán. Uno de los párrafos de mi intervención era éste: "Debemos poner fin al mito repetido con frecuencia de que América Latina es un continente católico. Si la iglesia es una comunidad de fe, de esperanza, de amor, este concepto no se ha realizado en América Latina. Es superfluo aducir los incontables contratestimonios que constituyen en la Iglesia obstáculos insuperables para la evangelización. Los pobres no pueden ser evangelizados si nosotros somos propietarios de latifundios; los débiles y los oprimidos se alejan de Cristo si nosotros aparecemos como aliados de los poderosos; los analfabetos no podrán ser evangelizados si nuestras instituciones religiosas siguen buscando el paraíso de las grandes ciudades, y no los suburbios y las aldeas desheredadas".

La orientación de mi conferencia era diferente a la de monseñor Henríquez, obispo auxiliar de Caracas, que habló sobre la catequesis en América Latina. Tras mi intervención, pude comprobar la existencia de diferentes posturas en la Asamblea.

¿Cuál fue la aportación de Medellín?

La originalidad de Medellín consistió, primero, en tomar conciencia de la situación de dependencia y marginación en que vivía América Latina y de que la raíz o la causa de dicha situación estaba en el sistema injusto que marginaba; y, después, responder a esa situación desde una opción liberadora a favor de las mayorías oprimidas. Si la preocupación del concilio Vaticano II era cómo anunciar el evangelio en medio de una cultura no creyente, secularizada, como era la de Europa, la de Medellín era cómo anunciar el evangelio en un mundo de marginación. Y la opción por el mundo de la marginación provocó una oposición con los poderes dominantes.

Cuando éstos descubren que hay una opción religiosa a favor de los pobres y que el sistema socioeconómico vigente no es el único sistema, se sienten amenazados. En todo el continente latinoamericano todo aquél que opta por el mundo de la pobreza entra evidentemente en el conflicto. Por eso, América Latina tiene sus mártires y sus santos. Primero cayeron los seglares; después, otras personas, organismos y demás. También entre la jerarquía que asume esta opción hay mártires, que no son, como antes, mártires de la fe, sino mártires de la justicia. Hoy se muere por optar por los pobres. Y ésa es la opción de la Iglesia y la que tenemos que asumir todos los cristianos.

LUCHA CONTRA LA INJUSTICIA Y NUEVO TIPO DE SOCIEDAD

¿Cómo se produjo concretamente en Chiapas esta oposición?

Cuando hay un mundo de la pobreza y existe una Iglesia que opta por él, hay una denuncia, implícita o explícita, de la injusticia que se comete. Y a medida que los pobres descubren que no sólo tienen obligaciones, sino también derechos, el mundo de la opresión empieza a temblar terriblemente. Y eso porque hay una toma de conciencia del Tercer Mundo.

Entonces, los poderosos, por una parte, determinan ayudar con un goteo de la concentración económica a las capas pobres para disminuir la tensión, haciendo un cálculo fatalmente claro de que el paraguas del mercado no va a poder llegar a toda la base social. Llegados aquí, ya no se habla de marginados, sino de *excluidos*, que son todos aquellos que están destinados calculada y fríamente a la muerte, todos aquellos que no pueden subsistir en el mercado, por más que se abra el paraguas. Y quienes detentan el poder tienen distintos mecanismos de aplastamiento de la vida, llámese eutanasia, aborto u otras justificaciones, para evitar que haya aquí una superpoblación que torna más aguda la contradicción.

En ese sentido, en el Tercer Mundo puede surgir la propuesta de un nuevo tipo de sociedad, que no se basa ya en la concentración de poder sino en la *intercomunicación de los bienes*. Esto es lo que hace temblar al sistema: la conciencia de que el mundo de la pobreza no está destinado a la exclusión, sino que está llamando a la transformación del sistema. Ése es el punto crítico que estamos viviendo en el continente latinoamericano y, quizá, en otras partes del planeta, donde el Tercer Mundo se levanta y toma conciencia de que tiene que haber una alternativa distinta de ésta que se considera la última y definitiva forma de ser social, de que hay otra manera de construir la sociedad. Ésa es la encrucijada en la que nos encontramos.

Y el Tercer Mundo lo está haciendo. Por eso, tuvo vigencia y fuerza un movimiento pequeño de unas 15.000 personas, a lo más –según las contó el Ejército–, levantadas en Chiapas que hicieron –y siguen haciendo– una interpelación internacional. Se demuestra, así, que es posible la construcción política de una nueva sociedad por caminos de diálogo y no de violencia. Porque esta guerra no duró 15 años, como en El Salvador, ni 50 años, como en Guatemala, sino 11 días. Después, hubo un cese el fuego que no han quebrantado ni los zapatistas ni los que se levantaron en armas, mientras las otras fuerzas oficiales han intervenido numerosas veces violando esta decisión de cese el fuego.

Esta interpelación sacude y tiene repercusiones profundas, ya que no es sólo la corrección de las injusticias existentes en México y el cambio de un sistema político que ha agudizado esa situación, sino una interpelación a toda la estructura social. Por eso contamos con una amplia solidaridad internacional, si bien hubo unas 200 ó 300 personas que fueron expulsadas de nuestro país porque hacían una visita solidaria. La interpelación es, por tanto, captada también por el Primer Mundo.

Lo que significaría, don Samuel, que la opción por los pobres es el lugar de encuentro entre la evangelización liberadora llevada a cabo en América Latina y la movilización popular para la defensa de la identidad indígena y la consecución de mejores condiciones de vida.

En América Latina sucede históricamente que hay gentes no creyentes que por la represión y la injusticia galopantes se levantan, mas no porque tengan conciencia cristiana de la justicia, sino porque humanamente están sintiendo esa exigencia de solidaridad. Posiblemente algunos de ellos encontraron la fe y por ello tienen una motivación más fuerte. Como también hay gente que, evangelizada, tiene conciencia más clara del significado de las obligaciones y los derechos. Por eso, cuando hay un aplastamiento está más a flor de piel su reacción. Así se explican estas rebeliones pacíficas o, en esta ocasión, armadas u otras con otra dimensión o ideología.

Yo no diría que la evangelización desemboca necesariamente en ese camino, pero ha habido gente que ha tomado su opción o decisión de militancia transformadora de la sociedad con otras motivaciones que no son las cristianas. Pero para los cristianos hay una manera pacífica, como tiene que hacerse un trabajo en contra de la injusticia y por un cambio en la sociedad.

CHIAPAS, EXPLOSIÓN DE UNA SITUACIÓN NACIONAL

¿Cuál es, entonces, el significado de Chiapas?

El movimiento zapatista es simbólico. Si tú tomas de una colección antigua cualquier periódico de la República Mexicana del año 1993, detectarás que ése fue un año de gran ebullición. En 1993, año de elecciones, trece gobernadores de los diferentes Estados de la República no pudieron tomar posesión por el rechazo a la imposición política. Y en los Estados Norte, Centro y Sur hubo tomas de posesión de alcaldías con una protesta generalizada, a veces en forma pacífica, a veces en tono muy violento. Cuando, por tanto, el 1 de enero de 1994 surgen los zapatistas, es la *manifestación de la ebullición*

nacional. Y ello sucede en el territorio entonces más débil de toda la República mexicana, según las estadísticas, más que Guerrero y que Tabasco. El volcán no hace erupción donde la capa de la tierra es más alta o más densa, sino donde está más delgada. Chiapas es el lugar donde se produce la explosión, pero no es una explosión local, sino la explosión de todo un movimiento y de toda una situación nacional. Y lo sigue siendo. Aun cuando está focalizado en Chiapas, se trata de un movimiento nacional. Y el proceso de atención de las causas de justicia allí es un proceso que exige la democratización de todo el país. Por Chiapas pasa la historia.

TEOLOGÍA INDÍGENA

Este proceso exige una reflexión teológica. Y esa reflexión se llama "teología indígena". ¿Cómo valora esa teología, don Samuel?

Los cristianos debemos reflexionar sobre nuestra fe desde la propia situación en que vivimos. Toda reflexión teológica tiene que ver con la cultura. La teología no es, para nosotros, el primer momento sino el último de un proceso evolutivo. Voy a describirlo de forma más sencilla. Salgo a la puerta de este edificio y encuentro a un hombre prepotente que está dando patadas contra un niño pequeño y lo va a matar. ¿Qué tengo que hacer, Juanito? ¿Me pongo a pensar con qué tipo de teología le debo hablar a ese hombre para que sea eficaz mi palabra? Cuando yo termine de hacerle esa reflexión, ya lo mató. Antes de cualquier reflexión, tengo que hacer una opción: interponerme, decirle que está matando al niño, preguntarle qué sucedió. Lo que no puedo hacer es sentirme ajeno y decir "a mí ¿qué me importa que lo mate?". Como ser humano y como cristiano no puedo pasar de largo ante la persona malherida de la parábola del "Buen Samaritano" como el sacerdote y el levita, a quienes les importa más el templo que atender al hombre tirado en el camino por miedo a contaminarse con lo impuro. Para nosotros en el continente, la reflexión es un paso subsiguiente después de ver qué es lo que pasó. Lo primero es la opción.

La teología es resultado, no inicio, de nuestro trabajo. Lo que los obispos hicieron en el continente después del concilio Vaticano II no fue una opción teológica, sino una opción de compromiso, es decir, opción por los pobres. Y esto es anterior a toda reflexión. Una reflexión basada en el evangelio ha de ser de liberación, no de esclavitud, porque el evangelio es liberador. Ése es nuestro caminar.

El proceso de la teología indígena nace de una serie de factores históricos, culturales y religiosos, cuyo objetivo es, en

palabras del Vaticano II, asumir “en intercambio admirable todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia (*Salmo 2, 8*). Ellas –las iglesias jóvenes– reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de los pueblos todo lo que puede servir para expresar la gloria del Creador para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana” (*Ad Gentes*, n. 22).

¿Podría explicitar algunos de esos factores?

Uno es el compromiso catequético de los indígenas por educar en la fe a sus comunidades. Otro es la promoción de la propia cultura como base de evangelización inculturada. Un tercer factor es la necesidad de reflexionar sobre la experiencia de fe a partir de las tradiciones religiosas propias. El cuarto se refiere al deber que tenemos los obispos de promover y hacer crecer las iglesias particulares autóctonas.

¿Qué características tiene la reflexión teológica indígena?

Los indígenas cristianos reflexionaron su fe desde siempre. La teología indígena no es, por tanto, una moda. Si bien es ahora cuando tiene la posibilidad de ser reconocida en su identidad, no se manifiesta ahora. Tu habrás leído a Eleazar López y a otras personas metidas en el ámbito de la teología indígena. La reflexión de Eleazar es doblemente válida porque es un sacerdote indígena que vive dentro de la pastoral indígena.

Efectivamente, la reflexión de Eleazar López es una de las que más me ha influido para el reconocimiento de la validez y coherencia de la teología indígena.

He de agregar una consideración: llamamos a esta reflexión “teología india” en comparación con el fenómeno teológico occidental, pero propiamente es *sabiduría*, porque se mueve en otra órbita diferente desde el punto de vista del método y de los sujetos. Se trata de una reflexión *comunitaria* que recoge todo lo que tiene que ver con la cultura y la utopía indígenas. No existen síntesis y teólogos que representen dicha reflexión. Es la comunidad la que expresa su fe y reflexiona sobre ella. Las fuentes son, quizá, diferentes de las fuentes de nuestra teología occidental.

Y de la teología de la liberación, ¿qué puede decir en un momento que unos la dan por muerta y otros la consideran en crisis?

Pues te diré que no es que no nos importe, sino que, para nosotros, *es más importante la liberación que la teología*.

Quizá para un teólogo europeo lo más importante es identificar la corriente teológica que se sigue. En América Latina lo más importante es qué opción tenemos.

En Europa, el ecumenismo se da por la convergencia en las formulaciones dogmáticas: qué creencias tenemos en común y nos unen. Por ahí ha caminado el ecumenismo. En América Latina, sin que eso se desprecie, no es la vertiente fundamental. La convergencia ecuménica se da en la opción por los pobres. En ella coincidimos de manera extraordinaria católicos y evangélicos. Y a veces nos sentimos más confortables en el seno de comunidades evangélicas con esta opción que en nuestra misma Conferencia episcopal. Hay una comunicación de fe bastante fuerte, que no es discusión ni tampoco relativización de las creencias, sino respuesta a la pregunta fundamental: por qué me amaste o no me amaste a mi en el prójimo, y no por qué te equivocaste o seguiste tal o cual ideología o teología.

LOS EFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL EN EL MUNDO INDÍGENA

¿Cómo cree que está afectando el proceso de globalización neoliberal al mundo indígena?

Repercute muy negativamente de dos maneras: en una tendencia homogeneizante, que es generalizada, y en un incremento de la pobreza.

Empecemos por la tendencia homogeneizante.

Es curioso cómo la gente joven que reivindica con fuerza su independencia y su propia identidad, cuando crea un grupo de cantantes, sólo interpreta canciones norteamericanas. Esos jóvenes se sienten muy auténticos y autónomos, y, sin embargo, están siendo sometidos a un proceso de homogeneización en todo el mundo.

Pero ese proceso de homogeneización produce una reacción de identificación. No será la única ni la última causa, pero es una de las fuertes causas por la que a una tendencia homogeneizante se responde con la tendencia a afianzar la propia identidad.

Veámoslo en el caso de la conquista. Lo que se llamó descubrimiento –cuando no estábamos escondidos, aunque dicen que nos descubrieron– o encuentro –que no fue encuentro de culturas, y eso ya lo vio Bartolomé de Las Casas, por lo que se le considera el autor de la leyenda negra–, no fue un paseo, ni una posesión pacífica; fue una guerra de invasión. Estas tierras no eran tierras de nadie; tenían y tienen sus propios dueños. Y España pagará si no reconoce esta situación. Así de claro y de fuerte habló Las Casas.

El resultado ha sido que, tras quinientos años, resurge una toma de conciencia de los indígenas en todo el continente, quienes protestaron contra las celebraciones fastuosas que se querían hacer. Desde España se querían lanzar otra vez la Pinta, La Niña y la Santa María. Y los indígenas dijeron: "No, no, no... Esto no es una celebración festiva, porque eso fue el inicio de nuestro mayor sufrimiento, dominación y despojo". Y relativizaron esa celebración, al tiempo que emergió en el indígena la conciencia de ser sujeto de su propia historia.

La homogeneización del sistema produce la reactivación de esta situación concreta de los indígenas: no somos masa, no estamos para ser masificados en ese sistema. Tenemos nuestra individualidad, nuestra identidad. Queremos ser y continuar siendo lo que somos, pero no queremos estar separados de nuestro país; somos anteriores a él; somos la matriz de México. Queremos vivir insertados para contribuir, desde nuestra identidad, en la transformación de México y de todo el continente latinoamericano. Ésa es una de las consecuencias no previstas por el sistema globalizante: la reafirmación de las diferencias culturales.

Otras culturas, sin embargo, se adaptan más fácilmente a la cultura dominante.

Así es. En los Estados Unidos, por ejemplo, he visto gente de Checoslovaquia o Francia que, en la primera generación, ya perdieron su identidad cultural, porque aceptan la cultura del país donde viven.

Pero los hispanos y los indígenas, después de 500 años de aplastamiento, hablarán mal sus propias lenguas, que habrán salido maltrechas, pero las conservarán. Se dan fenómenos como éste: en Panamá los guaraníes volaron a Estados Unidos para contratar los servicios de un antropólogo lingüista que conocía su lengua y podía enseñársela. En Chiapas, antes de mi jubilación, me buscan cuatro personas y me dicen: "Señor obispo, queremos que, dondequiera esté, nos ayude a no perder nuestra identidad". "Y tú, ¿qué eres?", pregunté a una de esas personas, que colaboraba como catequista. "Soy soke", me contestó. "Entonces, tú hablas soke", le dije. "No, señor obispo, no hablo soke", fue su respuesta. "Pero lo hablaste de pequeña", insistí. "Tampoco -contestó-. Mis papás no me enseñaron soke, pero soy soke".

¿Y la segunda consecuencia?

Es la toma de conciencia de que hay una alternativa social a la actual situación de exclusión y de que el modelo neoliberal

ral no es el único sistema. Desde el mundo de la pobreza puede surgir una alternativa humanizadora, liberadora. No estará tan plenamente formulada, pero sí hay una dinámica opuesta a la del sistema de dominación vertical: la de la comunicación y del intercambio de las cosas. En todas partes de América Latina hay micro-experiencias que llevan a esta dinámica alternativa.

Es difícil que nosotros podamos imaginar lo que significa la palabra "comunitario" en un mundo como el occidental donde predomina lo individualista. En él se habla de comunidad, de conglomerados, de asociaciones y demás, pero se mantiene la misma dinámica vertical e individualista, no de participación y de compartir.

Te cuento dos experiencias que ilustran lo que quiero decir.

Estaba yo predicando en una aldea. A mi izquierda se encontraba una señora mestiza con un niño de unos nueve o diez meses, que todavía andaba gateando. En el otro había una mujer indígena con un niño de edad similar. El niño de la indígena estaba sentadito. El de la mestiza se fue gateando hasta el otro lado, dio una cachetada al niño indígena y regresó con su madre. La mamá recibe a su hijo como corrigiéndole, pero diciendo, en el fondo: "¡Bravo, mi astronauta, fuiste hasta aquellas latitudes espaciales y pudiste regresar!". El niño indígena, en cambio, se puso a llorar y su mamá lo levantó. Una señora que estaba al lado le ofreció una galleta. Éste la cogió y, antes de llevársela a la boca, fue en busca del niño que le pegó para dársela a probar antes de comerla él. Qué culturas tan diferentes, ¿verdad? De qué manera, antes de llegar al uso de razón, estos dos niños viven en dos culturas opuestas. Uno, en una cultura individualista y marginalizadora, odiando al otro porque es indio; antes de que tenga el raciocinio, agradece al otro niño indio. Éste, por el contrario, impotente, llora; pero le dan algo y en lugar de comérselo él solo, busca a alguien para hacerle partícipe de la comida.

Hubo un curso de alfabetización en lengua tojolabal. Se trataba de un método sobre todo para aprender a leer y escribir en tojolabal y castellano, y al mismo tiempo, enseñar a escribir y leer a otros. Fue un curso de una semana, intensivo y bien pensado. El último día viene un alumno de unos quince años para ver al maestro y se pone a llorar delante de él. "¿Por qué lloras?", le pregunta el maestro. "¡Ah, porque mañana te vas, hermano Carlos y ya no volverás a venir por aquí!", le contesta el muchacho. "No te preocupes -le dice el maestro- Yo voy a volver". Entonces se mete la mano en el bolsillo, encuentra un caramelo y se lo da. "Muchas gracias, hermano Carlos". Y lo guardó.

Estamos en una comunidad que se encuentra a dos días de distancia de algún lugar donde aquella gente pueda comprar

alguna cosa. Al día siguiente, cuando se celebra el examen, se levante el muchacho y dice: "El día de ayer vine a visitar al hermano Carlos y me dio un caramelo. Como ustedes no estaban no pude compartir este caramelo. Sacó el caramelo, hizo 15 o 16 pedacitos que repartió entre sus compañeros. ¿Qué hubiera hecho yo? Mirar a derecha e izquierda y comerme el caramelo. Pero él no puede hacer eso, lo distribuye entre los demás. Es el pensamiento comunitario inscrito en comunidades indígenas o campesinas.

Si se conectaran entre sí estas experiencias, irían multiplicando la dinámica opuesta al sistema que concentra el poder y estaríamos injertando en el disco duro del sistema un benéfico virus de transformación.

*EL TRATADO DE LIBRE COMERCIO
ENSANCHA EL MUNDO DE LA EXCLUSIÓN*

¿En los 40 años de su actividad pastoral liberadora en el mundo indígena ha podido notar que el proceso de globalización neoliberal ha sido cada vez más excluyente?

Evidentemente, hemos ido a peor. En todo México, al inicio de la crisis –hace seis o siete años– había unas 300 personas que poseían el 70% del ingreso nacional. Hace unos tres años, eran doscientos y pico de individuos. Ahora yo creo que difícilmente necesitamos una mano para contar los individuos que poseen el 70% del ingreso nacional.

Según estadísticas recientes, el índice de pobreza ha aumentado de una manera pavorosa. A partir de un año la pobreza en el país casi se ha duplicado, llegándose a índices de difícil supervivencia. Tal es el resultado de este sistema y la consecuencia más directa del Tratado de Libre Comercio entre los Estados Unidos, Canadá y México.

Hace unos pocos años pasé por el sur de Canadá y vi unas manzanas muy apetitosas. Las compré. Empecé a gustar una de ellas y un doctor que me acompañaba me dice: "Está usted disfrutando el último fruto de estos lugares". "Sí, ya sé que se terminó la cosecha", le contesté. "No, no es eso; esta manzana ya no se va a producir acá, según prescribe el tratado de Libre Comercio con México y Estados Unidos. Las plantaciones de estas manzanas se van a arrancar y vamos a tener que importar manzanas de California porque son más bonitas para la vista, aunque resulten de inferior calidad".

Muchas personas están vendiendo sus tierras y se marchan de aquí porque han dedicado toda su vida a superarse en la producción para que ahora venga otro producto inferior y se

vean obligadas a destruir sus plantaciones porque así lo ha decidido el mercado.

¿Cómo ha sido eso posible?

Verás. Acá ha sucedido una cosa trágica. Por varios años México había logrado empresas de conquista social. Bueno, quizá tengo que explicar las distintas formas de posesión de la tierra para entender esta situación. En México hay propiedad nacional, comunitaria o común, privada y egidal.

La propiedad nacional son terrenos que han sido expropiados o que nunca han tenido una propiedad privada. Están expropiados los terrenos que tienen yacimientos de oro, plata, petróleo y otras sustancias preciosas. Son recursos naturales del país. Quizás en Estados Unidos la situación es diferente, porque sé que algunas comunidades indígenas eran remuneradas porque tenían petróleo en su territorio y se convirtieron en comunidades de fuerza económica grande.

La propiedad común es el reconocimiento, desde el tiempo de la colonia, de ciertos terrenos que pertenecen a la comunidad y no pasaron por la posesión privada o por el despojo, sino que se les reconoció a ciertas comunidades. Éstas no tienen propiedad particular o individual. La tierra es común, y las autoridades, de acuerdo con todo el pueblo, van señalando año tras año qué terrenos se van a cultivar. Tienen así una forma circular que permite la recuperación de la tierra.

Propiedad particular es la que se compra, se vende o se hereda en una forma individual.

La propiedad egidal es el resultado de un esfuerzo de lucha que hubo en México porque la tierra sea de quien la trabaja. Hay personas que no tienen tierra. Entonces, de la expropiación de tierras no cultivadas, el Gobierno da una parte a un grupo de personas que las piden. Y se llama "egido". Para evitar que la tierra vuelva a posesión de grandes terratenientes había una condición: que la compra y venta de esas tierras es nula. Con el Tratado de Libre Comercio esa condición se derogó. Así, otras empresas pueden comprar la tierra que necesitan.

Hubo un lavado de cerebro diciendo a la gente: "Ahora sí eres dueño de tu tierra; puedes venderla". Con ello te conviertes en un colono que pueden utilizarte de aquí para allá.

¿Y qué sucedió con la firma del Tratado de Libre Comercio?

Dos cosas muy interesantes. Por una parte, de la noche a la mañana subió el impuesto de la tierra. Los campesinos no pudieron pagar ese impuesto ni con toda la cosecha del año. Simultáneamente apareció por aquí y por allá gente que

quería comprar tierras. En consecuencia, se derogó la vieja conquista social, hasta tal punto que los campesinos siguen luchando ahora por que se vuelva a recuperar la situación legal anterior que impedía la venta de los terrenos egidales. Quienes tenían esos terrenos podían poseerlos, explotarlos, heredarlos, pero no venderlos.

Al permitir la venta de esos terrenos a las grandes empresas, en Chiapas dos comunidades fueron expulsadas de sus tierras. Una comunidad ya había recibido documento de la Presidencia de la República de que era poseedor de los terrenos que trabajaba. La echaron con violencia porque habían vendido anticipadamente esas tierras para construir un corredor turístico en la zona.

LA LEY INDÍGENA

En agosto de 2001 seguí, en México, el debate sobre la Ley Indígena. ¿Qué valoración hace de ella, don Samuel?

Quizá tenga que informarte de los antecedentes de la ley porque parece que sólo tienes la información puntual.

De acuerdo, vayamos con los antecedentes.

Once días después de que el Ejército Zapatista se levantara en armas, comienza un diálogo de paz con los levantados en armas que implícitamente tiene la aceptación de todo el país, pues se trata de un problema nacional focalizado, como decíamos anteriormente, en Chiapas.

Como resultado hay una primera mesa que se llama "Acuerdos de San Andrés", donde se discute sobre usos, costumbres y leyes indígenas, llegándose a una formulación determinada. Se pasa, luego, a una segunda mesa, y el Gobierno obstaculiza la realización del acuerdo anterior porque anticipó que no iban a tener ni representantes ni asesores, y que podían oír pero no decir su palabra. Entonces, esa mesa fue inútil, pues aunque los zapatistas expusieron una síntesis de lo que era un consenso nacional de todos los partidos y una concepción alternativa de nuestra sociedad, los representantes del Gobierno no reaccionaron. De manera que no hubo posibilidad de discusión ni de acuerdo. Esta segunda mesa terminó antes de que hubiera consensos.

Entramos, entonces, en una fase de hibernación. Por una parte, comenzaron las hostilidades hacia los indígenas, que fueron encarcelados en distintas partes de la República simplemente por ser seguidores de los zapatistas. Les acumularon crímenes que no habían cometido. Por otra, se estancó el

diálogo. No se sabía si iba a haber una tercera mesa, cuando la segunda no estaba concluida. La propuesta de que se iban a enviar al Congreso de la Unión los resultados de la primera mesa para que se convirtieran en una ley y se modificara la constitución de la República Mexicana en las partes acordadas, no logró llevarse a cabo.

Pasaron unos meses, y, afortunadamente, la COCOPA, comisión representativa de los distintos partidos del Parlamento –senadores o diputados– propuso hacer una formulación para presentarla al Congreso. Consultaron a los zapatistas y éstos se mostraron favorables, pero indicaron que en la formulación no entraba todo lo acordado en la primera Mesa. Los representantes de los partidos parlamentarios pidieron a los zapatistas que hicieran ellos su propia formulación. Y éstos elaboraron un documento que recogía sus reivindicaciones. Se tenían, entonces, dos documentos, que era necesario unificar para poder presentar al Parlamento uno sólo. Los zapatistas pidieron a la COCOPA que juntara las dos propuestas en un documento. Vinieron a México los de la COCOPA a México a hablar con el Secretario de Gobernación, estando reunidos allí nosotros los que formábamos la TRIPARTITA (zapatistas, CONAI –Comisión Nacional de Intermediación– y la COCOPA).

Cuando la COCOPA trabajó el tema y presentó su propuesta, los zapatistas dijeron que había dos puntos que no estaban recogidos en el documento. Como previamente les habían dicho que o lo tomaban o lo dejaban, los zapatistas dieron por bueno el documento, aun cuando no se hubieran incorporado los dos puntos propuestos por ellos.

¿Y qué sucedió después?

Pues, verás. Cuando llegaron los de la COCOPA gozosos porque los zapatistas habían aprobado el documento, la Secretaría de Gobernación puso 272 objeciones a la formulación. Se redujeron a 20; luego, a 4, y ahí se anquilosó el diálogo.

Entre tanto, el Presidente de la República propuso otra formulación que los zapatistas aceptaron porque no habían tenido nunca un diálogo directo con la autoridad. Pero posteriormente la estudiaron y la refutaron punto por punto porque no recogía los acuerdos.

Cada partido (PAN, PRI, PRD) propuso su propia formulación. Se produjo una gran confusión y la ley quedó estancada.

¿La campaña electoral no facilitó las cosas?

Durante la campaña presidencial, el candidato Fox anunció que iría él personalmente a resolver esta situación, retiraría al

Ejército que estaba en siete comunidades y estorbaba la vida de esas comunidades, y se liberarían los presos. Cuando Fox, tras ganar las elecciones, tomaba posesión de la Presidencia de la República, el Ejército estaba saliendo de las comunidades ocupadas. Salió de tres. El gesto fue considerado por los zapatistas como un indicio incoativo de buena voluntad. Se empezó a liberar también a algunos presos.

LA MARCHA ZAPATISTA

Llegamos así a la marcha zapatista hacia México.

Efectivamente. Los zapatistas, entonces, prometieron una cosa que desquició al país: salir de Chiapas y venir a México para defender la ley de la COCOPA, con la que estaban de acuerdo.

Eso suscitó una gran sorpresa. Pero, afortunadamente, Gobernación dijo que tendrían la seguridad. Ello abrió las fronteras y mucha gente de Europa vino específicamente para acompañarlos. Lo que permitió que hubiera una protección internacional para la Marcha Zapatista.

Hubo una manifestación extraordinaria de distintos pareceres y distintas personas, de gente de autoridad e incluso de algunas autoridades episcopales que dijeron cosas maravillosas en torno a la situación de los zapatistas.

Pero, poco a poco, los zapatistas dijeron: "No es nuestra marcha; es la marcha de los indígenas".

Por otra parte, aglutinó una gran cantidad de fuerzas sociales, también de los propios indígenas, de suerte que se fueron acallando las reticencias y fueron aceptados en el Congreso. Para sorpresa de muchos, no para nosotros, que seguíamos de cerca la situación, el subcomandante Marcos no estuvo en el Congreso. Fue una mujer la encargada de dirigirse al Parlamento y dijo que el subcomandante no tenía la función de hablar por ellos y que a él le corresponde la tarea de garantizar la seguridad al retorno.

Con esa posición se derrumbaron muchos prejuicios. El PRI y el PAN se vieron ante esta situación concreta. El PRI no había tenido la oportunidad histórica de responder a la herida de haber sido despojado y desplazado de setenta años de dominación. El PAN también tiene reticencias porque el Presidente Fox no fue elegido dentro del partido para ser candidato del PAN, sino que se autopresentó adelantándose al proceso interno. Cuando el partido quiso reaccionar para elegir su propio candidato, Fox tenía ya tanta popularidad que tuvieron que aceptar, aunque a regañadientes, que él fuera el candidato a la presidencia de México.

Ahora bien, ni el PRI, juntando todos los otros partidos, puede tener mayoría en el Congreso, como la tenía antes, ni tampoco el PAN. PRI y PAN unidos sí tienen la mayoría. Y eso fue lo que hicieron. A través de dos individuos mafiosos, Diego Zevallos, del PAN, y Bantlet, del PRI, articularon no la aprobación de la ley COCOPA, sino la aprobación de una ley contraria a los puntos fundamentales de COCOPA. Se modificaron indebidamente los Acuerdos de San Andrés, que daban base a la ley COCOPA.

Cuando eso sucedió, se produjo un rechazo de todos los indígenas, de la mayoría del país e inclusive de varios Estados de la República. Hubo un número minoritario de parlamentarios que no llegó al número de los 16 necesarios para poder rechazar la ley y orientarla por otros cauces.

¿Cuál es la situación actual?

En este momento se sigue un camino leguleyo por parte de algunos que dicen: "Nos guste o no, ya hubo un proceso de aprobación, y esto es legal; hubo un proceso de consulta que, nos guste o no, no alcanzó la mayoría. Por tanto aquí tenemos una ley que debe promulgarse".

Pero mucha gente se pregunta de qué ley estamos hablando: de una ley que nace muerta, que no contribuyó en nada para la paz, que no fue consultada a los indígenas, como exige la Organización Internacional de los Trabajadores (OIT) –aceptada por México– en el artículo 169 y que está rechazada por los propios destinatarios. Aquí hubo una falta de consulta y una ilegalidad. Por ese camino se habla ahora de que se está recurriendo a la OIT. Ésta es la situación.

¿Podrá reconsiderarse la ley, don Samuel?

Uno de los puntos fundamentales es el reconocimiento de las comunidades indígenas en su calidad de etnias. Y no son reconocidas en esa formulación. Se reconocen como comunidades indígenas, pero no etnias. Y hay numerosas etnias que están distribuidas en distintas entidades federativas. De manera que se somete a la decisión de cada Estado el que se forme o no una entidad federativa de su propia identidad cultural. Entonces, está frenada esa situación.

La explotación de los recursos naturales está también frenada por impedimentos legales. Y no se trata del oro, de la plata o del petróleo, sino del bosque, del río, de las tierras, etcétera. Hay frenos legales que hacen que la situación de los indígenas sea actualmente peor que como estaba antes.

LA SOLIDARIDAD EN EUROPA

Usted viaja con frecuencia a Europa y, muy especialmente, a España. ¿Cómo valora la temperatura de la solidaridad allí, sobre todo entre los grupos con quienes usted se relaciona?

España tiene una alta fuerza de solidaridad. Y lo decimos por el contacto con los grupos "Óscar A. Romero", que son numerosos en todo el Estado Español. En toda Europa existen grupos que mantienen una solidaridad con Chiapas en circunstancias concretas. Y esto no sólo se manifiesta en el apoyo e interés por los acontecimientos. Hay gente que se ha desplazado específicamente para participar en algunos eventos o para estar cerca de las comunidades, pulsar, desde la cercanía, la posibilidad o el hecho de la violación de los derechos humanos, denunciarla y tratar de evitarla.

Se ha pagado un precio por ello: la expulsión de numerosas personas de España y de otros países fuera de México, porque no cumplieron con la condición, según las autoridades mexicanas, de lo que es un "observador": un "observador" tiene que ser ciego y mudo. Si mira y habla de lo que vio, está interviniendo en la política interior del país. Numerosos españoles fueron echados de México porque se atrevieron a comentar lo que vieron como observadores. Hacían, a veces, un reporte escrito, pero las intervenciones que tuvieron en la prensa nacional fueron interpretadas maléficamente como injerencia en la política del país.

Eso yo creo que ha cambiado actualmente. Con la nueva orientación en el Gobierno se han eliminado algunas cláusulas que resultaban contradictorias con la libertad de todos los seres humanos.

Don Samuel, ¿quiere añadir algo más a este testimonio de primera mano?

Una cosita, no más. Quiero quitar a Chiapas, porque no lo tiene, ese halo de "reserva específica" de una entidad federativa de México al sur del país como si no tuviera que ver nada con el resto del mundo. Numerosas cosas que se tratan y discuten allí afectan a otros países.

Por ejemplo: ¿Qué significa hablar de autonomía en Canadá, en el ámbito de los que hablan francés e inglés? ¿Cómo puede constituirse una unidad en ese país? ¿Qué significa autonomía en España en la zona vasca o en otras zonas donde hay distintas realidades culturales? ¿Qué significa en Bélgica, en Irlanda, la autonomía? Están en juego muchas

cosas. Por eso, la situación de Chiapas tiene importantes repercusiones en otros países.

Muchas gracias, don Samuel. Ha sido para mí un placer y un privilegio el poder compartir con usted estas dos horas largas de conversación serena y sosegada. Cuente con nuestra solidaridad.