

IGOR LUIS ANDREO

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E CULTURA POLÍTICA
MAIA *CHIAPANECA*:
O CONGRESSO INDÍGENA DE 1974 E AS RAÍZES DO EXÉRCITO ZAPATISTA DE
LIBERTAÇÃO NACIONAL

ASSIS

2010

IGOR LUIS ANDREO

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E CULTURA POLÍTICA
MAIA *CHIAPANECA*:
O CONGRESSO INDÍGENA DE 1974 E AS RAÍZES DO EXÉRCITO ZAPATISTA DE
LIBERTAÇÃO NACIONAL

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Dr. Carlos Alberto Sampaio Barbosa

ASSIS

2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

A559t Andreo, Igor Luis.

Teologia da Libertação e Cultura Política Maia Chiapaneca: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional / Igor Luis Andreo. – Assis, 2010.
192 f.: il.

Orientador: Carlos Alberto Sampaio Barbosa.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus de Assis, Faculdade de Ciências e Letras, 2010.

Inclui bibliografia.

1. Historiografia – Índios do México – Religião – Teses. 2. Indígenas de Chiapas – Teologia da Libertação – Teses. 3. Maias – Exército Zapatista de Libertação Nacional – Teses. I. Barbosa, Carlos Alberto Sampaio. II. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus de Assis. Faculdade de Ciências e Letras. III. Título.

CDU 930.2(72=082)

IGOR LUIS ANDREO

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E CULTURA POLÍTICA
MAIA *CHIAPANECA*:
O CONGRESSO INDÍGENA DE 1974 E AS RAÍZES DO EXÉRCITO ZAPATISTA DE
LIBERTAÇÃO NACIONAL

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista como requisito à obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

COMISSÃO EXAMINADORA

Dr. Carlos Alberto Sampaio Barbosa
Universidade Estadual Paulista – Assis

Dr. José Luis Bendicho Beired
Universidade Estadual Paulista – Assis

Dr. Fernando Torres-Londoño
Pontifícia Universidade Católica – São Paulo

Assis, ____ de _____ de 20 ____.

Dedico a todas as almas
que de alguma forma
alimentam o sonho de
um mundo onde caibam
todos os mundos

AGRADECIMENTOS

É impraticável contemplar neste pequeno espaço todas as pessoas que em virtude da convivência cotidiana ou esporádica, duradoura ou efêmera, contribuíram, direta ou indiretamente, para a construção que aqui se apresenta. Igualmente parece-me impossível encontrar palavras que expressem adequadamente a intensidade de meus sentimentos de gratidão. Desta forma, procurarei ser simples e objetivo, dedicando estas singelas linhas apenas à indicação de algumas dentre estas pessoas, às quais espero que de alguma forma representem um todo maior.

Começemos por onde um bom materialista começaria, pela infra-estrutura. Agradeço ao suporte financeiro fundamental do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Pelo inestimável acesso a fontes fundamentais, agradeço a estudante universitária mexicana Cristina Barrita Flores; ao *Centro de Reflexión Teológica* (CRT), representado pela atenciosa figura do Padre Raúl Cervera; e ao voluntarioso trabalho desenvolvido por todos os envolvidos com o Acervo Zapatista *Xojobil* (Guarulhos – SP).

Passemos à esfera familiar, cujo suporte será simbolizado por duas pessoas: Maria Denise Turetta Andreo (mamãe), que sempre esteve do meu lado das trincheiras contra quem quer que tenha tentado obstruir meus caminhos, mesmo que nem sempre (ou quase nunca) entendesse minhas escolhas ou estivesse de acordo com elas; e Nayara Andreo, cuja existência me deu um senso de responsabilidade que vivificou minhas crenças de que devemos tomar os rumos que entendemos como mais corretos, ainda que nem sempre estes sejam os mais óbvios, comuns ou fáceis.

Continuando no mesmo escopo, escrevo agora sobre a nova família que, paulatinamente, contribuo para a construção. Esta será representada por Sara Vicelli de Carvalho, a quem deveria homenagear com uma declaração de amor, mas a combinação de pouco espaço e de minha inaptidão para o assunto impedem a realização de tal feito. Apenas me recolho a afirmar que sua presença me completa de uma maneira incomensurável e indescritível, e que eu não seria capaz de suportar muito do que passei sem seu apoio emocional e as muitas outras formas de contribuição que me proporciona e comumente nem desconfia. *Te quiero mi amor*.

No campo acadêmico, iniciarei pelo lado mais lúdico (mas não menos importante), agradecendo a todos os colegas com quem convivi durante minha estada em Assis. É

impressionante como em pouquíssimo tempo foi possível estabelecer ligações tão fortes com pessoas que até então nunca haviam estado comigo. Para simbolizá-las deixo aqui registrado o nome de meu mais novo amigo, Fábio Silva Souza.

Outra pessoa que passou de uma relação estritamente acadêmica para uma de amizade, foi minha ex (e eterna) orientadora durante a graduação e especialização, Edméia Aparecida Ribeiro, que aqui representará minha gratidão a todos os excelentes professores que tive durante minha longa passagem pelo Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina. À Doutora Edméia A. Ribeiro devo, além de orientações acadêmicas, conselhos e indicações de bons rumos, às origens de uma autoconfiança que me permitiu ousar a trilhar estes caminhos abertos.

Agradeço às tempestades de erudição historiográfica a que tive o prazer de poder me submeter sempre que compareci às dependências da Universidade de São Paulo para presenciar as reuniões do grupo de estudos temáticos “Cultura e Política nas Américas”, coordenado pela sapientíssima professora Doutora Maria Ligia Coelho Prado.

Sou muito grato também à leitura e contribuições trazidas pelos Doutores Fernando Torres-Londoño (PUC-SP) e José Luis Bendicho Beired (UNESP-Assis) durante meu exame de Qualificação. Espero ter correspondido à altura neste texto final às críticas e sugestões recebidas.

Por fim, chego a meu atual orientador, o Doutor Carlos Alberto Sampaio Barbosa (Beto), que simbolizará minha gratidão aos professores do campus de Assis da Universidade Estadual Paulista com quem convivi, dentro ou fora da sala de aula, e que tanto contribuíram para meu crescimento enquanto historiador e ser humano. Devo agradecimentos ao “Beto”, principalmente, pela paciência para comigo, pela liberdade para a realização do trabalho, pela simpatia e acessibilidade, pelos momentos leves e descontraídos dentro e fora dos “muros” universitários e, sobretudo, pelo grande conhecimento e paixão contagiante acerca da história e historiografia mexicana. Aponto também sua capacidade para atrair pessoas agradáveis e interessantes ao seu redor: sua esposa Daisy e todos seus orientandos (e até ex-orientandos) com os quais entrei em contato.

A todos aqui citados implícita ou explicitamente, meu muitíssimo obrigado.

“Hoje você vê a flor. Agradeça
a semente de ontem”

Haruo Ohara

ANDREO, Igor Luis. **TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E CULTURA POLÍTICA MAIA CHIAPANECA: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional**. 2010. 201 f. Dissertação (em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Assis – SP.

RESUMO

Nosso objetivo central é o de investigar as raízes do processo de revalorização étnica e conscientização política ocorrido com comunidades indígenas do estado mexicano de *Chiapas*, desta forma visando focar a parte menos pesquisada da equação que possibilitou o processo de insurgência neozapatista, tal qual verificado a partir de 1994, uma vez que as referências que levantamos concentram as explicações para o surgimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) em análises referentes ao grupo de militantes de origem urbana que se estabeleceu em *Chiapas* no início da década de 1980. Partimos da hipótese de que o Congresso Indígena ocorrido em 1974 representou um ponto de ruptura, um marco inicial no que se refere aos posicionamentos étnicos e políticos das comunidades participantes, que pertenciam a quatro etnias de ascendência maia: *Tzeltal*, *Tojolabal*, *Tzotzil* e *Chol*. Buscamos demonstrar que esse Congresso foi preparado e organizado sob forte influência da diocese localizada na cidade de *San Cristóbal de las Casas*, que desde 1960 era regida por Dom Samuel Ruiz García, cujas orientações sócio-teológicas adotadas a partir do ano de 1968 – segundo nossas análises e conclusões – foram em grande parte responsáveis pelo desencadeamento desse processo de politização e valorização étnica, que culminou no Congresso de 1974 e possibilitou que as futuras relações entre as comunidades indígenas e o grupo de origem urbana se tornassem frutíferas e norteassem os rumos posteriormente tomados. Além disso, defendemos que, partindo do Congresso Indígena, é possível perceber indícios de um incipiente processo de estruturação de uma cultura política partilhada pelas etnias participantes. Sendo assim, o objetivo principal de nossa pesquisa consistiu em apresentar o Congresso Indígena de 1974 e a Teologia da Libertação – em suas características peculiares referentes ao período e ao território alcançado pela diocese do bispo Samuel Ruiz García – como fatores essenciais para a formação do EZLN da forma como ele mostrou-se para o mundo a partir de 1994.

Palavras-chave: Congresso Indígena de *Chiapas*; Teologia da Libertação; Cultura Política; EZLN.

ANDREO, Igor Luis. **TELOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y CULTURA POLÍTICA MAYA CHIAPANECA: el Congreso Indígena de 1974 y las raíces del Ejército Zapatista de Liberación Nacional**. 2010. 201 f. Disertación (en Historia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Assis – SP.

RESUMEN

Nuestro objetivo central es lo de investigar las raíces del proceso de revaloración étnica y concienciación política ocurrido con comunidades indígenas del departamento mexicano de Chiapas, de este modo buscando centrarnos en la parte menos investigada de la ecuación que posibilitó el proceso de insurgencia neozapatista, tal cual verificado a partir de 1994, una vez que las referencias que levantamos concentran las explicaciones para el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en análisis referentes al grupo de militantes de origen urbana que se estableció en Chiapas en el inicio de la década de 1980. Arrancamos de la hipótesis de que el Congreso Indígena ocurrido en 1974 representó un momento de ruptura, un punto inicial en lo que se refiere a las disposiciones étnicas y políticas de las comunidades participantes, que pertenecían a cuatro etnias de ascendencia maya: *Tzeltal*, *Tojolabal*, *Tzotzil* e *Chol*. Buscamos demostrar que ese Congreso fue preparado y organizado bajo fuerte influencia de la diócesis localizada en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, que desde 1960 era regida por Don Samuel Ruiz García, cuyas orientaciones socio-teológicas adoptadas a partir del año de 1968 – según nuestras análisis e conclusiones – fueron en gran parte responsables por el desencadenamiento de ese proceso de politización y valoración étnica, que culminó en el Congreso de 1974 y posibilitó que las futuras relaciones entre las comunidades indígenas y el grupo de origen urbana se tornasen fructíferas y orientasen los caminos posteriormente seguidos. Además, defendemos que, a partir del Congreso Indígena, es posible percibir los indicios de un incipiente proceso de estructuración de una cultura política compartida por las etnias participantes. Siendo así, el objetivo principal de nuestra pesquisa consistió en presentar el Congreso Indígena de 1974 y la Teología de la Liberación – en sus características peculiares referentes al período y al territorio alcanzado por la diócesis del bispo Samuel Ruiz García – como factores esenciales para la formación del EZLN de la forma como él se mostró para el mundo a partir de 1994.

Palabras-claves: Congreso Indígena de Chiapas; Teología de la Liberación; Cultura Política; EZLN

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 01 – Estados Mexicanos.....	11
Mapa 02 – Regiões de <i>Chiapas</i>	11
Mapa 03 – Região <i>Centro</i>	12
Mapa 04 – Região <i>Los Altos</i>	12
Mapa 05 – Região <i>Fronteriza</i>	13
Mapa 06 – Região <i>Frailesca</i>	13
Mapa 07 – Região <i>Norte</i>	14
Mapa 08 – Região <i>Selva (Lacandona)</i>	14
Mapa 09 – Região <i>Sierra</i>	15
Mapa 10 – Região <i>Soconusco</i>	15
Mapa 11 – Região <i>Istmo-Costa</i>	15
Mapa 12 – Áreas de Concentração das etnias indígenas <i>Chiapanecas</i>	16
Mapa 13 – Área abarcada pela diocese de <i>San Cristóbal de las Casas</i> após 1965.....	16
Mapa 14 – Municípios com presença neozapatistas em 1996.....	16

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	17
2	SAMUEL RUIZ GARCÍA ANTE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E OS INDÍGENAS DE <i>CHIAPAS</i>	43
2.1	Religião e Política.....	43
2.2	Ambiente e Alicerces da formação de Samuel Ruiz García.....	45
2.3	Dom Samuel Ruiz ante a Realidade Indígena.....	49
2.4.1	O Efervescente Período de Gestação do Cristianismo da Libertação.....	51
2.4.2	Período de Gênese.....	59
2.4.3	Período de Crescimento.....	61
2.4.4	Modernidade e Marxismo para a Teologia da Libertação.....	64
2.5	Apropriações <i>Chiapanecas</i> do Concílio Vaticano II, da Incipiente Teologia Indígena e da Conferência de <i>Medellín</i>	67
3	DESCOBRIR A HISTÓRIA SALVÍFICA DE CADA CULTURA OU AURORA DA TEOLOGIA INDÍGENA <i>CHIAPANECA</i>	78
3.1	O Primeiro Conselho Indígena	78
3.2	O Êxodo dos <i>Tzeltals</i>	88
3.3	Dom Samuel Ruiz e o Problema Indígena como Encruzilhada do Problema de Toda Sociedade.....	92
3.4	Os Cristãos e a Justiça na América Latina.....	101
4	O PRIMEIRO CONGRESSO INDÍGENA DE <i>CHIAPAS</i>	111
4.1	O Tiro que Saiu pela Culatra: O Surgimento da Idéia do Congresso Indígena.....	111
4.2	Os Promotores e os Preparativos para o Congresso de 1974	114

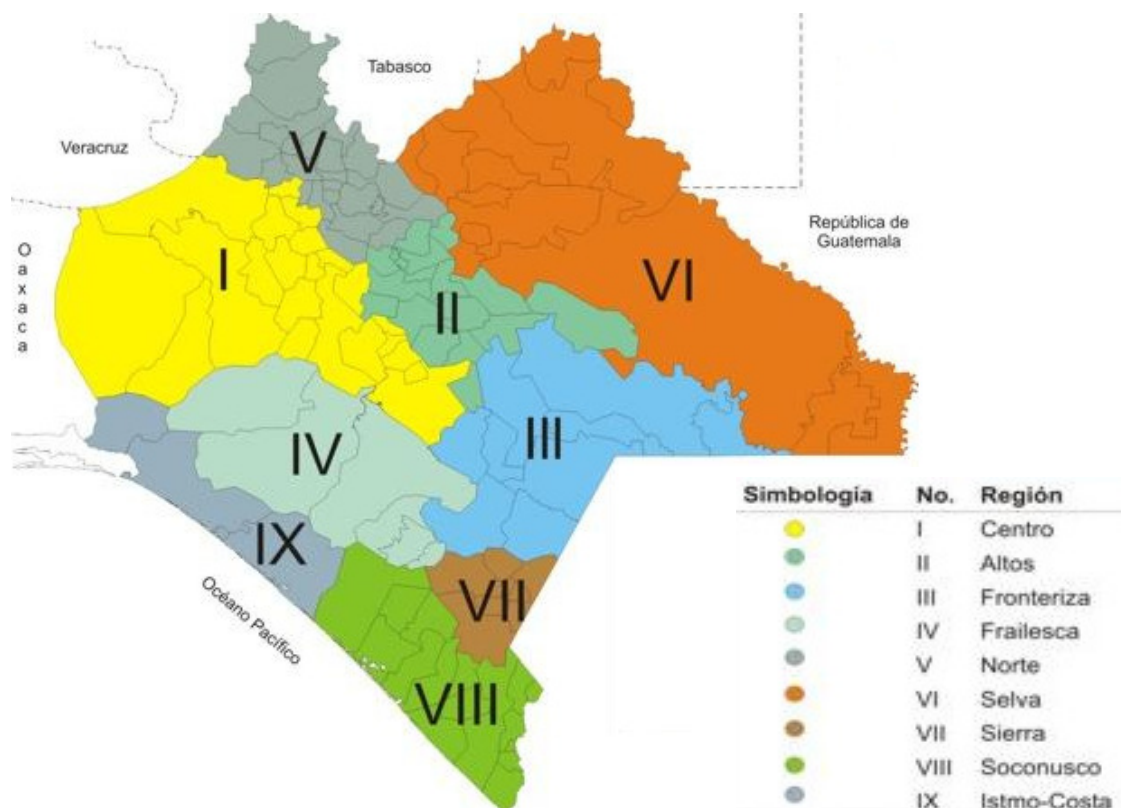
4.3	O Evento de Outubro.....	118
4.4	Identidade Étnica e Cidadania.....	124
4.5	A Segunda Fase do Congresso Indígena de <i>Chiapas</i>	129
4.6	À Sombra do Congresso de 1974	132
4.7	Conscientização Política.....	138
5	OS MAIAS DE <i>CHIAPAS</i> E O EZLN.....	144
5.1	Os Indígenas Mexicanos do Século XX.....	144
5.2	Os Maias <i>Chiapanecos</i> do Século XX.....	154
5.3	O Congresso Indígena de 1974 e o EZLN	163
5.4	Direitos de Autonomia e Cidadania: os Acordos de <i>San Andrés</i>	168
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS – INDÍCIOS DE UMA CULTURA POLÍTICA	177
	FONTES.....	184
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	185

Mapa 01- ESTADOS MEXICANOS



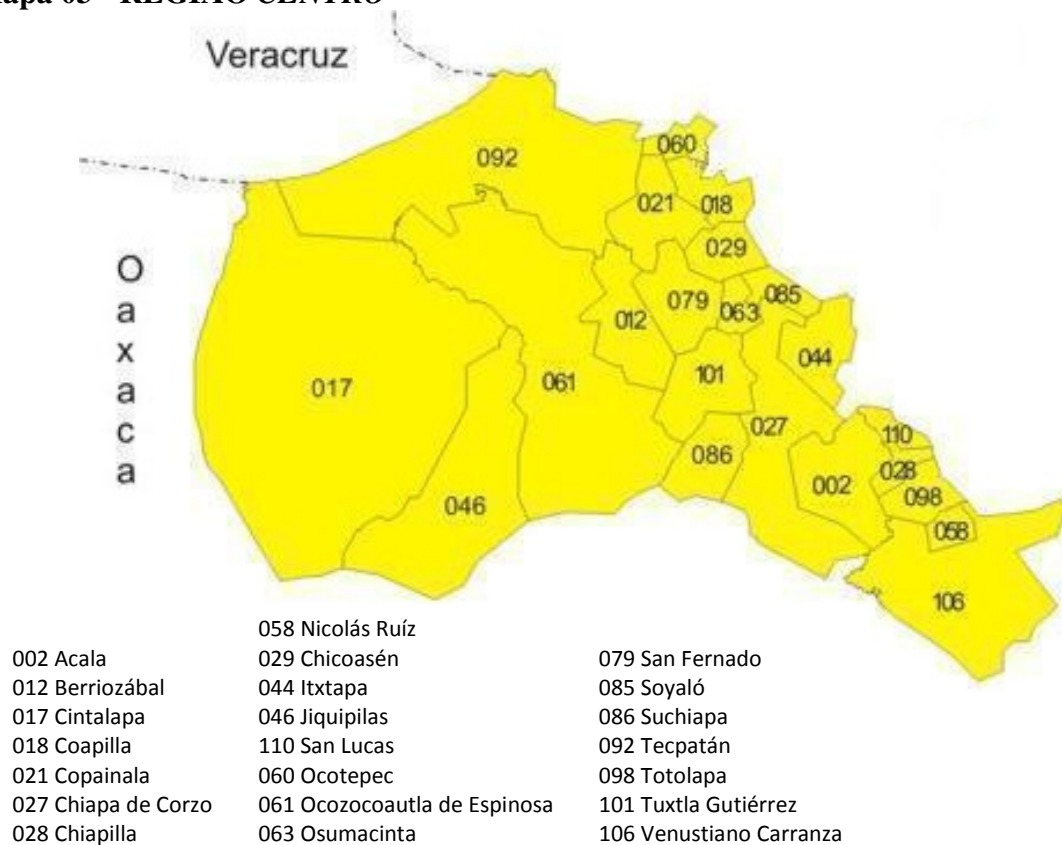
Fonte: <http://www.portaldeldesarrollo.org/estados.php>

Mapa 02- REGIÕES DE *CHIAPAS*



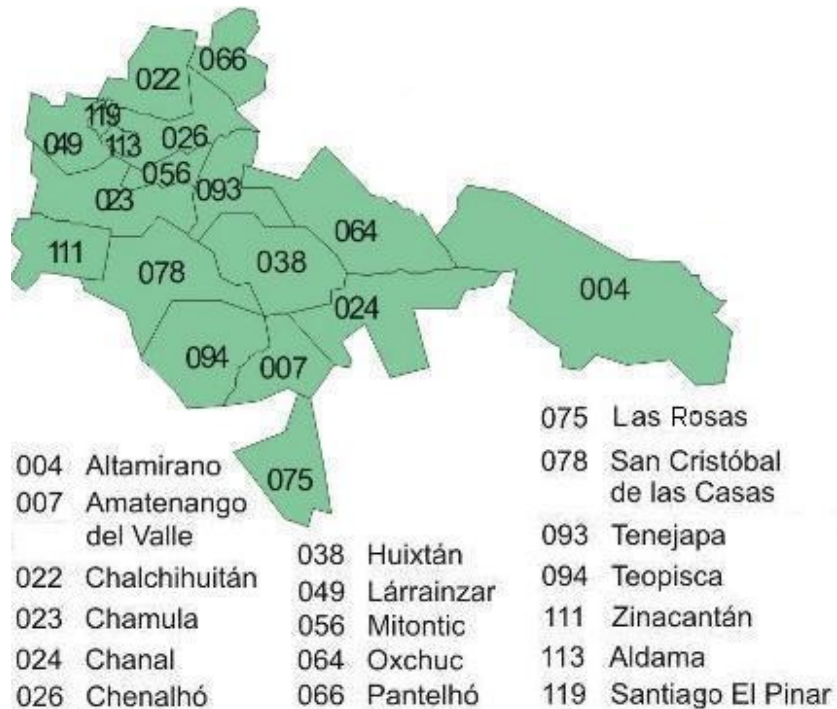
Fonte: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regi.htm>

Mapa 03 - REGIÃO CENTRO



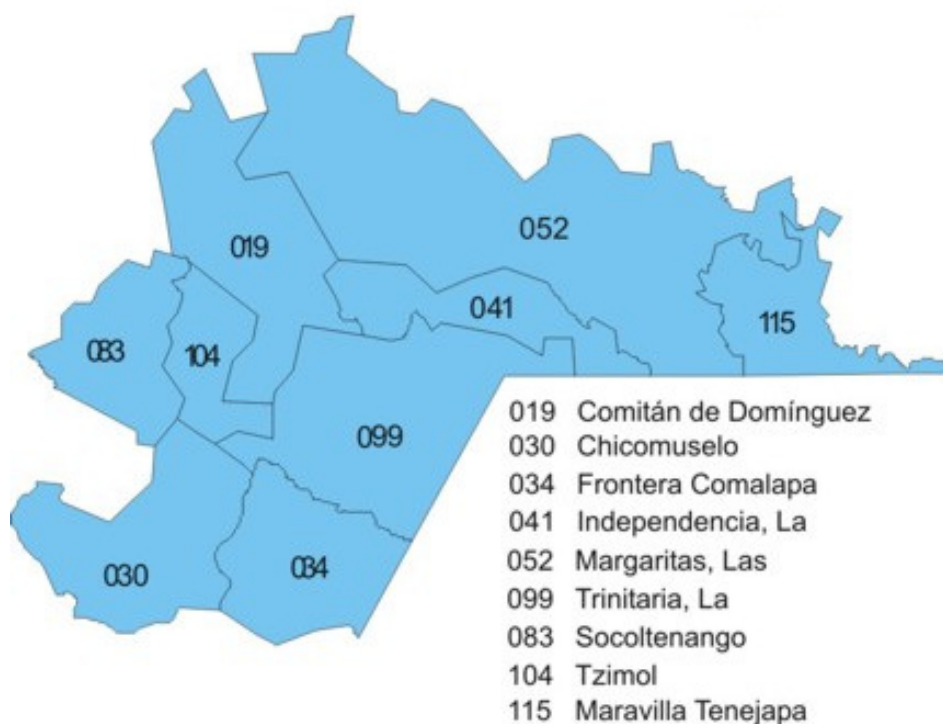
Fonte: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regiones.html>

Mapa 04 - REGIÃO LOS ALTOS



Fonte: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regiones.html>

Mapa 05 - REGIÃO *FRONTERIZA*



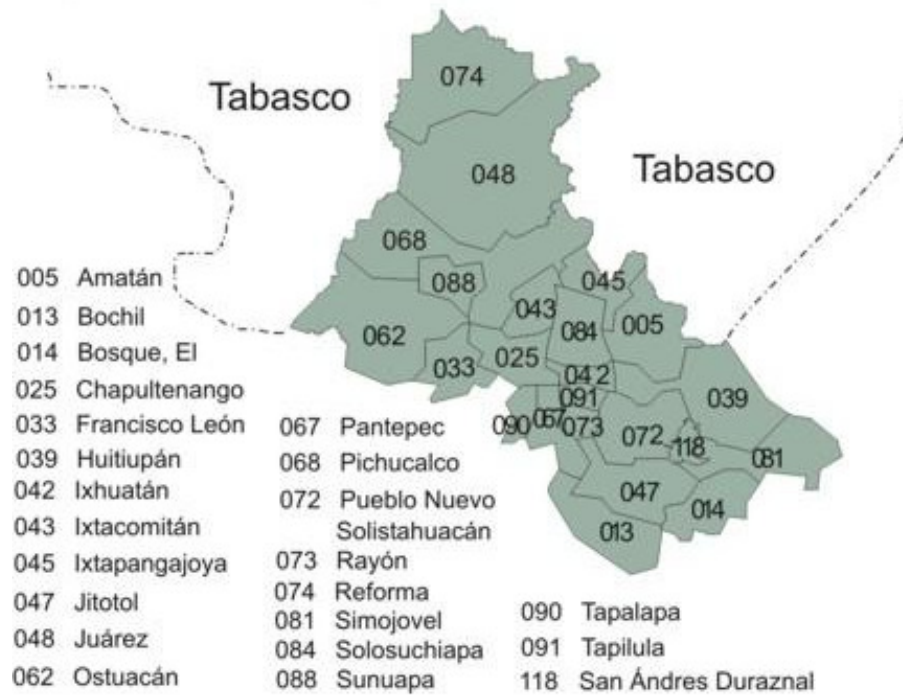
Fonte: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regiones.html>

Mapa 06 - REGIÃO *FRAILESCA*



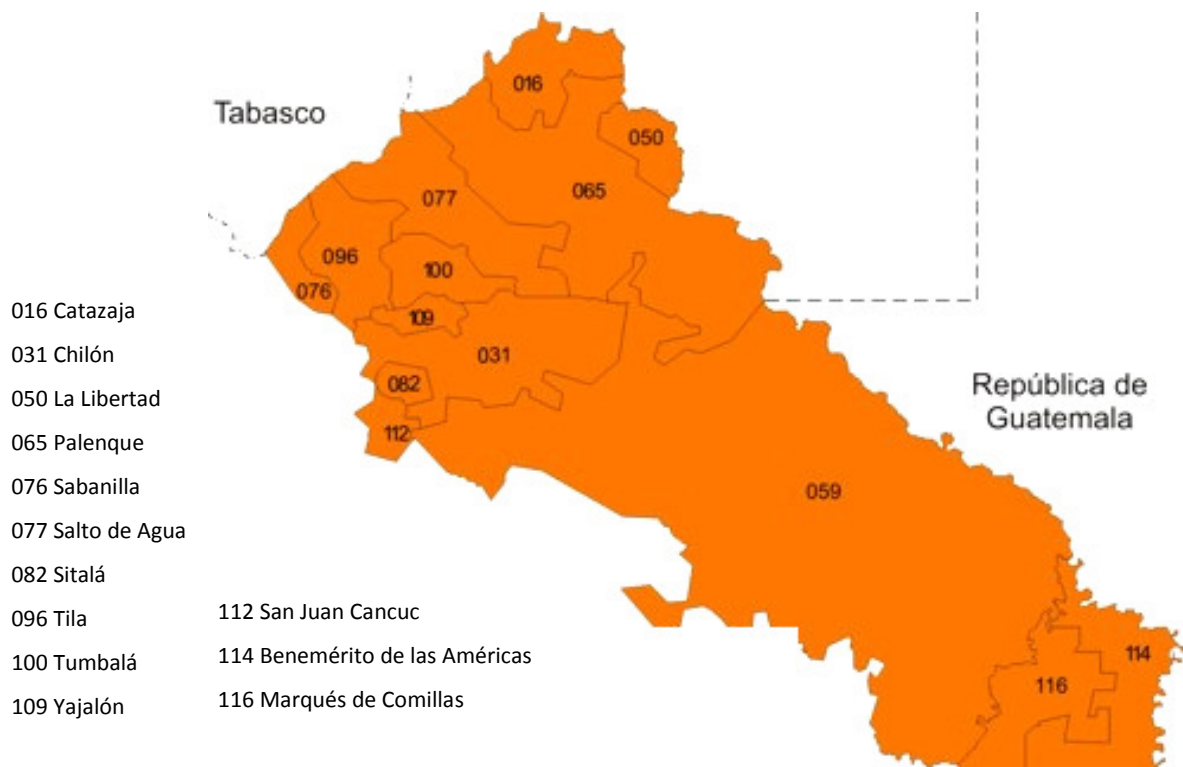
Fonte: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regiones.html>

Mapa 07 - REGIÃO NORTE



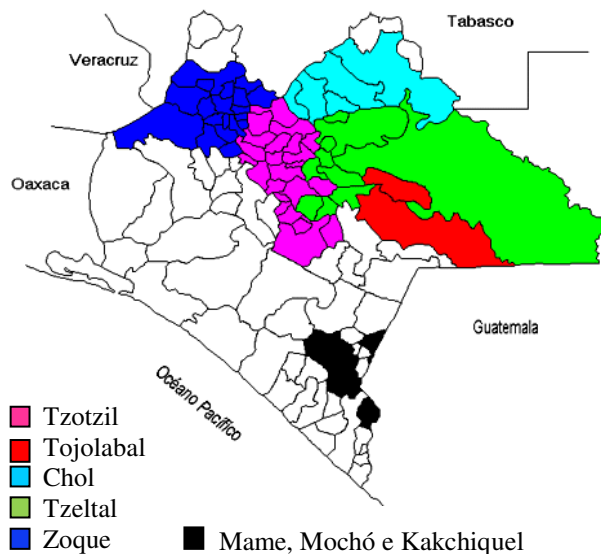
Fonte: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regiones.html>

Mapa 08 - REGIÃO SELVA (LACANDONA)



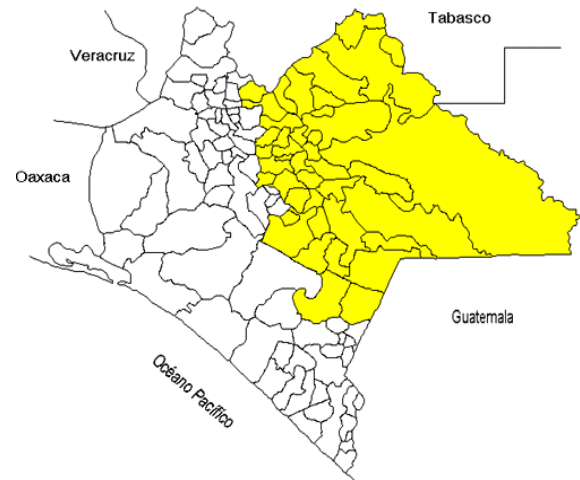
Fonte: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regiones.html>

Mapa 12 - ÁREAS DE CONCENTRAÇÃO DAS ETNIAS INDÍGENAS CHIAPANECAS



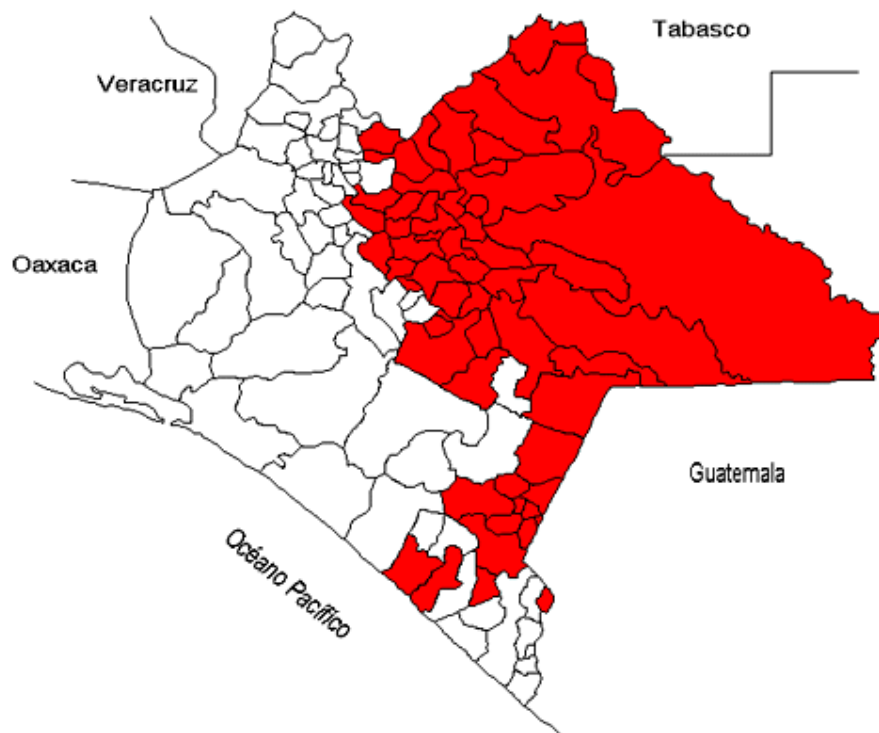
Fonte: <http://www.ciepac.org/mapas/sociales.php>

Mapa 13 - ÁREA ABARCADA PELA DIOCESE DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS APÓS 1965



Fonte: <http://www.ciepac.org/mapas/politicos.php>

Mapa 14 - MUNICÍPIOS COM PRESENÇA NEOZAPATISTA EM 1996



Fonte: <http://www.ciepac.org/mapas/sociales.php>

1 INTRODUÇÃO

...Aquí viene el árbol, el árbol
nutrido por muertos desnudos,
muertos azotados y heridos,
muertos de rostros imposibles,
empalados sobre una lanza,
desmenuzados en la hoguera,
decapitados por el hacha,
descuartizados a caballo,
crucificados en la iglesia.

Aquí viene el árbol, el árbol
cuyas raíces están vivas,
sacó salitre del martirio,
sus raíces comieron sangre
y extrajo lágrimas del suelo:
las elevó por sus ramajes,
las repartió en su arquitectura...

...Éste es el árbol de los libres.
El árbol tierra, el árbol nube,
el árbol pan, el árbol flecha,
el árbol puño, el árbol fuego.
Lo ahoga el agua tormentosa
de nuestra época nocturna,
pero su mástil balancea
el rueda de su poderío...

Pablo Neruda

Segundo o Subcomandante Insurgente Marcos,¹ em entrevista concedida a Yvon Le Bot,² a origem do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) remonta à chegada ao estado mexicano de *Chiapas* (conferir mapa 01), no princípio da década de 1970, de um grupo urbano, marcado por um ideário marxista-leninista.³

A maior parte das múltiplas e dissonantes interpretações sobre as origens do EZLN coincidem em afirmar que este grupo urbano consistia em uma célula das *Fuerzas de*

¹ Detentor do comando militar e principal porta-voz do EZLN, supostamente submetido à autoridade das comunidades indígenas através do *Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del EZLN* (CCRI – CG).

² GENNARI, Emilio. **Chiapas**: as comunidades zapatistas reescrevem a história. Rio de Janeiro: Achiamé, 2002. p. 21-38.

³ As questões aqui apresentadas acerca do grupo de origem urbana baseiam-se majoritariamente em: FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. **A guerra é o espetáculo**: origens e transformações da estratégia do EZLN. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Campinas, SP, 2003 e GILLY, Adolfo. **Chiapas** - la razón ardiente. México: Era, 1997.

Liberación Nacional (FLN). Fundada em 1969, a FLN era um grupo político militar partidário às características da Revolução Cubana e marcado por sua forma rígida de recrutamento, pela não utilização de táticas de assalto e seqüestro e por sua discrição e paciência. Contudo, a FLN chegou a participar do *Ejército Insurgente Mexicano* (EMI), formado por líderes do movimento que sofreu o massacre da Praça das Três Culturas, localizada na região de *Tlatelolco* (denominação de uma etnia e cidade pré-colombiana que foi absorvida pela capital Asteca *Tenochtitlán*) na Cidade do México, Distrito Federal (conferir mapa 01).⁴

A FLN interpretava o México como uma nação dominada pelo império estadunidense, o que demandava que a transição revolucionária ao socialismo passasse pela libertação nacional, que seria alcançada a partir da formação de uma guerrilha em moldes similares à teoria do foco de inspiração guevarista.

Essa primeira tentativa de instalação em *Chiapas* na década de 1970 acabou fracassada em decorrência de um ataque do exército mexicano, resultando na morte de todos os membros da célula *chiapaneca*, que não foram capazes de se manter ocultos ou escapar ao ataque militar por não haver estabelecido relações com as comunidades indígenas.

Entretanto, a FLN sobreviveu ao duro golpe recebido em *Chiapas* e voltou a crescer no final da década de 1970, época em que Marcos, futuro subcomandante, aderiu ao movimento. Nesse período, o Estado mexicano havia adotado uma política de boas relações com os regimes e movimentos de esquerda latino-americanos, sobretudo com Cuba, ao mesmo tempo em que buscava cooptar ou reprimia violentamente os ativistas do próprio país. Isto levou a FLN a um isolamento frente aos movimentos revolucionários de outros países. Esse isolamento resultou na construção de elaborações teóricas e políticas distantes das guerrilhas tradicionais, voltadas para a situação nacional e flexíveis o suficiente para abrir possibilidades para diversos níveis de relacionamento e cooperação com outros agentes.

A partir da década de 1980, a FLN adotou a estratégia maoísta de “guerra popular prolongada” e, em novembro de 1983, enviou um novo grupo à região da *Selva Lacandona* (conferir mapa 02), em *Chiapas* – denominado EZLN e já com a participação de Marcos – desta vez dispostos a não cometer os mesmos erros do passado, tendo incorporado indígenas a seus quadros e visando preparar-se para uma guerra revolucionária vindoura, formando um exército e não um grupo guerrilheiro. Acreditava-se que a estratégia maoísta empregada

⁴ No dia 02 de outubro de 1968 a repressão policial e militar a uma manifestação encabeçada pelo movimento estudantil deixou um saldo de dezenas de mortos. Para mais detalhes sobre o “Massacre de *Tlatelolco*” sugere-se conferir: PONIATOWSKA, Elena. **La noche de Tlatelolco** – Testimonios de historia oral. México: Era, 1971.

resultaria em uma polarização entre o Estado e a população, o que levaria a uma guerra civil, cabendo à célula *chiapaneca* “acumular forças em silêncio”, ou seja, esperar e priorizar o estabelecimento de relações políticas com as comunidades indígenas da região, mas sem abandonar seu rígido núcleo militar, assim se preparando para quando a guerra viesse.

Desta forma, na primeira metade da década de 1980 esse grupo foi habitar a *Selva Lacandona*, visando esclarecer as comunidades indígenas *chiapanecas* de sua situação, organizando-as contra a exploração a que estavam sujeitas. No entanto, paulatinamente, o grupo urbano foi se percebendo diante de uma realidade para a qual não possuía respostas. Eles se viram frente a frente com movimentos indígenas organizados que, entretanto, não visavam os mesmos fins do grupo urbano.

Essa situação gerou conflitos entre membros do EZLN encabeçados por Marcos e a direção central da FLN, culminando na autonomização da célula *chiapaneca*. Assim sendo, fortuitamente e em virtude de uma série de acontecimentos,⁵ o EZLN passou por um processo de adequação à realidade material e cultural indígena *chiapaneca*, tornando-se, supostamente, um exército a serviço das comunidades indígenas que, inclusive, teriam assumindo a sua direção.⁶

As explicações para as origens do EZLN enfatizam o papel central desempenhado pelo grupo de origem urbana. Nosso objetivo, pelo contrário, é investigar a outra parte da equação que possibilitou a insurgência de 1994, ou seja, as raízes do processo de politização das comunidades indígenas de *Chiapas* que, na década de 1980, entraram em contato com os militantes oriundos da FLN.

Ainda segundo o Subcomandante Marcos, se o EZLN não tivesse se proposto a aprender com as comunidades indígenas ele: “[...] nunca teria conseguido dar origem ao Exército Zapatista nascido no dia 1º de janeiro de 1994 [...]”.⁷

Em uma entrevista concedida à revista italiana *Limes*, o Subcomandante Marcos afirmou:

[...] Toda comunidade, todo vilarejo, vivia fechado em si mesmo sem nenhuma relação com os vizinhos [...] A chegada do zapatismo criou a primeira ruptura [...] isto levou a desenvolver uma resistência regional,

⁵ Fogem aos objetivos desta Dissertação trilhar os caminhos percorridos pelo EZLN a partir de 1983, quando se iniciaram os contatos entre o grupo de origem urbana – uma célula da FLN – e as comunidades indígenas de *Chiapas*. Acerca de tal temática existem diversos estudos, dentre os quais se sugere conferir: FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Op. cit.

⁶ GENNARI, Emilio. Op. cit. p. 51.

⁷ Ibid. p. 38.

antes unindo vários vilarejos, e, em seguida, etnias diferentes. Isto ocorreu nos 10 anos que antecederam o levante de 1º de janeiro de 94.⁸

Nesta pesquisa, partimos da hipótese de que esta primeira ruptura para a qual o Subcomandante Marcos aponta como marco o ano de 1983, já havia ocorrido em 1974, no “*Primer Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas*”, em decorrência da percepção de interesses comuns entre comunidades das quatro etnias (todas de ascendência maia) que participaram do congresso: *Tzeltal*, *Chol*, *Tojolabal* e *Tzotzil* (conferir mapa 12), mesmas etnias que entraram em contato com o grupo urbano e se tornaram a base do EZLN. Esta hipótese foi elaborada a partir de indícios rastreados durante a leitura bibliográfica, cujo impulso inicial nos possibilitou aspirar à pretensão de demonstrar através de nosso constructo historiográfico⁹ que foi, sobretudo, em virtude dos processos de conscientização política e étnica – fortalecidos com o Congresso de 1974 e desencadeadas pela Teologia da Libertação nos moldes representados pelo bispo Samuel Ruiz García – que se tornaram possíveis e frutíferas as relações entre o grupo urbano que se instalou na *Selva Lacandona* na década de 1980 e as comunidades indígenas.

Para pensar esta temática, um ferramental teórico-conceitual advindo das fronteiras historiográficas entre o político e o cultural será de extrema importância e, como afirma Rodrigo Patto Sá Motta:

Os conceitos são quase sempre polissêmicos, sobretudo nas ciências humanas e sociais, portanto é normal admitir a existência de mais de um significado aceitável para a mesma expressão. Entretanto, há concepções mais consistentes e precisas, enquanto existem usos inadequados e/ou confusos.¹⁰

Desta forma, comecemos com uma explicitação de nosso entendimento acerca do conceito de Identidade Cultural, que desempenhará um papel destacado em nossas análises. Em *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Stuart Hall¹¹ aponta o início de um processo que esta levando ao enfraquecimento das identidades nacionais. Nesta obra, o autor

⁸ GENNARI, Emilio. Op. cit. p. 67.

⁹ Entendemos o produto da historiografia, de acordo com Michel de Certeau, como uma construção ligada às limitações impostas pelo lugar social de produção; pelo fazer, ou seja, pelas regras (métodos) do ofício historiográfico acadêmico – que também são limitadas ou determinadas pelo lugar de produção; e pela (re)construção resultante do processo de escrita. Conferir CERTEAU, Michel de. As produções do lugar. In: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 2ª ed. p. 31-115.

¹⁰ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). *Culturas Políticas na História*: novos estudos. Belo Horizonte: Argumentum, 2009 b. p. 14.

¹¹ HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997.

apresenta três concepções de identidades: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.

A primeira concepção, o sujeito do Iluminismo, é aquela onde o homem era visto como um indivíduo centrado, unificado, racional, que ganhava sua identidade ao nascer e esta permanecia a mesma ao longo de sua vida. No entanto:

[...] à medida em que as sociedades modernas se tornavam mais complexas, elas adquiriam uma forma mais coletiva e social. As teorias clássicas liberais de governo [...] foram obrigadas a dar conta das estruturas do Estado-nação e das grandes massas que fazem uma democracia moderna.¹²

Neste contexto, surgiu a concepção do sujeito sociológico, que afirmava que o indivíduo não era auto-suficiente, mas sim formado através da relação com outras pessoas, o que lhe garantia sua cultura,¹³ de acordo com o universo habitado por ele.

Sendo assim, a identidade era entendida como resultante da interação entre o eu, que permanecia sendo o indivíduo soberano do sujeito Iluminista, e a sociedade: “[...] A identidade, então, costura [...] o sujeito à estrutura.”¹⁴

Segundo Stuart Hall, este tipo de identidade está mudando, o sujeito está tornando-se fragmentado, ou seja, composto por várias identidades, algumas vezes contraditórias, e não por uma única identidade. Este é o sujeito pós-moderno, definido historicamente e não biologicamente, assumindo identidades diferentes em momentos diferentes.

No mundo moderno, a cultura nacional é a principal fornecedora de identidade cultural. A cultura nacional apresenta-se e é entendida como algo natural. Entretanto ela não o é, uma vez que é formada no interior da representação.

A nação é algo que produz sentidos, um sistema de representação cultural:

[...] A lealdade e identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas [...] de forma subordinada [...] ¹⁵

Desta maneira, uma cultura nacional cria padrões de alfabetização nacionais, estabelece uma única língua como meio dominante de comunicação, cria uma cultura homogênea e mantém instituições culturais nacionais, como um sistema de educação nacional, que não respeitam as particularidades étnicas e regionais.

¹² HALL, Stuart. Op. cit. p. 32.

¹³ Valores, sentidos e símbolos.

¹⁴ HALL, Stuart. Op. cit. p.12.

¹⁵ Ibid. cit. p. 54.

Uma cultura nacional é um discurso que visa criar identidade: “[...] a identidade nacional é uma ‘comunidade imaginada’ [...] as diferenças entre as nações residem nas formas diferentes pelas quais elas são imaginadas.”¹⁶

Não importa o quão diferentes, etnicamente ou regionalmente, possam ser os seus membros, a nação busca unificá-los sob uma identidade nacional. A cultura nacional é uma estrutura de poder cultural.

A maioria das nações modernas, inclusive o México, foram unificadas através de um longo processo de conquista violenta, ou seja, pela tentativa de supressão forçada da diferença cultural. Estas origens violentas devem ser esquecidas para que se forje uma identidade nacional.¹⁷ Entretanto, as nações são compostas por diferentes classes sociais e diferentes grupos étnicos e/ ou de gênero.

No mundo ocidental contemporâneo, frente ao descrédito científico da noção de inferioridade biológica, persevera outra forma de racismo, aquela que apresenta a nação como uma comunidade cultural unificada, isto é, homogênea em sua branquitude. Hall deixa claro que a cultura nacional é um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade, através do exercício de diversas formas de poder cultural, o que faz com que a identidade nacional se sobreponha a outras formas, mais particulares, de identificação cultural.

Por outro lado, o autor afirma que existem evidências de uma perda de força das identidades nacionais, principalmente a partir da década de 1970, em relação a identificações culturais com maiores e menores espaços de abrangência do que o Estado-Nação. Para Stuart Hall a identidade nacional não deixou de existir, contudo identidades regionais, comunitárias ou globais têm se tornado mais importantes. Frente ao racismo e exclusão a que estão submetidas, algumas comunidades adotam identidades mais defensivas, utilizando como estratégia, por exemplo, a re-identificação com culturas de origem. O efeito pode ser o da Tradição, onde a comunidade busca recuperar uma pureza anterior que foi perdida ou o da Tradução, ou seja, a comunidade cria uma identidade que, entretanto, se entende como sujeita ao plano da história, desta maneira não visando tornar-se algo puro, unitário, o que acreditamos ser o caso do processo que se iniciou em *Chiapas* em virtude do trabalho desenvolvido a partir da “Teologia Encarnada”, cujo conteúdo será apresentado, sobretudo, nos dois primeiros capítulos que compõem esta Dissertação.

¹⁶ HALL, Stuart. Op. cit. p. 55.

¹⁷ No capítulo IV serão tratados de forma mais aprofundada aspectos referentes às peculiaridades do processo de forjamento da identidade nacional mexicana.

Com esse ressurgimento da etnia, ocorre uma crescente separação entre o pertencimento à nação e à conformidade cultural. A etnia passou a ser uma das categorias em torno das quais comunidades flexíveis são formadas e indivíduos afirmam sua identidade, demandando que o Estado reconheça necessidades sociais diferenciadas, admitindo direitos grupais.

Todavia, segundo Peter Burke,¹⁸ deve-se, além de evitar a visão simplificada de uma cultura nacional homogênea, sem diferenças e conflitos, evitar também a visão simplificada de uma cultura nacional essencialmente fragmentada. O que vai ao encontro das reflexões apresentadas por Stuart Hall em *A Questão Multicultural*,¹⁹ onde afirma que qualquer identidade cultural é constituída fundamentalmente a partir da relação com aquilo que a ela falta, com o “outro”, relação esta que ocorre por meio de uma zona de valores, sentidos, símbolos, costumes e tradições compartilhados.

Esse entendimento do conceito de Identidade Cultural nos possibilitará pensar uma Identidade Cultural Étnica compartilhada por comunidades maias de *Chiapas*, sem a que as excluamos do pertencimento à Identidade Nacional Mexicana.

Concomitantemente, pensar o político será essencial para alcançarmos nossos objetivos. René Rémond defende que a história “[...] carrega o rastro das transformações da sociedade e reflete as grandes oscilações do movimento das idéias”²⁰ e o retorno da história política ao primeiro plano da historiografia francesa, a partir da década de 1970, é “[...] fruto de um aprofundamento da reflexão sobre o objeto do conhecimento histórico [...]”²¹ Contudo, deve-se estar claro que o “retorno do político” é um fenômeno teórico que diz respeito ao contexto da historiografia francesa e suas áreas de maior influência – como, em certa medida, é o caso do Brasil.

Esse retorno da história política deve-se a duas frentes. A primeira é a da história enquanto seqüência de acontecimentos, que contribuiu com fatores como: a experiência das guerras, cujo desencadeamento não pode ser explicado somente pela economia; a pressão cada vez mais perceptível das relações internacionais na vida interna dos Estados; as crises da economia liberal, que obrigaram o Estado a intervir; o desenvolvimento das políticas públicas,

¹⁸ BURKE, Peter. Unidade e variedade na história cultural. In: **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 267.

¹⁹ HALL, Stuart. A Questão Multicultural. In: **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 51-100.

²⁰ RÉMOND, René. Uma história presente. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 b. 2ª ed. p. 13.

²¹ Ibid. p. 22.

que demonstrou a capacidade das decisões políticas de mudar o curso da economia, obedecendo apenas a considerações ideológicas; e a ampliação do domínio da ação política com o aumento das atribuições do Estado, o que fez com que a política passasse a gerir vários aspectos da realidade de uma sociedade.

A segunda frente derivou-se do contato da história com outras disciplinas, sendo que a antropologia e lingüística, entre outras, são de grande importância para as análises no campo da história:

[...] a história política [...] aprendeu que, se o político tem características próprias que tornam inoperante toda análise reducionista, ele também tem relações com outros domínios: liga-se por mil vínculos, por toda espécie de laços, a todos os outros aspectos da vida coletiva. O político não constitui um setor separado: é uma modalidade da prática social.²²

Em *Do Político*, René Rémond²³ afirma que o campo que corresponde ao político possui um núcleo ligado ao Estado e a sua sociedade global, contudo irradia-se em todas as direções, mantendo margens e comunicações com a maioria dos outros domínios da história. Sendo que o político é o lugar de gestão da sociedade global, ele dirige, em parte, as outras atividades, é o ponto para onde conflui a maioria delas. Isto não quer dizer que o historiador do político reivindique a hegemonia do mesmo, uma vez que o político não escapa a determinações externas, sofre pressões, etc., entretanto sem se reduzir a uma consequência de parâmetros que lhe são estranhos: “[...] Estudar a história do político é estar convencido de que o político existe por si mesmo, professar que ele tem uma consistência própria e uma autonomia suficiente para ser uma realidade distinta.”²⁴

No entanto, o retorno da história política que René Rémond localiza a partir da década de 1970, consiste, sobretudo, em uma defesa frente a posturas que desqualificavam o político. Rémond visa, em última instância, demonstrar que o estudo do político pode adequar-se às exigências teórico-metodológicas predominantes na historiografia francesa durante o que se convencionou denominar como segunda geração da *École des Annales*, ou seja, que o político não é redutível às determinações econômico-estruturais, permite trabalhar com séries, é passível de ser quantificado e possibilita estudos de longa duração.

Sendo assim, as ferramentas conceituais que se pretende empregar nesta pesquisa se relacionam mais diretamente com a história política tal qual entendida por Serge Bernstein e

²² RÉMOND, René. Op. cit. 2003 b. p. 35-36.

²³ RÉMOND, René. Do político In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 a. 2ª ed. p. 444.

²⁴ Ibid. p. 445.

Jean-François Sirinelli que, apesar de herdeiros do retorno do político encabeçado por Rémond, enquadram-se num mote de enriquecimento da história política pelo cultural, sobretudo em razão da apropriação de conceitos antropológicos.

Segundo Jean-François Sirinelli, é inviável para qualquer ramo da historiografia contemporânea desligar-se da história social e, por esta razão, a história política só conseguiu renovar-se porque se inseriu em um amplo movimento de retorno das ciências humanas e sociais ao indivíduo atuante.

Desta forma, Sirinelli afirma que, a partir da década de 1970, a história cultural – à qual Peter Burke prefere a denominação de história antropológica com intuito de “pagar a dívida” para com a influência da antropologia ²⁵ – possibilitou uma renovação na historiografia francesa. Entretanto, em cada um dos períodos cronológicos da história essa renovação se deu em tempos distintos, tendo como pioneira a história moderna. O período da história contemporânea, até os anos 1980, foi pouco atingido pela história cultural, contudo “[...] é na história contemporânea que têm actualmente lugar alguns dos êxitos importantes da história cultural. E especialmente no enriquecimento da história política pelo cultural [...]” ²⁶ Nessa renovação, Sirinelli reserva um papel de destaque para o conceito de culturas políticas, ou seja, uma história política enriquecida pelos êxitos recentes da história cultural.

Para Serge Berstein, o estudo dos fenômenos referentes às culturas políticas possibilitou a obtenção de melhores respostas do que as obtidas por qualquer outra proposta até então empregada, uma vez que a cultura política é: “[...] um fenômeno de múltiplos parâmetros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se à complexidade dos comportamentos humanos.” ²⁷

Segundo Rodrigo Motta:

A análise de fatores culturais como valores, crenças, normas e representações ajuda a esclarecer e a compreender as múltiplas facetas do político, notadamente a origem de determinadas formas de ação e comportamento na esfera pública, que não se explicam somente pela determinação de interesses individuais ou coletivos, mas também pela influência de valores, da fé e pela força da tradição e do costume. ²⁸

²⁵ BURKE, Peter. Op. cit. p. 231-267.

²⁶ SIRINELLI, Jean-François. Elogio da complexidade. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François (dir.). **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998. p. 411.

²⁷ BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François (dir.). **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1988. p. 350.

²⁸ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Apresentação. In: MOTTA, Rodrigo Sá (org.). **Culturas Políticas na História: novos estudos**. Belo Horizonte: Argumentum, 2009 a. p. 9.

Ademais, empregando o eixo das culturas políticas, pode-se trazer o acontecimento de volta à análise histórica, uma vez que ele será interpretado a partir do cruzamento entre uma leitura proveniente da história cultural e uma análise mais estrutural.

Entendida dessa maneira, a cultura política é indissociável do social, uma vez que ela somente existe em virtude do grupo humano em que se insere. O mérito de seu estudo é o de possibilitar a compreensão das motivações que levam o homem, enquanto indivíduo ou grupo social, a adotar esse ou aquele comportamento político:

[...] a cultura política [...] uma vez adquirida pelo homem adulto, constituiria o núcleo duro que informa sobre as suas escolhas em função da visão do mundo que traduz [...] É no conjunto um fenômeno individual, interiorizado pelo homem, e um fenômeno coletivo, partilhado por grupos numerosos.²⁹

De acordo com Rodrigo Motta, o conceito de cultura política “[...] pode ser aplicado a espaços sociais diferenciados, servindo para designar desde coletividades reunidas à volta de projetos específicos de ordenamento da sociedade (liberalismo, socialismo, etc.), até grupos nacionais ou mesmo regionais [...]”³⁰ Assim sendo, será pensando na hipótese de pensar uma cultura política ligada a um grupo regional específico, os maias de *Chiapas*, que empregaremos esse conceito nesta Dissertação.

A história contemporânea a que se referiu Jean-François Sirinelli inclui aquilo que se convencionou denominar como história do tempo presente,³¹ no âmbito da qual se insere o objeto de pesquisa desta Dissertação. Segundo René Rémond,³² a história do tempo presente não diz respeito somente ao político, no entanto este é o domínio historiográfico ao qual ela liga-se mais fortemente, inclusive Agnès Chauveau e Philippe Tétart apontam a obra *Por uma história política*, lançada em 1988 e organizada por Rémond, como o ponto de ruptura que abriu caminho para legitimação – além do “retorno do político” – da história do tempo

²⁹ BERSTEIN, Serge. Op. cit. p. 359-360.

³⁰ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Op. cit. 2009 b. p. 24.

³¹ “[...] pouco importa que a história próxima leve vantagem, segundo alguns, sobre os últimos trinta anos, e que a história do tempo presente englobe, segundo outros pontos de vista, os cinquenta ou sessenta últimos anos. As duas funcionam de um mesmo modo, definem-se por características comuns [...] As duas possuem, além disso, o recuo necessário para desapaixonar a abordagem científica. A locução ‘história do tempo presente’ é, entretanto, a mais corrente, a mais reconhecida, aquela que se utiliza por convenção [...] Generalização fixada porque o valor científico dessa história é doravante incontestável.” CHAUVEAU, Agnès e TÉTART, Philippe. Questões para a história do presente. In: CHAUVEAU, Agnès e TÉTART, Philippe (org.). **Questões para a história do tempo presente**. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 27-28.

³² RÉMOND, René. O retorno do político. In: CHAUVEAU, Agnès e TÉTART, Philippe (org.). **Questões para a história do tempo presente**. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 53.

presente: “[...] marca a partida de uma aventura científica que conquistou daí em diante sua carta de nobreza.”³³

Em 1992, ou seja, em um período onde a história do tempo presente e, sobretudo, a história política haviam inequivocamente se estabelecido e alcançado certo prestígio no campo historiográfico francês, foi lançado o texto *O retorno do político*,³⁴ onde Rémond apresenta o conceito de político de forma ampla e menos preocupada em enfatizar sua legitimidade frente às principais características teórico-metodológicas que predominaram durante a segunda geração da *École des Annales*³⁵ – apesar de em certa medida ainda manter esta preocupação.

Neste texto, Rémond afirma que a história política não se reduz ao acontecimento, uma vez que o político, como o econômico, o social, etc., inscrevem-se na curta, na média e na longa duração, entretanto, o político atribui mais importância ao evento do que os outros domínios da história, característica esta que contribui para explicar sua afinidade com a história do tempo presente, necessariamente mais atenta ao eventual e, conseqüentemente, à percepção do peso da contingência na história: “O fato, que é uma janela e um revelador, modifica também em profundidade [...] o destino dos povos e dos indivíduos [...] O acontecimento pode perturbar e mudar o curso das coisas.”³⁶

René Rémond ainda apresenta questões – além daquelas citadas anteriormente – que teriam contribuído para o retorno do político: a percepção de que determinados indivíduos foram importantes para a história e, também, de que fatores como, por exemplo, as convicções e as crenças religiosas podiam ter um papel essencial. Por fim, o autor afirma que, além do poder estatal, o território do político também abrange a conquista e a contestação deste poder e sua relação com os indivíduos, assim estando relacionado com os grupos sociais e as tradições de pensamento.³⁷

³³ CHAUVEAU, Agnès e TÉTART, Philippe. Op. cit. p. 19.

³⁴ RÉMOND, René. Op. cit. 1999. p. 51-60.

³⁵ Características que já não constituíam qualquer tipo de preocupação para a maior parte dos autores presentes na obra *Por uma história política*, uma vez elas não ocupavam mais o centro da historiografia francesa desde os anos finais da década de 1970, com o advento daquilo que se convencionou chamar de “nova história cultural” ou “história antropológica”.

³⁶ RÉMOND, René. Op. cit. 1999. p. 54-56.

³⁷ Ibid. p. 57-58.

Além disso, o tipo de fonte utilizada neste trabalho permite tomar emprestadas algumas ferramentas da lingüística, assumindo-as com plena lucidez, como sugere Antoine Prost, em *As palavras*.³⁸

Este afirma que os discursos deixam rastros involuntários de uma atividade que ultrapassa o texto explicitado, cabendo à abordagem lingüística desvendar os sentidos implícitos mascarados no texto.³⁹ O uso que o historiador deve fazer da lingüística é o de perguntar para fonte “como ela fala” e não apenas “o que ela fala”, uma vez que:

[...] As maneiras de falar não são inocentes; para além de sua aparente neutralidade revelam estruturas mentais, maneiras de perceber e de organizar a realidade denominando-a.

[...] para os atores individuais ou coletivos da história, os textos que eles produzem não são apenas meios de dizer seus atos ou posições; os textos são, neles mesmos atos e posições. Dizer é fazer, e a lingüística, fazendo o historiador compreender isso, devolve-lhe a questão do sentido histórico desses atos particulares.⁴⁰

Quaisquer textos, e especialmente os políticos (no sentido mais amplo do termo), o que é o caso da maior parte das fontes utilizadas nesta pesquisa, comportam estratégias discursivas: “[...] O diálogo político é muitas vezes conflito em torno de papéis reivindicados/ impostos/ recusados”.⁴¹

Portanto, o empréstimo, ainda que parcial e assistemático, de um ferramental advindo da abordagem lingüística pode enriquecer a percepção do historiador acerca de um texto político: “[...] Revela o texto como colocação de personagens em cena, campo fechado onde se confrontam estratégias discursivas: o discurso como ato [...]”.⁴²

Quanto aos autores que trataram de assuntos relacionados ao EZLN e suas origens, entendemos que a imensa quantidade bibliográfica (acadêmica ou não) que surge a cada ano desde 1994, dificulta o estabelecimento de um critério de avaliação que permita selecionar e

³⁸ Em *As palavras*, Antoine Prost busca apresentar metodologias sistemáticas de análise lingüística, que podem contribuir para o historiador enriquecer sua compreensão de fontes documentais que apresentam discursos políticos. No entanto, para serem colocadas em prática elas demandam a constituição de séries documentais passíveis de serem quantificadas, a fim de que se estabeleçam estatísticas léxicas. Por outro lado, Prost afirma que mesmo historiadores que optam por não empregar integralmente uma metodologia lingüística, acabam por tomar emprestados, sem se dar conta, alguns termos, perguntas ou referências da lingüística, e que seria melhor se esses empréstimos fossem assumidos com plena lucidez. Assumir estes empréstimos parciais é exatamente o que pretendemos fazer nesta Dissertação. PROST, Antoine. *As palavras*. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 2ª ed.

³⁹ PROST, Antoine. Op. cit. p. 311-312.

⁴⁰ Ibid. p. 312 e 317.

⁴¹ Ibid. p. 321.

⁴² Ibid. p. 322.

apresentar neste espaço as mais relevantes. Este excesso de produção acerca do neozapatismo é conseqüente das características apresentadas pelo EZLN e do contexto no qual ocorreu e levante.

O EZLN apresentou-se ao mundo em 1º de janeiro 1994 como um movimento armado que se posicionava contra o neoliberalismo, contudo fugindo das ortodoxias referentes à “velha esquerda”.⁴³ Ocorre que, após a queda do muro de Berlim (1989), o fim da URSS (1991) e a derrocada dos movimentos guerrilheiros de Libertação Nacional da América-Central – Nicarágua (1990) e El Salvador (1992) – o clima sócio-político vivenciado – inclusive apresentado por muitos autores⁴⁴ – era de apatia quanto aos movimentos sociais anti-sistêmicos e crença que as insurreições armadas eram algo extinto. As decepções da velha esquerda política, somadas à desesperança, despolitização e ao individualismo que pareciam imperar entre os grupos populares, contrastavam com o aparente apogeu de legitimidade do neoliberalismo na América Latina, cujo grande exemplo era a suposta prosperidade econômica do México, onde, a partir de primeiro de janeiro de 1994, entraria em vigor um tratado de livre com os Estados Unidos e Canadá.

A insurreição neozapatista contribui para desconstruir esse contexto. Diversos e multifacetados setores sociais que podem ser enquadrados no âmbito da esquerda não dogmática ganharam ânimo, o que explica, ao menos parcialmente, a explosão de interesse inesgotável acerca do EZLN, que se concretizou em incontáveis publicações dentro e fora da

⁴³ Dentre a vasta bibliografia acerca das características do EZLN até 1996, sugere-se conferir as quatro primeiras “Declarações da *Selva Lacandona*”: EZLN. **Declaraciones de la Selva Lacandona**. Disponível em: <<http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm>>. Acessado em: 22/04/2009; e por seu caráter introdutório, o artigo: ALTMANN, Werner. A rebelião indígena de Chiapas: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina. In: BARSOTTI, Paulo e PERICÁS, Luiz Bernardo (orgs.). **América Latina** – história, idéias e revolução. São Paulo: Xamã, 1998. 2ª ed. p. 183-203.

⁴⁴ Seguem alguns exemplos: James Petras caracteriza a década de 1990 do mundo ocidental como um período de pragmatismo, onde as massas abandonaram a busca por interesses coletivos e se voltaram para interesses individualistas. O autor aponta, além do desinteresse pelos partidos, um repúdio às ideologias revolucionárias e, inclusive, à política como tal, ou seja, uma abstinência política, o que não deixa de ser uma posição política (consciente ou inconsciente) que se adota: “[...] Ocorre um enfraquecimento da solidariedade e a visão de que as ideologias constituem uma ‘decepção’ é reforçada pela crescente distância social entre os líderes e seus seguidores.” PETRAS, James. América Latina: a esquerda, passado e futuro. In: BARSOTTI, Paulo e PERICÁS, Luiz Bernardo (orgs.). **América Latina** – história, idéias e revolução. São Paulo: Xamã, 1998. 2ª ed. p. 234-235; o cientista político mexicano Jorge Castañeda, cerca de dois meses antes do levante neozapatista, lançou a obra **La Utopía Desarmada**, onde afirmava o descrédito total das propostas revolucionárias e o esgotamento inapelável das possibilidades de que ocorressem tentativas de insurgência armada em territórios latino-americanos, concluindo pela a “vitória” da democracia eleitoral e das esquerdas que optavam pela exclusividade da chamada via pacífica ou desarmada, CASTAÑEDA, Jorge. **La utopía desarmada**. México: Contrapuntos, 1995. 2ª ed.; pode-se destacar ainda a polêmica gerada pelo artigo de Francis Fukuyama, publicado originalmente em 1989, onde o autor decretava o fim da história com decadência da URSS e seus aliados e uma conseqüente hegemonia, apontada como definitiva, do capitalismo, FUKUYAMA, Yoshihiro Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

academia, desde apologias ingênuas, passando por críticas bem fundamentadas, até depreciações superficiais.

Todavia, na bibliografia consultada não encontramos nenhum autor que se aprofundasse na temática desta Dissertação. Muitos autores referem-se à importância da Teologia da Libertação e, em menor número, do Congresso Indígena de 1974, no entanto, esses assuntos, mesmo quando não são tratados como algo menor para explicar as origens do EZLN,⁴⁵ são analisados de maneira rápida e superficial, não sendo o foco central de nenhuma obra dentre as que pudemos encontrar.

Sendo assim, o objetivo desta pesquisa consiste em apresentar a Teologia da Libertação – em suas características peculiares referentes à primeira metade da década de 1970 e ao território alcançado pela diocese comandada pelo bispo Samuel Ruiz García (conferir mapa 13) – e o “*Primer Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas*” realizado em *San Cristóbal de las Casas* (conferir mapas 04 e 02), em 1974, como fatores essenciais para a formação do EZLN da maneira como ele mostrou-se para o mundo a partir de primeiro de janeiro de 1994.

Para realizar tal objetivo, procurou-se apontar a importância que o Congresso Indígena teve para que as propostas levadas pelo grupo de origem urbana, que se instalou na *Selva Lacandona* na década de 1980, fossem ouvidas pelas comunidades indígenas, tornando possível a formação do EZLN.

Nos capítulos I e II buscamos apontar o papel de conscientização étnico-política desempenhado pela Teologia (ou Cristianismo) da Libertação entre comunidades indígenas *chiapanecas*, a partir da tentativa de compreensão das especificidades político-teológicas assumidas pela diocese de *San Cristóbal de las Casas* sob o bispado de Samuel Ruiz García.

Para isso, no capítulo I apresentamos aspectos da trajetória familiar e eclesial de Samuel Ruiz, além de transformações pelas quais a Igreja católica passou no período, enfocando aspectos que tiveram influência marcante sobre o bispo, ou seja, acontecimentos ligados às raízes da Teologia da Libertação e da Teologia Indígena, com intuito de compreender, por fim, como o entrelaçamento entre diversos fatores resultaram nas opções sócio-teológicas adotadas por Dom Samuel Ruiz e quais foram estas opções.

⁴⁵ Michel Löwy, por exemplo, enfatiza a importância para o surgimento do EZLN que teve a conscientização política desencadeada pela Teologia da Libertação que provinha da diocese de *San Cristóbal* e dos agentes pastorais sob o comando do bispo Samuel Ruiz García, contudo, não procura explicar como surgiu esse processo de conscientização a partir de uma análise das especificidades assumidas pela Teologia da Libertação em território *chiapaneco*. Conferir: LÖWY, Michael. Introdução – Pontos de referência para uma História do Marxismo na América Latina. In: LÖWY, Michael (org.). **O Marxismo na América Latina**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003. 2ª reimpressão. p. 09-65. E também, LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 211-212.

E no capítulo II destacamos a importância e as transformações na formação dos catequistas indígenas, a catequese do Êxodo e encerramos com a análise do pensamento político-teológico de Samuel Ruiz às vésperas de se iniciarem os preparativos para o Congresso Indígena de 1974, onde defendemos que seu ideário sócio-político caracterizava-se, sobretudo, pelo incentivo a busca por autolibertação econômica, étnica e religiosa.

No Capítulo III, procuramos apresentar a importância da atuação da Teologia da Libertação – em suas peculiaridades *chiapanecas* – para o êxito do Congresso Indígena de 1974, além das características e conseqüências deste Congresso para fomentar a união entre diferentes comunidades e etnias de ascendência maia e para o surgimento de movimentos sociais onde militaram os indígenas que entraram em contato com o grupo de origem urbana em meados da década de 1980 e, juntos, vieram a formar o EZLN tal qual o mundo passou a conhecer a partir de 1994.

No capítulo IV, buscamos demonstrar que diversos dos elementos que conformam o ser indígena maia contemporâneo estão presentes nas características do neozapatismo e, ademais, no que se refere às questões indígenas, a plataforma política apresentada pelo EZLN constitui, essencialmente, uma forma mais elaborada das demandas apresentadas pelos congressistas de 1974, o que interpretamos como indícios da existência, entre as comunidades indígenas que formam a base do EZLN, de uma cultura política em fase de estruturação, cujo cerne é formado por uma mescla entre, por um lado, influências trazidas por agentes externos partidários de diversas vertentes marxistas (maoísmo, leninismo, guevarismo, etc.), além da própria politização característica à Teologia da Libertação e, por outro lado, elementos relativos à cosmovisão e às formas de tomada de decisões e organização sócio-políticas ligadas ao universo étnico-cultural das comunidades maias de *Chiapas*.

Antes de iniciar o primeiro capítulo apresentaremos uma breve síntese da história política ⁴⁶ do México, desde o porfiriato até chegar à década de 1970, buscando focar *Chiapas* e colocar ênfase nas relações entre o Estado e os setores camponeses e indígenas, com intuito de contextualizar temporal e espacialmente o tema tratado. Primeiramente, seguem algumas considerações sobre o território chiapaneco em um período prévio.

Em 1824, as elites *chiapanecas* optaram, através de um plebiscito, por incorporar-se à república mexicana, uma vez que nos três séculos anteriores *Chiapas* havia sido uma

⁴⁶ Empregamos o termo política, como explicitado anteriormente, de forma ampla e abrangente, isto é, como estando intrinsecamente ligado a outros aspectos da sociedade, como, por exemplo, a cultura e a economia, apesar de não ser determinado por nenhum deles e manter certa autonomia.

província da Capitania Geral da Guatemala.⁴⁷ Segundo Juan González Esponda e Elizabeth Pólito Barrios,⁴⁸ o período entre 1824 e 1880 foi marcado pelo acúmulo de propriedades rurais por parte de algumas famílias *chiapanecas*, que foram se apoderando, com respaldo legal ou não, de terras indígenas e do clero, assim formando uma oligarquia voltada para a criação extensiva de gado, que empregava mão-de-obra de *peones acasillados* (forma de exploração do trabalho camponês que trataremos mais adiante) e que passou a dominar as regiões *Centro, Frailesca, Fronteriza, Los Altos, Norte* e parte da *Selva Lacandona* (conferir mapa 02).

Em consagrada obra, o historiador inglês Eric Hobsbawm generaliza o ano de 1914, ou seja, o começo da guerra mundial de 31 anos (1914-1945) segundo suas interpretações, como marco inicial para se pensar o “breve século XX” em todo o globo.⁴⁹ Entretanto, acreditamos que a história mexicana (quicá até mesmo latino-americana) do século XX deve ser pensada a partir da Revolução Mexicana, isto é, concordamos com interpretes como Héctor Aguilar Camín e Lorenzo Meyer quando estes afirmam que a história do México no século XX deve ser pensada “à sombra da Revolução Mexicana”.⁵⁰ Mais ainda, aderimos àqueles que defendem:

[...] que para entender o México moderno dos séculos XX e XXI é necessário compreender o porfiriato, o período armado e ampliar a reflexão até a década de 1930 e o governo Cárdenas, que foi o desfecho da Revolução [...] este grande movimento social representou uma ruptura na história mexicana, apesar das continuidades, e definiu a feição desta nação até os dias atuais.⁵¹

Contudo, em razão da complexidade e multiplicidade de fatores causais, atores envolvidos (individuais ou coletivos), motivações, interesses, ideários defendidos e interpretações possíveis que compõem a história da Revolução Mexicana, não ousaremos nos aprofundar nesse assunto, uma vez que isto levaria a discussões muito distantes de nossos

⁴⁷ “[...] Com isso as elites chiapanecas, que possuíam já um arraigado sentimento localista, pretendiam aumentar a sua autonomia (considerando-se a distância em relação ao centro do poder mexicano) e expandir a sua influência na região [...]” FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Op. cit. p.109.

⁴⁸ GONZÁLEZ Esponda, Juan e PÓLITO Barrios, Elizabeth. Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista. In: **Revista Chiapas**. México: Era, n. 1, p. 76-92, 1995. p. 78.

⁴⁹ HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia da Letras, 1995. 2ª ed.

⁵⁰ CAMÍN, Héctor Aguilar e MEYER, Lorenzo. **À Sombra da Revolução Mexicana: história mexicana contemporânea, 1910-1989**. São Paulo: EDUSP, 2000.

⁵¹ BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. **20 de novembro de 1910: a Revolução Mexicana**. São Paulo: Lazuli Editora, 2007. (série rupturas). p. 34.

objetivos. Para nossos fins, uma visão rápida sobre algumas passagens cruciais de todo esse movimento será o bastante.

No último quarto do século XIX Porfírio Díaz assumiu o poder estatal mexicano (1876-1911). Grosso modo, sob o *porfiriato* o México passou por um período de centralização do poder político, unificação nacional e modernização (simbolizadas pelas estradas de ferro), além do desenvolvimento econômico gerado pela exploração capitalista do campo, inversão de capital estrangeiro no país e integração ao mercado mundial, sobretudo via Estados Unidos. Entretanto, este tipo de desenvolvimento afetou e, conseqüentemente, deixou descontentes, as elites provinciais marginalizadas do processo de modernização e concentração de riquezas, políticos tradicionais alijados pela concentração do poder político e as camadas populares, que nesse período eram formadas por uma maioria de camponeses mestiços e, principalmente, indígenas, e viram o processo em andamento de expropriação de suas terras comunais ser fortemente aprofundado por uma política sistemática de implantação do capital no campo, que difundiu a privatização das propriedades fundiárias e acelerou a incorporação de terras que ainda permaneciam fora dos limites da exploração do capital, assim usurpando, de maneira desenfreada, terras utilizadas por camponeses e indígenas, muitas vezes desde tempos imemoriais.⁵²

Em *Chiapas*, as inversões estrangeiras destinaram-se a compra de terras para a produção de café nas regiões *Soconusco*, *Sierra* e *Norte* e latifúndios para exploração de madeiras e látex na região da *Selva Lacandona*.⁵³

Em linhas gerais, essas insatisfações foram os fatores motivadores do processo que levou à Revolução Mexicana, do qual não entraremos em pormenores.⁵⁴ Quanto ao período armado da Revolução (1910-1920), acreditamos que será o suficiente destacar que os setores “populares” (sobretudo representados pelos exércitos comandados por Emiliano Zapata e

⁵² Quanto às relações com a Igreja, Maria Ligia Coelho Prado enfatiza que no período do *porfiriato* o México foi dominado por idéias positivistas e sua ótica materialista, ligada a proposição de ordem social e progresso econômico, o que ia ao encontro dos anseios das elites nacionais, pois possibilitava a imposição da ordem social frente às “inquietas” camadas populares e, concomitantemente, a adoção de um forte anticlericalismo em oposição ao conservadorismo religioso, uma vez que defendia uma posição forçosamente subalterna para a Igreja, apontada como uma instituição retrógrada diante do Estado. A autora ainda afirma que os embates do século XIX entre liberais, defensores do laicismo, e conservadores, ligados à Igreja, deixaram raízes, acentuadas com a Revolução Mexicana (onde a Igreja adotou posicionamentos ultraconservadores), levando o anticlericalismo a assumir proporções profundamente ideológicas e políticas, desta forma tornando peculiar o contexto e a história da Igreja católica mexicana no século XX. PRADO, Maria Ligia Coelho. **A formação das nações latino-americanas**. São Paulo: Atual; Campinas: Editora da UNICAMP, 1986. 2ª ed. p. 29.

⁵³ GONZÁLEZ Esponda, Juan e PÓLITO Barrios, Elizabeth. Op. cit. p. 78.

⁵⁴ Para mais detalhes sobre a Revolução Mexicana sugere-se conferir, dentre a vasta bibliografia existente: KNIGHT, Alan. **La Revolución Mexicana: del porfiriato al nuevo régimen constitucional**. México: Grijalbo, 1986, 2 vols. e TOBLER, Hans Werner. **La Revolución Mexicana: transformación social y cambio político – 1876-1940**. México: Alianza Editorial, 1994.

Francisco “Pancho” Villa) que aderiram as sublevações armadas e protagonizaram o período mais radical da Revolução (1914-15), o fizeram impelidos pela busca de melhorias para suas condições de existência e não movidos por ideologias abstratas: “[...] as massas lutaram por suas condições concretas de vida, sua preocupação principal era a terra e seus interesses estavam ligados a contextos locais.” ⁵⁵

A Revolução Mexicana “alcançou” *Chiapas* apenas em 1914, com a chegada do General *carrancista* Jesús Agustín Castro a frente da *División Veintiuno del Ejército Constitucionalista*, que retirou os políticos *porfiristas* do poder e implantou reformas trabalhistas que beneficiavam os camponeses. Frente a estas medidas houve uma reação dos fazendeiros das regiões *Centro* e *Frailesca* e do município de *San Cristóbal de las Casas*, que se levantaram em armas, empregando uma tática ao estilo guerrilheiro: “[...] ataques por surpresas, pequenos grupos, emboscadas, vida nômada, etcétera.” ⁵⁶ As batalhas se estenderam entre 1914 e 1920, quando o presidente Vestuziano Carranza foi assassinado e os fazendeiros em armas negociaram a pacificação do estado com o presidente Álvaro Obregón, conseguindo a nomeação de um de seus líderes, Tiburcio Fernández Ruiz, como Chefe das operações militares do Exército Federal e governador de *Chiapas* de 1920 a 1924. Evidentemente as medidas “progressistas” implantadas foram suprimidas, não houve reforma agrária e as reformas econômicas e sociais de certa forma conquistadas em outros estados não ocorreram em *Chiapas*.

De qualquer forma, a partir da “institucionalização da Revolução” iniciada com a presidência de Vestuziano Carranza (1917-1920) – que se mostrou profundamente conservador – já havia se iniciado a devolução aos antigos donos da maior parte das terras expropriadas anteriormente para a reforma agrária e, a partir da década de 1920, com o período dos presidentes do estado de *Sonora* (conferir mapa 01), Adolfo Huerta (1920), Alvaro Obregón (1920-1924) e Plutarco Elías Calles (1924-1928), acabaram definitivamente as partilhas de terras, buscando-se novamente o desenvolvimento das pequenas propriedades agrárias privadas. Os camponeses e indígenas haviam se desarmado, mas os problemas quanto a terra permaneceram.

⁵⁵ VILLORO, Luis. O futuro dos povos indígenas / I. In: BUENROSTRO y ARELLANO, Alejandro e OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de (orgs.). **Chiapas**: Construindo a esperança. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 174-175.

⁵⁶ GONZÁLEZ Esponda, Juan e PÓLITO Barrios, Elizabeth. Op. cit. p. 79.

Segundo Werner Altmann,⁵⁷ sob este contexto, a partir da década de 1930 ocorreu uma cisão entre as elites mexicanas. Como reação à reversão conservadora surgiu um grupo mais radical, que desejava levar adiante as reformas revolucionárias interrompidas.

Enquanto o primeiro grupo insistia na consolidação da propriedade fundiária privada individualizada, com intuito de criar condições para desenvolvimento capitalista baseado na produção para exportação e na concessão de facilidades ao investimento estrangeiro; o segundo grupo – cuja principal liderança foi o general da Revolução e governador do estado de *Michoacán* (conferir mapa 01) Lázaro Cárdenas – propunha a partilha da terra respeitando as características históricas da atividade fundiária do camponês mexicano, ou seja, através dos *ejidos*.⁵⁸ O grupo *cardenista* se baseava em uma política nacionalista. Valorizava os *ejidos* porque os entendia como uma célula econômica fundamental para sustentação do mercado nacional mexicano.

Em seu governo, Lázaro Cárdenas (1934 -1940) buscou defender os *ejidos* da ação predatória do mercado, financiando adubos, implementos agrícolas e garantindo preços mínimos para a produção. O problema agrário foi visto por Cárdenas como principal problema mexicano. Ao final de seu governo as terras aráveis sob organização *ejidal* passaram de 13% para 47%.

A política “*indigenista*” de Cárdenas foi um avanço em comparação com as concepções que os governos anteriores tiveram dos grupos indígenas, contudo, ela permanecia integracionista, isto é, alinhava-se às proposições indigenistas mexicanas do período. De acordo com Federico Navarrete,⁵⁹ o regime surgido após a Revolução Mexicana foi continuador da política liberal nacionalista e da ideologia da mestiçagem,⁶⁰ que foram

⁵⁷ ALTMANN, Werner. Lázaro Cárdenas e Cuba antes da revolução. In: **México e Cuba** – revolução, nacionalismo e política externa. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2002. p. 16-19.

⁵⁸ No México, o *ejido*, em linhas gerais, constitui-se como uma forma jurídica da posse da terra, cuja propriedade pertence ao Estado, que fornece o usufruto coletivo a agrupamentos campesinos comunitários e com autoridades locais reconhecidas legalmente. A exploração coletiva da terra era uma prática comum na Mesoamérica no período de domínio da Confederação Mexica, que foi apropriada pelos espanhóis, sendo substituída pelo sistema de *encomiendas*. Paulatinamente o sistema de *encomiendas* foi desaparecendo frente a outras formas de posse e exploração da terra, mas somente foi abolido legalmente e por completo em território mexicano com a Constituição de 1917, sob a promessa de restabelecer o sistema de *ejidos*, o que foi concretizado, ao menos parcialmente, apenas com a reforma agrária conduzida pelo presidente Lázaro Cárdenas a partir de 1934. Em 1960, 23% das terras cultivadas no México eram *ejidos*. Em janeiro de 1992, o então presidente Carlos Salinas de Gortari promulgou reformas legais que acabavam com o direito legal à reforma agrária (conquistado com a Constituição de 1917) e regularizavam a posse fundiária dos *ejidos* através do *Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares* (PROCEDE), que concedia títulos de direitos parcelares a cada *ejidatário* particular, o que os convertia em micro-proprietários rurais com direitos de uso e aproveitamento irrestrito da parcela atribuída.

⁵⁹ NAVARRETE, Federico. **Las relaciones inter-étnicas en México**. México: UNAM, 2004. p. 108.

⁶⁰ No Capítulo IV desta Dissertação serão tratadas de forma mais detalhada questões a respeito da política liberal nacionalista e da ideologia da mestiçagem.

reforçadas ao longo do século XX pelo sistema educacional e jurídico e pelos meios de comunicação, ao privilegiar e exaltar valores ligados à cultura mestiça, ocidental e “moderna”, ao mesmo tempo em que desvalorizavam as culturas supostamente atrasadas dos grupos indígenas.

Foi nesse contexto de valorização negativa das culturas indígenas que, a partir da década de 1920, antropólogos ligados aos governos mexicanos conceberam o *indigenismo*, que consistia em formulações políticas que visavam impor forçosamente a incorporação dos indígenas à suposta identidade nacional mestiça. Paulatinamente, as formulações *indigenistas* passaram a almejar a integração e mestiçagem dos indígenas através da ciência, do “progresso” e do convencimento pacífico. Deste modo, o *indigenismo* passou a recomendar que fossem realizados estudos profundos das características e necessidades das comunidades indígenas para que, a partir desse conhecimento, o governo implantasse políticas de apoio econômico, educativo e social com intuito de eliminar a miséria e integrar os indígenas à Nação:

La idea de estos antropólogos era que los pueblos indígenas, al ver los beneficios que traían consigo el progreso y la ayuda gubernamental aceptarían voluntariamente a la cultura mestiza para así incorporarse al progreso nacional y continuar mejorando su nivel de vida.⁶¹

Isto se refletiu nos espaços reservados aos indígenas e suas reivindicações pelos governos mexicanos. Sergio Sarmiento Silva,⁶² escrevendo sobre as lutas indígenas de 1917 até 1970, divide o período em três partes: de 1917 a 1934; de 1934 a 1940 (período do governo de Lázaro Cárdenas); e de 1940 a 1970.

De 1917 a 1934, os povos indígenas viram-se impossibilitados de expressar suas necessidades como grupos específicos, uma vez que entre diversos setores do governo predominava a idéia de que os indígenas eram um empecilho para o progresso. Os indígenas deveriam ser incorporados à nação e, para isto, era necessário educá-los ao invés de resolver os problemas referentes à sua realidade concreta.

Sob a presidência de Cárdenas, abriu-se um espaço controlado (ou mesmo cooptado) para que organizações indígenas reivindicassem seus anseios. No entanto, esse espaço era reservado aos problemas referentes às questões agrárias, uma vez que o governo Cárdenas, como vimos, adotava posturas condizentes às políticas indigenistas do período.

⁶¹ NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 108.

⁶² SARMIENTO Silva, Sergio. El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista. In: **Revista Mexicana de Sociología**. México: UNAM, n. 4, p. 197-215, 1985. p. 198-200.

O período de 1940 a 1970 caracterizou-se pelo refluxo das mobilizações indígenas surgidas durante o sexênio de Lázaro Cárdenas e, desde a década de 1940, por uma efetiva colocação em prática, através de “*Instituto Nacional Indigenista*” (INI), das políticas indigenistas:

O indigenismo é um movimento generoso que tratou de redimir os índios, elevando sua forma de vida. Mas interpretou sua ‘redenção’ como sua integração na cultura nacional dominante, crioulo e mestiça, por meio do abandono, [...] paulatino, do que constituía sua diferença.⁶³

Em 1971, Luis Echeverría Álvarez tornou-se presidente do México (1970-1976), adotando posturas interpretadas por alguns autores como populistas.⁶⁴ De acordo com Sergio Silva,⁶⁵ uma das medidas “populistas” empreendidas por Echeverría foi a de traçar uma nova estratégia para o INI, cujo objetivo principal passou a ser o de resolver problemas referentes às terras indígenas e organizar – cooptando – seus movimentos, assim aumentando a participação no cenário político para que os próprios indígenas pudessem defender seus direitos, todavia sem nunca ultrapassar os limites impostos pelo governo de Echeverría, desta maneira evitando a radicalização dos movimentos indígenas.

Ademais, a partir de 1965 se iniciou uma crise na produção agrícola mexicana:

[...] en 1965, la agricultura llega a un punto de inflexión en su crecimiento de largo plazo, pues de casi 4,5% anual que se obtuvo para el decenio de los años 50 y de alrededor de 4,3% para el quinquenio 60-65, este índice se

⁶³ VILLORO, Luis. Op. cit. p. 174. Este projeto “integracionista” adotado para as políticas *indigenistas* mexicanas perdurou aproximadamente até a década de 1970, quando, paulatinamente, foi sendo substituído, segundo Francis Mestries “[...] por el “indigenismo de participación”, que reconocía el derecho a los indios de decidir sobre su propio desarrollo y de conservar sus formas económicas y sociales vernáculas; pero éste resultó ser un intento oficial de adelantarse a la organización indígena autónoma, que se incubaba, afianzando así la legitimidad del Estado. Se limitó a remozar la política cultural hacia los indígenas (educación bilingüe-bicultural) y se hundió con la crisis financiera del Estado de los ochenta, en la burocracia y en la corrupción [...]” MESTRIES, Francis. Antecedentes y motivos del movimiento indígena zapatista. In: **Estudios Agrarios**. México: Procuraduría Agraria, n. 16, p. 117-147, 2001. p. 124. Esta “virada” do *indigenismo* “integracionista” para o de “participação” coincide (quer tenha alguma relação direta ou não) com a realização e conseqüências do Congresso Indígena de 1974 – às quais trataremos no Capítulo III.

⁶⁴ O governo do presidente Luis Echeverría Álvarez caracterizou-se por um discurso “esquerdista”, amplamente favorável à reforma agrária, o que o diferenciava radicalmente de seu colega de partido (PRI) e antecessor na presidência mexicana, Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970). Entretanto, na prática as ações empreendidas sob o governo Echeverría foram tímidas e, além disso, ao término de seu mandato “[...] La colectivización promovida por el Estado y controlada directa o indirectamente por sus instituciones, tendía a expropiar y proletarianizar a los trabajadores configurándolos, objetivamente, como fuerza laboral dependiente del capitalismo de Estado [...]” MOGUEL, Julio e LÓPEZ Sierra, Pilar. Política agraria y modernización capitalista. In: MOGUEL, Julio. **Historia de la Cuestión Agraria Mexicana** – Los tiempos de la crisis (Segunda parte) 1970-1982. México: Siglo Veintiuno, 1990. p. 321-376.

⁶⁵ SARMIENTO, Silva, Sergio. Op. cit. p. 203-205.

desploma en el siguiente quinquenio (65-70), llegando apenas a un 1,2 y a un 0,2 para 1970-1974.⁶⁶

Segundo Cássio Luiselli Fernández e Jaime Mariscal Orozco, frente a essa crise os preços dos produtos agrícolas foram “congelados” pelo governo mexicano de 1965 até 1972, enquanto os preços dos produtos de outros setores da economia continuaram subindo com uma média de 3% ao ano, o que acabou desestimulando a atividade agrícola. A partir de 1972, durante o sexênio de Luis Echeverría Álvarez, a situação se inverteu e os preços começaram a subir mais do que os de outros setores da economia. Neste contexto, o governo Echeverría buscou levar modernização e expandir o capital ao campo.

Os agricultores camponeses, principalmente dos *ejidos*, arruinados e sem incentivos como, por exemplo, irrigação e insumos, acabaram não podendo aproveitar a subida dos preços. Quem se fortaleceu foi o setor agrícola comercial mais moderno, que era baseado em grandes propriedades rurais, visava à exportação e gerava divisas para o país, o que, entretanto, acabou aumentando a marginalização e deixando um rastro de camponeses empobrecidos e / ou obrigados a se (sub) empregarem em terras de grandes proprietários rurais.⁶⁷

De acordo com o censo de 1970:

[...] El ejido constituye el 70% del numero total de unidades productivas [...] El 30% restante son predios privados [...] [...] Por lo que se refiere al capital total invertido en los predios [...] corresponde al sector privado el 73% del total, y el 27% al ejidal, esta proporción se conserva en el caso de la maquinaria agrícola. En lo relativo a gastos en tecnología [...] las dos terceras partes del total corresponden al sector privado y el resto al ejido.⁶⁸

Contudo, segundo o citado censo, 65% da força de trabalho no campo encontravam-se nos *ejidos* e 35% nas propriedades privadas. Fernández e Orozco, concluem que:

[...] el intenso reparto agrario [...] realizado en los lustros pasados tuvo un débil impacto productivo, en buena medida porque parte de las tierras entregadas son marginales o no han contado con los medios de producción necesarios para aprovecharlos y explotarlos racionalmente.⁶⁹

Esta polarização do setor agrícola, que favoreceu as grandes propriedades rurais, também pode ser verificada de maneira regional, uma vez que, em 1970, oito estados do

⁶⁶ LUISELLI Fernández, Cássio e MARISCAL Orozco, Jaime. La crisis agrícola a partir de 1965. In: **Revista del México agrario**. México: Editorial Campesina, n.1, p. 67-88, 1978. p. 67-68.

⁶⁷ Ibid. p. 68-71.

⁶⁸ Ibid. p. 81.

⁶⁹ Ibid. p. 83.

noroeste e centro mexicano, onde se encontrava a maior parte das grandes propriedades, possuíam 55% da produção agropecuária; outros oito estados, pequenos e de população escassa, possuíam 5,2%; e um terceiro grupo, com quinze estados, no qual se inclui *Chiapas*, possuía somente 39%.⁷⁰

Posto isso, podemos passar para questões mais estritamente relativas aos indígenas *chiapanecos*. O estado de Chiapas possui 77.500 km² e, na década de 1960, contava com aproximadamente 1.200.000 habitantes, sendo 400.000 indígenas, dentre os quais cerca de 250.000 eram *tzeltales*, *tojolabales*, *tzotziles* ou *choles*. Tentar-se-á fornecer uma idéia da dura realidade das comunidades indígenas de *Chiapas* nesse período. Um primeiro problema está ligado à

[...] concepción agrarista prevaleciente en la Constitución Nacional, que considera los derechos de los campesinos (ejidatarios y comuneros) pero no los derechos de los indígenas como pueblos. Al no considerar en la legislación el estatus legal diferencial de los pueblos indígenas, ningún derecho colectivo histórico y territorial puede ser legalmente reclamado [...]⁷¹

Além disso, segundo Jan de Vos,⁷² em *Chiapas* de meados da década de 1950, uma fazenda (*finca*) sob propriedade de mestiços não se constituía como unidade isolada, estando intimamente ligada com as comunidades indígenas do entorno, cujo entendimento somente é possível caso sejam pensadas em suas relações com a fazenda. Isto implica que se perceba a constituição complexa dos municípios majoritariamente indígenas de *Chiapas*, que além da *cabecera*,⁷³ incluíam uma série de paragens – forma usual (com raízes pré-colombianas) de assentamento para os membros de uma comunidade indígena tradicional; *ranchos* – fazenda de tamanho mais modesto, também tipicamente sob a propriedade de mestiços; *ejidos*; e *rancherías* – cujas características serão apresentadas mais adiante.

Em muitos municípios *chiapanecos* majoritariamente indígenas, as *cabeceras* possuíam poucos habitantes, não havia mercados públicos, etc. A força econômica não se encontrava nas *cabeceras*, eram as fazendas que se constituíam como centros autônomos de abastecimento para si mesmos e para as *rancherías* e *parajes* em seu entorno – o que as tornava dependentes da fazenda.

⁷⁰ LUISELLI Fernández, Cássio e MARISCAL Orozco, Jaime. Op. cit. p. 83.

⁷¹ BARABAS, Alicia M. La Rebelión Zapatista y el Movimiento Indio en México. In: **Série Antropologia**. Brasília: UNB, n. 208, p. 01-16, 1996. p. 3.

⁷² VOS, Jan De. **Una tierra para sembrar sueños** – Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 135-182.

⁷³ No México, a *cabecera* é a região, isto é, a vila ou povoado no qual se exerce a ação político-administrativa de um município.

Isso resultava naquilo que Roberta Montagu ⁷⁴ classificou como “feudalismo básico”, isto é, esse tipo de organização criava uma relação onde os *peones* indígenas (aqueles que vendiam sua força de trabalho para a fazenda) tornavam-se totalmente dependentes do *finquero* (proprietário da fazenda) que, em sua fazenda, não se subordinava a nenhuma autoridade municipal, estadual ou federal: “En su propiedad el finquero era el jefe supremo y dueño de todo: de la finca, de la gente, del ganado, de la ermita, del santo venerado en ella. Era el ‘kuajal’, es decir, ‘todopoderoso señor’, el que resolvía todo para todos [...]”, ⁷⁵ poder este, que se expandia até as *rancherías* no entorno da fazenda.

Em troca do direito de viver na fazenda e de um pedaço de terra onde sua família podia plantar e criar animais, os *peones* indígenas eram obrigados a submeter-se a um rígido e extenuante calendário de obrigações em benefício do *finquero*, podendo ser expulsos por qualquer tipo de desobediência e recebendo um salário abaixo daquele pago na *cabecera* pela mesma quantidade de serviços. Os indígenas submetidos a este tipo de relação semi-servil são denominados *peones acasillados*.

Contudo, com intuito de não ter suas propriedades afetadas pelas leis de reforma agrária criadas durante a presidência de Lázaro Cárdenas, os *finqueros* distribuíram terras afastadas das fazendas para alguns *peones*, em troca de trabalhos agrícolas que deveriam ser prestados, assim constituindo as *rancherías*. Desta forma, aqueles que recebiam as terras convertiam-se em pequenos proprietários, não podendo reclamar o direito legal para dotação de *ejidos*, enquanto a fazenda não podia ser afetada porque não possuía mais um número suficiente de trabalhadores com tal direito.

As *rancherías* eram dependentes das fazendas, uma vez que, devido ao reduzido tamanho, pouca fertilidade e esgotamento da terra que recebiam, a maioria de seus habitantes se via obrigado a arrendar seu trabalho nas fazendas, novamente sujeitando-se a condições com longas jornadas de trabalho e baixos salários.

Essas condições se repetiam em todos os municípios da região *Los Altos de Chiapas*, o que levou muitos indígenas a optarem por migrar para a região da *Selva Lacandona* em busca de terras. A migração para a *Lacandona* iniciou-se na década de 1920, no entanto o momento de mais intensidade se deu a partir de meados da década de 1950, devido às condições de vida acima descritas e ao incentivo de autoridades governamentais que visavam

⁷⁴ MONTAGU Apud VOS, Jan De. Op. cit. p. 141.

⁷⁵ VOS, Jan De. Op. cit. p. 141.

transformar em terrenos nacionais regiões ricas em madeiras e prestes a serem exploradas pela *Maderera Maya*.⁷⁶

No entanto, a situação dos indígenas que migraram para a *Selva Lacandona* continuava sendo precária. Apesar do incentivo, o verdadeiro interesse das autoridades era garantir a exploração das riquezas naturais e não o bem estar dos migrantes. As novas colônias encontravam-se isoladas física e economicamente: as terras conseguidas eram pouco produtivas, faltavam serviços mínimos de saúde, educação, transporte e comércio. Além disso, os colonos eram constantemente explorados e extorquidos por agentes florestais que os multavam pelos desmatamentos causados; engenheiros da Reforma Agrária que cobravam somas exorbitantes por estudos técnicos que levavam anos para serem concluídos; funcionários governamentais que exigiam impostos por obras públicas que somente existiam no papel; e atravessadores (*acaparadores*) que chegavam à época da colheita e acabavam comprando os produtos cultivados pelos indígenas a preços irrisórios, devido à falta de outros compradores.

Outro grave problema era o desamparo legal a que estavam submetidas muitas colônias que haviam empreendido o êxodo à *Selva Lacandona* sem o respaldo legal necessário ou sem se estabelecer em terrenos nacionais, muitas vezes incentivados por promessas de funcionários subalternos. Isto acarretava na necessidade de inúmeras e custosas

⁷⁶ De acordo com Jan de Vos, em 1949, uma empresa estadunidense, a *Vancouver Plywood Company*, decidiu abrir uma frente de exploração florestal na *Selva Lacandona*. Entretanto, o artigo 27 da Constituição Mexicana de 1917 não permite que estrangeiros possuam propriedade sobre terras que se encontram a menos de cem quilômetros das fronteiras, e ademais, desde 1948 a exportação de madeiras somente poderia ser realizada em solo mexicano com autorização presidencial e caso fossem satisfeitas anteriormente as demandas do mercado interno. Isto tornou necessário o estabelecimento de uma sociedade comercial de fachada com um grupo mexicano. Assim nasceu, em 1951, a *Sociedad Mercantil Maderera Maya S. A.*, que em pouco tempo adquiriu aproximadamente 434.000 hectares de terras na *Lacandona* e, em 1952, apresentou um contrato ao governo federal, onde se previa uma exploração que atenderia ao mercado interno e ainda restaria 80% do volume total de madeiras destinadas à exportação. A resposta governamental foi negativa, sob a alegação que a extração de madeiras é uma atividade agrícola e a Constituição de 1917 não permite que uma empresa anônima se dedique a este tipo de negócio. Para atender estas exigências, em 1954 foi criada a *Madera Maya, Sociedad de Responsabilidad Limitada*. Todavia, desde 1953 começaram a surgir petições, e subseqüentes ocupações, de comunidades indígenas, muitas delas apoiadas pelo governo de *Chiapas*, para o estabelecimento de colônias em regiões adquiridas pela *Madera Maya*. Além disso, um estudo de 1955 concluiu que cerca de 576.000 hectares de terras na *Lacandona* foram originalmente adquiridos durante o *porfiriato* e, portanto, seus títulos deveriam ser anulados e sua posse retomada à Nação, o que afetaria terras da madeireira. Em 1956 foi atribuído o pertencimento ao Estado de outras terras, sob a alegação de irregularidades em sua compra original. Desta forma, em 1957, o presidente Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958) determinou que uma parcela das terras pertencentes à *Madera Maya* seria destinada à colonização agrícola. Os advogados da Madeira questionaram essas afirmações e o processo jurídico se arrastou, até que em 1959 confirmou-se que a *Madera Maya* perderia 200.000 hectares. As ocupações continuaram – majoritariamente apoiadas pelo governo estadual – e novas expropriações estatais ocorreram em 1961 e 1967, restando a madeireira um quarto de seu território original. Por fim, em 1971, o presidente Luis Echeverría decretou a expropriação de todas as propriedades privadas que restavam na região. No ano seguinte, todas as antigas propriedades privadas da *Lacandona* foram doadas aos indígenas *lacandones* (conferir nota 321 na página 130) e, em 1974, o direito de exploração das madeiras nesses territórios foi repassado a uma companhia estatal. VOS, Jan De. Op. cit. p. 57-92.

viagens até a capital do estado, *Tuxtla Gutiérrez*, e algumas vezes até a cidade do México, a espera da conclusão de todos os trâmites agrários previstos por lei.

Portanto, em linhas gerais, essas eram as condições de vida nas comunidades indígenas encontradas por Samuel Ruiz García ao tornar-se o bispo de *Chiapas*, em 1960.

2 SAMUEL RUIZ GARCÍA ANTE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E OS INDÍGENAS DE *CHIAPAS*

... la evangelización tal como se estaba llevando a cabo en el continente, era simple y llanamente una destrucción de culturas y una acción dominadora.
... Entonces ¿qué cosa era evangelizar?

Samuel Ruiz García

Reconheçam-se como membros do corpo social em que vivem... Com alegria e respeito descubram as sementes do Verbo aí ocultas.

Decreto “Ad Gentes” sobre a atividade missionária da Igreja

2.1 Religião e Política

A maior parte dos autores que escreveram sobre o EZLN, incluindo os próprios neozapatistas, não se aprofundou no tema ou simplesmente não se referiu ao Congresso Indígena de 1974 para explicar as origens do movimento. Não é nosso intuito elucidar os motivos desse “esquecimento”, contudo é possível que, em certa medida, ele seja derivado das fortes ligações do Congresso com o catolicismo, através da diocese de *San Cristóbal de las Casas*, assunto evitado ou tratado com ressalvas por muitos autores, a fim de não abrir espaços para que, erroneamente, se infiram ligações diretas entre o levante neozapatista de 1994 e a Igreja católica de *Chiapas*.⁷⁷

⁷⁷ Após o pasmo causado pela insurreição neozapatista de 1994, muitos autores procuraram apontar os “culpados” pelo surgimento do EZLN e suas setas acusatórias direcionaram-se, sobretudo, na direção do bispo Samuel Ruiz García e dos agentes pastorais ligados à diocese de *San Cristóbal de las Casas* e à Teologia da Libertação. Logo em seguida surgiu uma onda de respostas em defesa do protagonismo indígena do EZLN que, entretanto, acabaram minimizando a importância alcançada pela Teologia da Libertação entre as comunidades indígenas de *Chiapas* – nesta linha podemos citar, por exemplo, CASILLAS, Rodolfo. La participación social de los creyentes. ¿Quién fija las fronteras? In: LLOYD, Jane-Doyle & PÉREZ Rosales, Laura (orgs.). **Paisajes rebeldes: una larga noche de la rebelión indígena**. México: Universidad Iberoamericana, 1995. p. 271-291.

Por outro lado, de acordo com Aline Coutrot,⁷⁸ as escolhas políticas não são simplesmente decalques do sócio-econômico e, sendo assim, as forças religiosas devem ser levadas em consideração como fator de explicação do político, uma vez que fazem parte do tecido político.

As igrejas são corpos sociais, cujos ensinamentos transcendem o sagrado, proferindo julgamentos em relação à sociedade. Através da consideração do religioso, podem-se compreender comportamentos coletivos: “[...] Socializados por práticas coletivas [...] os cristãos adquirem um sistema de valores muito profundamente interiorizado que subtece suas atitudes políticas.”⁷⁹

O objetivo deste capítulo consiste em refletir a partir desses apontamentos tentando compreender de que maneira uma determinada postura religiosa, ou seja, o caráter peculiar que a Teologia da Libertação assumiu em território *chiapaneco* sob o bispado de Samuel Ruiz García, atingiu comunidades indígenas da região. Parte-se da hipótese de que o cristianismo, através da atuação, sobretudo, dos catequistas da diocese de *San Cristóbal de las Casas* sob a orientação do bispo Samuel Ruiz, teve grande importância para o processo de (re)valorização étnica, conscientização política e para fomentar a união de comunidades das quatro etnias majoritárias em *Chiapas*.

Anteriormente é importante explicitar que não estamos reduzindo a explicação apenas à figura de Samuel Ruiz García, assim diminuindo o protagonismo desempenhado por outros atores nas transformações ocorridas nas relações entre a Igreja católica e comunidades indígenas chiapanecas no período analisado. A ênfase dada neste capítulo a Samuel Ruiz é devida a sua posição ocupada enquanto bispo da diocese de *San Cristóbal de las Casas*, uma vez que foi a partir de suas escolhas e conseqüentes orientações que se abriram as possibilidades para que os agentes envolvidos com a diocese e, até mesmo, as próprias comunidades pudessem optar por rumos posteriormente tomados e que não necessariamente foram determinados pela vontade de Samuel Ruiz.

Tampouco atribuímos algum tipo de “genialidade” à figura de Samuel Ruiz. Visamos apenas compreender parte de sua trajetória e algumas características contextuais da Igreja católica do período que abriram um leque de possibilidades específico e, concomitantemente, influíram para que o então bispo de *Chiapas* tomasse determinadas decisões e não outras.⁸⁰

⁷⁸ COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 2ª ed. p. 331-363.

⁷⁹ Ibid. p. 336.

⁸⁰ Os apontamentos apresentados nesse parágrafo foram construídos a partir da livre apropriação de reflexões contidas nas seguintes obras: BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo/Porto

Ao produzir uma biografia sobre Samuel Ruiz García, Carlos Fazio ⁸¹ aparentemente não possuía esse tipo de preocupação, uma vez que seu texto, em alguns momentos, se assemelha mais com uma ode ao biografado. Entretanto, por sua riqueza em detalhes acerca da trajetória de Samuel Ruiz e fatos relacionados à Igreja católica, essa obra será de grande valia enquanto fonte para análise efetuada neste capítulo.

2.2 Ambiente e Alicerces da formação de Samuel Ruiz García

Em 1960, Samuel Ruiz García assumiu o episcopado da diocese de *San Cristóbal de las Casas*. Sua nomeação indica que o jovem Samuel Ruiz havia conseguido destacar-se sobremaneira no meio eclesiástico mexicano, uma vez que o episcopado é o último e supremo grau do sacramento da Ordem Sacerdotal e confere autoridade máxima em jurisdição e magistério no território alcançado pela diocese, cabendo ao bispo a exclusividade de ministrar os sacramentos, conferir ministérios, ordenar presbíteros e diáconos, entre outros, ou seja, a ordenação episcopal atribui o poder de “santificar, ensinar e governar” uma determinada região, o que se traduz em um grande poder político em potencial, uma vez que, como vimos anteriormente, religião e política são esferas que se entrelaçam e a sociedade mexicana (e latino-americana) desse período era esmagadoramente marcada pelo catolicismo⁸² – ainda que em muitíssimos casos sob diversas formas sincréticas:

Quienes le conocen [Samuel Ruiz], afirman que siempre formó parte de una élite intelectual. Su carrera fue meteórica. Con menos de treinta años, el obispo de León, Manuel Martín del Campo y Padilla lo hizo rector del seminario y canónigo. Algo inconcebible en México; León era una diócesis importante, cuna de prelados conservadores. Luego, el Papa Bueno lo consagro obispo [...] ⁸³

Nesse período o ideário de Samuel Ruiz era fortemente marcado pelo anticomunismo, como comprova sua primeira carta pastoral, dirigida violentamente contra a Revolução Cubana e lançada logo após assumir a diocese de *San Cristóbal*:

Alegre: Edusp/Zouk, 2007; BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In. AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. 5ª ed. p. 183-192; BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 2ª ed.; e BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996. 6ª ed.

⁸¹ FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz – El caminante*. México: Espasa Calpe, 1994.

⁸² Na década de 1960, 97,5% dos mexicanos professavam nominalmente o catolicismo.

⁸³ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 68.

[...] detrás de una doctrina que toma como bandera la justicia social, el comunismo se fue infiltrando al esgrimir la antigua arma de la falsedad, la hipocresía, el engaño y la calumnia; habiendo logrado que muchos vean la hoz y el martillo como un símbolo de libertad y reivindicación social, sin que perciban el fondo rojo de iniquidades y crímenes sin cuenta con que este destruidor del sistema se ha impuesto donde ha colocado su garra opresora.⁸⁴

O anticomunismo do novo bispo, resultante de sua formação familiar e teológica, ia ao encontro do pensamento imperante no período tanto na Igreja mexicana, como no Vaticano.

De acordo com Carlos Fazio, Samuel Ruiz García nasceu em três de novembro de 1924, na cidade de *Irapuato*, no estado de *Guanajuato*, região centro-oeste do México (conferir mapa 01). Filho de pais católicos fervorosos, o jovem Samuel foi criado em ambiente de perseguição à Igreja, exacerbado justamente a partir de 1924, com a presidência do general Plutarco Elías Calles:

Calles fue el representante de un grupo de políticos convencidos de que el catolicismo era incompatible con el Estado. Los callistas eran nacionalistas y, para ellos [...] el católico no podía ser un buen ciudadano puesto que su primera lealtad era con Roma.⁸⁵

Os conflitos entre o Estado e a Igreja católica levaram a um levante popular,⁸⁶ cujo palco principal foi a região centro-oeste, ou seja, o local onde vivia a família de Samuel Ruiz.

⁸⁴ RUIZ García apud SAINT-PIERRE, Héctor Luis. Don Samuel Ruiz, el obispo guerrillero de Chipas y la declaración de guerra de la selva Lacandona. In: **Revista de Ciencias Sociales**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, n. 12, p. 63-84, 2001. p. 65.

⁸⁵ FAZIO, Carlos. Op. cit. p.16.

⁸⁶ As escaramuças entre a Igreja e o Estado no México foram a causa de um conflito armado denominado como Guerra ou Revolução *Cristera* ou ainda *Cristiada*. Cinco artigos da Constituição de 1917 visavam reduzir a influência da Igreja Católica na sociedade mexicana: o artigo 3º exigia uma educação laica; o artigo 5º ilegalizava as ordens monásticas; o artigo 24º proibia o culto público fora das igrejas; o artigo 27º restringia os direitos de propriedade das organizações religiosas; e o artigo 130º proibia que padres e líderes religiosos usassem os seus hábitos em público, votassem e comentassem assuntos da vida pública na imprensa. Essas medidas foram colocadas em prática pelo então presidente Venustiano Carranza, deposto em 1919. Álvaro Obregón tornou-se presidente em 1920 e aplicou os artigos anticlericais de forma seletiva. Esta trégua precária entre o governo e a Igreja terminou com a eleição de Plutarco Elías Calles, em 1924, que aplicou as leis anticatólicas com todo o rigor e, em junho de 1926, promulgou a Lei de Reforma do Código Penal, que previa penas específicas para os religiosos que violassem os artigos da Constituição de 1917 e obrigava os padres a se registrarem. Em resposta a estas medidas, os bispos mexicanos suspenderam todas as manifestações públicas de culto. Em contrapartida, o governo proibiu os cultos privados. Ante tal situação as massas reagiram com violência, até que, em 1 de Janeiro de 1927, numerosos grupos populares católicos levantaram-se em armas. Como atacavam e morriam ante o pelotão de fuzilamento com o grito de *¡Viva Cristo Rey!*, foram chamados de *Cristoreyes* e, posteriormente, de *Cristeros*. Em 1929, Álvaro Obregón deveria tomar posse como presidente, porém foi assassinado por um radical católico e o congresso nomeou Emilio Portes Gil como presidente interino. Portes Gil era mais aberto em relação à Igreja do que Calles havia sido, o que levou a um pacto, os chamados *arreglos*, que permitiram o retomo do culto e faziam três concessões aos católicos: apenas os padres nomeados por superiores hierárquicos seriam obrigados a registrar-se, a educação religiosa seria permitida nas igrejas (mas não nas escolas) e todos os cidadãos, o que incluía o clero, poderiam efetuar petições para reformar as leis. Ademais, com os *arreglos* a Igreja recuperou o usufruto de suas propriedades, uma vez que, apesar de legalmente não poder possuir propriedades imobiliárias, que permaneceram como posses federais, a igreja

A *Cristiada* iniciou-se em 1927 e foi encerrada em 1929, quando o Estado, representado pelo presidente Portes Gil, e a Igreja, com a o arcebispo do México Pascual Díaz, entraram em um acordo que colocou fim às hostilidades: “[...] la Iglesia católica había pasado de una situación perseguida (1920-1930) a otra marginada (1930-1940) [...]”⁸⁷

Sob esse novo contexto, a partir dos anos 30 foi permitido aos católicos criarem um partido, a *Acción Nacional* (PAN), e um movimento, a *Unión Nacional Sinarquista* (UNS), fundada em 1937. O pai de Samuel Ruiz García, Maclovio Ruiz, foi um militante ativo do movimento sinarquista.

Segundo Jean Meyer,⁸⁸ o sinarquismo constituía-se como um amálgama entre nacionalismo radical; catolicismo com as mesmas características presentes no movimento integralista brasileiro; e defesa de um corporativismo com caracteres fascistas e apresentado como terceiro caminho entre capitalismo e socialismo. O sinarquismo condenava o nazismo e a deificação do Estado e da raça como heranças do protestantismo, ao mesmo tempo em que demonstrava simpatia pelo general Francisco Franco em razão de sua restauração da tradição católica e da hispanidade.

Nesse período, o controle da educação, segundo Fazio,⁸⁹ constituía um dos pontos principais do embate entre Estado e Igreja, levando ao fechamento das escolas religiosas. Isto fez com que os pais de Samuel Ruiz não lhe enviassem a um centro de ensino secular, preferindo que ele aprendesse as primeiras letras em casa e, posteriormente, lhe matriculando em colégios católicos particulares, em busca de uma educação “mais refinada”. Aos treze anos foi mandado a um seminário na cidade de *León de Los Aldama* que, devido à vigência de leis anticlericais, funcionava de maneira precária.

Entretanto, a partir de 1940, quando Manuel Ávila Camacho assumiu a presidência do México, as relações entre o Estado e Igreja começam a mudar. Houve uma aproximação entre a alta hierarquia eclesiástica, que buscava recuperar, paulatinamente, o poder perdido nas décadas anteriores, com o governo federal, que soube utilizar a Igreja como agente de coesão social para consolidar a estrutura política:

retomou seu controle e o governo nunca voltou a tentar ficar com elas. Após os *arreglos* chegarem a público ainda ocorreram sublevações, todavia, sob a ameaça de excomunhão, gradualmente os embates cessaram. Estima-se que a *Cristiada* teve um saldo de aproximadamente trinta mil mortos. Para mais detalhes sugere-se conferir: MEYER, Jean. **La cristiada**. México: Siglo XXI, 1988. 3 vols.

⁸⁷ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 26.

⁸⁸ MEYER, Jean. **Historia de los cristianos en América Latina**. Siglos XX y XIX. México: Editorial Vuelta, 1989.

⁸⁹ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 26-27.

Así, el gobierno comenzó a tolerar ciertas prácticas religiosas expresamente prohibidas por la Constitución, a cambio de que la Iglesia usara su peso moral sobre los creyentes, a fin de eliminar cualquier conflicto que obstaculizara el desarrollo capitalista.⁹⁰

A partir de 1945, o governo federal mexicano adotou uma postura anticomunista, o que possibilitou uma maior convergência ideológica entre Igreja e Estado, uma vez que essa postura governamental ia ao encontro da política adotada pelo Vaticano com o Papa Pio XII, tornando-se a pedra angular da militância católica mexicana.

Em 1947, Samuel Ruiz foi estudar com um grupo de seminaristas na Pontifícia Universidade de Roma, graduando-se em Teologia Dogmática e sendo ordenado sacerdote em 1949. Em seguida decidiu continuar os estudos em Roma, especializando-se em Sagrada Escritura em 1951 e concluindo seu doutorado em 1952.

Esse período romano de sua formação coincidiu com a ascensão do anticomunismo na Igreja católica sob o pontificado de Pio XII, o Papa que havia condecorado o general Franco e elogiado os esforços dos fascistas italianos no combate contra o ateísmo materialista. Em 1947, Pio XII convocou os militantes da Ação Católica e afirmou que a situação implicava em optar “por ou contra Cristo”, isto é, a posição oficial da Igreja romana passou a ser de que ou se era anticomunista ou se estava contra Cristo e Igreja.⁹¹

Após concluir os estudos em Roma, Samuel Ruiz regressou ao seminário de *León* – nos anos 1950 uma cidade caracterizada por um forte acento conservador – onde começou a lecionar Teologia e Sagrada Escritura, e como era praxe na Igreja mexicana do período, não incidia em assuntos ligados à crítica social. Em pouco tempo foi designado “*prefecto de estudios*” e, em 1954, com apenas trinta anos, foi nomeado reitor do seminário. Logo após ocorreu uma vacância e, assim sendo, Samuel Ruiz foi nomeado cônego, cargo que garantia privilégios, distinção: “[...] Samuel Ruiz supo lucir el boato. Y como sus pares, llevó capa morada, armiño blanco y anillo cuasi episcopal. Parecían cardenales.”⁹²

Por outro lado, em 1958 Ángel Giuseppe Roncalli, um filho de camponeses pobres, tornou-se Papa, adotando o nome de João XXIII. Até então a postura do Vaticano havia sido de ferrenha crítica à modernidade, o que levou à perda de inúmeros fiéis, devido ao afastamento cada vez maior entre o ideário transcendente pregado pela Igreja e o mundo que a rodeava. João XXIII assumiu a crise pela qual passava a Igreja e decidiu que o catolicismo deveria renovar-se e adaptar-se à nova realidade, o que o levou a convocar, em 1959 (90 dias

⁹⁰ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 42.

⁹¹ Ibid. p. 40.

⁹² Ibid. p. 46.

após assumir o pontificado), um Concílio Ecumênico Vaticano, que se iniciou em 1962 e será tratado mais adiante.

1959 também é o ano da Revolução Cubana, cujos efeitos dividiram os setores cristãos mexicanos, mas acentuaram o anticomunismo da alta hierarquia eclesiástica, o que coincidia com a linha ideológica adotada sob o sexênio do presidente Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970).

Desta forma, ao assumir o episcopado da diocese de *San Cristóbal de las Casas* em 1960, Samuel Ruiz García era o reflexo da formação familiar e teológica que recebera até então, chegando a utilizar corriqueiramente pelas ruas de *San Cristóbal* suas imponentes vestimentas de bispo, em sinal de protesto contra as limitações legais impostas à Igreja. Era o típico bispo de seu tempo e espaço, ou seja, marcadamente anticomunista e ostentador de toda pompa que um elevado cargo eclesiástico podia garantir aqueles que entendiam a Igreja como uma instância superior, acima da sociedade:

[...] Antes del Concilio, las diferencias no eran entre progresistas versus conservadores. Todos los obispos mexicanos eran conservadores. Pero unos eran brillantes, los menos, y otros, la mayoría, mediocres. Paulatinamente, Samuel Ruiz fue abriendo paso entre los brillantes, en un ambiente mayoritariamente conservador. Fue, pues, de un conservadurismo brillante.⁹³

2.3 Dom Samuel Ruiz ante Realidade Indígena

Em seus primeiros passos como bispo, Samuel Ruiz buscou observar as condições dos fiéis atingidos pela diocese. *San Cristóbal de las Casas*, capital de *Chiapas* até 1892,⁹⁴ encontra-se na região de *Los Altos* e foi onde o novo bispo encontrou uma elite ladina,⁹⁵ composta principalmente por criadores de gado, comerciantes, profissionais liberais

⁹³ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 68.

⁹⁴ Em 9 de fevereiro de 1834, o governador Joaquín Miguel Gutiérrez declarou *Tuxtla Gutiérrez* (conferir mapas 03 e 02) como capital de *Chiapas*. Em 1835 a capital voltou a ser *San Cristóbal de Las Casas*. De 4 de janeiro de 1858 até 18 de janeiro de 1861, *Tuxtla Gutiérrez* foi capital pela segunda vez, mas a capital voltou a ser *San Cristóbal*. De 1 de fevereiro de 1864 até 31 de dezembro de 1867, *Tuxtla* é capital pela terceira vez, no entanto outra vez retorna a ser *San Cristóbal*. Em 11 de agosto de 1892, o governador Emilio Rabasa, estabeleceu pela quarta e definitiva vez a capital de *Chiapas* em *Tuxtla Gutiérrez*. A derradeira vitória de *Tuxtla* provavelmente está relacionada com suas características populacionais predominantemente branco-ocidentais e com sua localização distante dos territórios majoritariamente indígenas.

⁹⁵ Denominação empregada no México para designar os mestiços.

e políticos. Elite esta que, segundo Guilherme Figueiredo, é a “[...] mais tradicional e racista do estado, onde até os anos 60 havia toque de recolher para os indígenas.”⁹⁶

Por outro lado, o que o bispo encontrou nas comunidades indígenas foi miséria e abandono por parte do Estado (como descrito anteriormente),⁹⁷ mas também da própria Igreja, uma vez que havia apenas 13 padres para todo o território alcançado pela diocese.

Carlos Fazio aponta que ao constatar essa realidade, Samuel Ruiz elaborou um plano pastoral composto por três aspectos: “[...] enseñar castilla al indígena; ponerles zapatos y mejorar su dieta. Esa era la base humana mínima, necesaria, para poder desarrollar una evangelización.”⁹⁸ Estas medidas serviam também como forma de combater o embrionário, porém efetivo, avanço do protestantismo sobre as comunidades indígenas, além do “sorrateiro espectro do comunismo”.

Nesse período, Samuel Ruiz não cogitava a possibilidade de aprender e evangelizar em línguas indígenas. Os idiomas de ascendência maia falados nas comunidades alcançadas pela diocese apresentavam-se como um obstáculo para o novo bispo. As preocupações e medidas tomadas por Samuel Ruiz para com os indígenas não eram algo pioneiro, pelo contrário, eram perfeitamente compatíveis com o assistencialismo paternalista comumente adotado pela Igreja católica e com certas características das políticas *indigenistas* mexicanas do período.⁹⁹

Apesar de suas limitações, na década de 1960 os membros do INI constituíam o único bastião de combate à situação de exploração dos indígenas imperante em *Chiapas*. E a partir das relações de Samuel Ruiz com o INI é possível compreender melhor como pensava o recém nomeado bispo da diocese de *San Cristóbal*. Em 1962, anteriormente à primeira sessão do Concílio Vaticano II – que ocorreu no mesmo ano – Fernando Benítez¹⁰⁰ foi a *Chiapas* e conseguiu uma entrevista com Dom Samuel Ruiz García. A seguir destacaremos alguns apontamentos do cronista acerca do bispo, da sociedade *chiapaneca* e trechos do diálogo entre os dois:

⁹⁶ FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Op.cit. p. 55.

⁹⁷ Conferir páginas 39 a 42.

⁹⁸ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 57.

⁹⁹ Conferir páginas 35 a 37.

¹⁰⁰ Fernando Benítez nasceu em 10 de janeiro de 1912 na Cidade do México e faleceu na mesma localidade, em 21 de fevereiro de 2000. Em 1934 iniciou seu trabalho como jornalista na *Revista de las Revistas*. Entre 1936 e 1947 foi repórter, editor e diretor do jornal *El Nacional*. Posteriormente, tornou-se professor na Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da *Universidad Autónoma de México* (UNAM). Escreveu diversas obras, priorizando crônicas baseadas em estudos históricos e antropológicos, dentre elas: *La Ruta de Hernán Cortés*; *Los indios de México, una antología*; *Cristóbal Colón*; *Los primeros mexicanos*; *Ki, el drama de un pueblo y de una planta*; *Los hongos alucinantes*; *El rey viejo*; *En la tierra mágica del peyote*.

Según el cronista, el joven prelado distribuía equitativamente su odio entre un comunismo que él necesitaba “inventar” a diario [...] y un protestantismo contra el cual no podía luchar [...] sus enemigos, en aquél entonces, eran los miembros del Instituto Nacional Indigenista (INI); los únicos que en México de los años sesenta se esforzaban [...] por quebrantar la estructura feudal de Chiapas.

Todos los miembros de la “buena sociedad” de San Cristóbal participaban en aquella cruzada. Sabían por experiencia que cada nueva escuela y cada nueva clínica les arrebatava tierras y peones [...]

A la cabeza de la campaña estaba el clero, que acusaba a los funcionarios y maestros del INI de comunistas [...] ¹⁰¹

Na seqüência, apresentaremos um trecho da entrevista realizada pelo cronista, por consideramos as respostas bastante ilustrativas acerca do ideário de Samuel Ruiz às vésperas do Concílio, inclusive pela naturalidade com que o bispo trata as situações apresentadas pelo entrevistador:

[Fernando Benítez] – Hay choques, hay conflictos entre los maestros y algunos miembros de su clero.

[Samuel Ruiz] – [...] ¿Podría usted citarme un caso concreto?

[Fernando Benítez] – Le cito a usted el caso del cura Adolfo Trujillo, dueño de la finca Bojoshac y dueño de esclavos. Aliado a los caciquillos de la región, se opuso a que se construyera la escuela en sus tierras – una escuela que a él no le costaba un solo centavo – y persiguió con saña al maestro indio. No le importaba la escuela, sino las enseñanzas de la escuela.

[Samuel Ruiz] – Ese es el problema. Deseábamos una enseñanza católica.

[...] – Vivimos una época de conflictos y de crisis. El comunismo representa una fuerza real que debe tenerse en cuenta. Allí tiene ese Fidel Castro... ¹⁰²

Contudo, posteriormente ventos advindos de Roma alimentaram correntes tempestuosas do catolicismo latino-americano, que viriam a abalar as certezas conservadoras do jovem bispo.

2.4.1 O Efervescente Período de Geração do Cristianismo da Libertação

Em 1962 ocorreu a primeira sessão do XXI Concílio Ecumênico da Igreja católica, denominado Concílio Vaticano II, cuja última sessão foi realizada em 1965. Para muitos autores esse acontecimento pode ser considerado como marco que possibilitou o surgimento do fenômeno latino-americano denominado Teologia da Libertação. No entanto, como todo marco histórico, este também é arbitrário e não deve ser generalizado para todas as regiões da

¹⁰¹ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 59-60.

¹⁰² Ibid. p. 61.

América Latina – o que pode ser verificado através da análise do caso da diocese de *San Cristóbal de las Casas*.¹⁰³

Michel Löwy¹⁰⁴ adota outra cronologia ao apontar que a Teologia da Libertação constitui a materialização intelectual surgida, em princípios da década de 1970, como reflexo e, simultaneamente, como reflexão acerca de um amplo movimento social, que ele denominou como Cristianismo da Libertação, uma vez que o movimento ultrapassava os limites da Igreja. De acordo com esse autor, as origens do Cristianismo da Libertação remontam ao impacto causado pela convergência de fatores internos e externos à Igreja católica, uma vez que, por um lado, com a Revolução Cubana de 1959 ocorreu uma intensificação das lutas sociais na América Latina e uma crise de legitimidade do sistema político e, por outro lado, a partir do término da Segunda Guerra Mundial iniciou-se um processo de desenvolvimento de novas correntes teológicas, novas formas de cristianismo social e uma abertura crescente às preocupações da filosofia moderna e das ciências sociais, que foram legitimadas com a eleição do Papa João XXIII, em 1958, e com o Concílio Vaticano II.

Todavia, Löwy afirma que o processo de radicalização da cultura católica Latino-Americana não começou nos níveis superiores da Igreja, nem tampouco a partir de uma transformação popular da Igreja iniciada de baixo para cima. Surgiu primeiro em movimentos laicos, ativos entre a juventude estudantil e nas comunidades pobres, sobretudo com as comunidades eclesiais de base (CEB) em princípios dos anos 1960.¹⁰⁵ Por outro lado, o caráter plural do Cristianismo da Libertação também é válido para o que se refere aos fatores que levaram ao seu surgimento em cada região e, assim sendo, defendemos, ao longo das reflexões apresentadas nos dois primeiros capítulos desta Dissertação, que na região de *Chiapas* o peso dos atores laicos não foi tão decisivo quanto em outros lugares como, por exemplo, no Brasil, cabendo o papel de principal impulsor ao bispo Samuel Ruiz García e, logo em seguida, aos catequistas indígenas.

¹⁰³ Contudo, pode ser verificado também, por exemplo, a partir do caso da Igreja argentina, onde características essenciais do que se entende por Teologia da Libertação ou Cristianismo da Libertação já se apresentavam em setores da Igreja católica desde o período posterior à queda de Perón em 1955, ou seja, anos antes de ocorrer o Concílio Vaticano II, que acabou fortalecendo esses grupos e servindo como uma legitimação para suas proposições frente às cúpulas eclesiais. Conferir nas referências bibliográficas: LANUSSE, Lucas; MARTIN, Jose Pablo; SARLO, Beatriz; e STEFANO, Roberto Di & ZANATA, Loris.

¹⁰⁴ LÖWY, Michel. Op. cit. 2000.

¹⁰⁵ De acordo com Víctor Gabriel Muro, no âmbito urbano mexicano, desde a década de 1950 havia uma estrutura de movimentos relativamente renovadores organizados pela Ação Católica e pela juventude estudantil, entretanto, estas organizações não alcançavam os espaços rurais. MURO, Víctor Gabriel. Grupos cristianos y movimientos campesinos en México. In: **Revista Mexicana de Sociología**. México: UNAM, n. 2, p.165-175, 1994.

Outros segmentos fundamentais para o surgimento do Cristianismo da Libertação na América Latina de um modo geral foram: as equipes de especialistas – formadas por economistas, sociólogos, teólogos, etc. – que trabalhavam para os bispos e conferências episcopais preparando instruções e planos para as pastorais, uma vez que “[...] constituíam uma espécie de aparelho intelectual leigo da Igreja, que introduzia na instituição os últimos acontecimentos nas ciências sociais – o que, na América Latina a partir da década de sessenta, significava [...] teoria da dependência”;¹⁰⁶ e as ordens religiosas – sobretudo os jesuítas e dominicanos – que mantinham diálogos e intercâmbios com o mundo intelectual acadêmico e profano: “[...] As ordens religiosas são o grupo que mais participa das novas pastorais sociais e que mais cria comunidades de base.”¹⁰⁷

Nesse contexto ocorreu o Concílio Vaticano II. Antes de tratarmos de seus efeitos sobre Samuel Ruiz e a diocese de *San Cristóbal*, apresentaremos algumas características do referido concílio que consideramos importantes segundo nossos interesses e também um panorama geral do que foi o Cristianismo da Libertação, para que assim se torne possível pensar as especificidades do caso de *Chiapas*.

A partir das reflexões apresentadas por Roberto Oliveros Maqueo,¹⁰⁸ é possível apontar como principal característica do Concílio Vaticano II o entendimento da Igreja como estando inserida no mundo objetivo, ao invés de perceber-se e concentrar-se apenas no mundo transcendental.

Um ponto importante das conclusões apresentadas nos documentos do Concílio refere-se ao saber teológico que, até então, era pensado como algo sacralizado e acessível somente aos clérigos que haviam se preparado para obtê-lo. No Concílio foi indicado que a teologia deve surgir a partir de reflexões críticas e iluminadas pela fé acerca da realidade dos povos, ampliando as possibilidades de participação na construção teológica:

Al subrayar que la Iglesia es el Pueblo de Dios en la historia y que todos somos llamados a la santidad por el Espíritu que recibimos en el bautismo y confirmación, se recupera el sentido del pueblo portador del evangelio. Un pueblo que puede y debe comunicar el mensaje salvífico recibido. Un pueblo evangelizador, que, por lo tanto, tiene como un de sus funciones hacer teología.¹⁰⁹

¹⁰⁶ LÖWY, Michel. Op. cit. 2000. p. 72-73.

¹⁰⁷ Ibid. p. 73.

¹⁰⁸ OLIVEROS Maqueo, Roberto. Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990). In: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. (org.). **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Trotta, 1990. Vol. I, p. 17-50.

¹⁰⁹ OLIVEROS Maqueo, Roberto. Op. cit. p. 26.

Outro ponto significativo consiste na afirmação de que ao encarnar, o Filho de Deus se uniu a todo homem e posteriormente morreu por todos, o que abre espaço para o respeito e, até mesmo, valorização da pluralidade material e cultural humana. Ainda nessa mesma linha de raciocínio, o Concílio contribuiu para a superação da dicotomia material/natural versus espiritual/transcendental, uma vez que seus documentos, ao retomarem a questão da encarnação e suas conseqüências, afirmaram que a vocação do homem é somente uma, a divina, não existindo espaço para se entender, por um lado, uma história transcendental e sagrada, e por outro, uma história profana e que carece de valor cristão: “[...] Sólo hay una historia y vocación: la divina.”¹¹⁰

Sendo assim, o homem cristão, para seguir sua vocação divina, que é simultaneamente transcendental e histórica, deve trabalhar em prol da melhora das formas de vida, tanto em sentido espiritual quanto material, o que plantou a semente de reflexões ligadas ao campo do social e político, até então vedadas ao pensamento teológico.

Essas e outras reflexões anunciadas no Concílio Vaticano II possibilitaram o surgimento do Cristianismo da Libertação. Partiremos de duas visões, uma mais interna, mais próxima ao espaço das reflexões teológicas (Oliveros Maqueo¹¹¹ e Libânio¹¹²), e outra externa, referente ao espaço laico das ciências sociais (Löwy¹¹³) – em alguns pontos convergentes, em outros divergentes, contudo majoritariamente complementares – com intuito de compreender os aspectos principais que caracterizaram de um modo geral esse fenômeno plural ocorrido no cristianismo Latino-Americano.

Roberto Oliveros Maqueo¹¹⁴ dividiu a Teologia da Libertação em quatro períodos: Geração, de 1962 a 1968; Gênese, de 1969 a 1971; Crescimento, de 1972 a 1979; e Consolidação, de 1979 a 1987. Apesar de acreditarmos que este tipo de divisão é homogeneizante, ela será adotada por entendermos que seu emprego permite perceber elementos essenciais que predominaram em cada período, assim tornando mais claras as especificidades do caso analisado posteriormente.

O período de Geração se iniciou logo após o Concílio Vaticano II e, grosso modo, equivale ao que Michel Löwy caracteriza como fase de surgimento do Cristianismo da Libertação.

¹¹⁰ OLIVEROS Maqueo, Roberto. Op. cit. p. 27.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² LIBÂNIO, J. B. **Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos**. Disponível em <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/229.htm>>. Acessado em: 28/ 08/ 2008. p. 22.

¹¹³ LÖWY, Michel. Op. cit. 2000.

¹¹⁴ OLIVEROS Maqueo, Roberto. Op. cit.

As conclusões alcançadas no Concílio foram relativamente dominadas pelos grupos advindos da Europa, o que rendeu aos episcopados latino-americanos a alcunha imódica de “Igreja do silêncio”. No entanto, o Concílio, desde sua convocação em 1959, abriu portas e até mesmo incitou a reflexão teológica, tendo participação expressiva e grande recepção na América Latina, o que levou bispos, teólogos e, sobretudo, segmentos leigos ligados ao catolicismo a refletir sobre os novos apontamentos advindos do Vaticano a partir de sua própria realidade e cultura, o que pode ser apresentado como o principal elemento de origem do Cristianismo da Libertação, uma vez que a realidade latino-americana de onde partiram estas novas reflexões teológicas era amplamente marcada por misérias, exploração e marginalização. A nova concepção acerca da vocação divina do cristão incentivava a busca pela transformação destas condições vivenciadas por amplas maiorias latino-americanas, o que era fortemente alimentado pela ebulição social causada pela Revolução Cubana. Isto levou, paulatinamente, à busca dos conhecimentos das ciências sociais,¹¹⁵ uma vez que era necessário conhecer as causas dessa situação injusta para poder combatê-la eficazmente.

Neste período duas teorias explicativas para a situação da América Latina foram mais influentes entre os segmentos renovadores da Igreja católica latino-americana: a teoria do desenvolvimento ou desenvolvimentismo e a teoria da dependência. Nos anos seguintes à primeira sessão do Concílio Vaticano II, predominou o desenvolvimentismo que, em linhas gerais, constituía-se na interpretação da América Latina como uma região subdesenvolvida, atrasada em relação aos países economicamente ricos, cujo modelo de modernização deveria ser copiado para se alcançar o mesmo desenvolvimento e eliminar a pobreza.¹¹⁶

Em 1966, graças ao impulso produzido pelo Concílio Vaticano II, foi convocada a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada entre 26 de agosto e 7 de setembro de 1968, na cidade de *Medellín*, na Colômbia. Entre 1966 e 1968 houve uma imensa eclosão de declarações, documentos e reuniões realizados como preparativos para a Conferência.

Foi a partir desses preparativos que a teoria da dependência começou, paulatinamente, a se impor como uma alternativa ao desenvolvimentismo, sobretudo através dos especialistas que auxiliavam os bispos. A teoria da dependência, grosso modo, explicava

¹¹⁵ O que foi possível graças à grande abertura às ciências em geral (não somente às sociais) permitida pelos apontamentos do Concílio Vaticano II.

¹¹⁶ Essa visão também era compartilhada por algumas correntes marxistas, que defendiam a necessidade de buscar o desenvolvimento tecnológico e industrial seguindo os modelos “burgueses”. Entretanto, esta busca era almejada enquanto uma etapa necessária para a criação de uma classe operária consciente e, portanto, revolucionária, uma vez que o desenvolvimento era entendido como condição para aceleração das contradições e, conseqüentemente, dos conflitos entre as relações de produção e as forças produtivas.

que a situação de pobreza vivenciada na América Latina era fruto da exploração gerada por sua dependência estrutural frente aos países desenvolvidos do sistema capitalista, dependência esta que somente poderia ser extinta com uma transformação estrutural que acabasse com o sistema econômico capitalista em vigência. Inclusive o termo libertação é característico da linguagem empregada pelos autores ligados à teoria da dependência, sofrendo alterações ao ser apropriado pelo discurso cristão, que o desprende de sua semântica estritamente política e econômica:

[...] amplia-se para o campo da leitura interpretativa da história e da compreensão do agir humano, para servir de chave de leitura do próprio projeto de Deus. Doutro lado, arranca o conceito libertação da teologia de seu rincão puramente religioso e moralista, trazendo-o para dentro da realidade sócio-política. Numa palavra, libertação se transforma num conceito teológico com profunda articulação com a realidade social.¹¹⁷

Apesar de ser uma teoria relacionada com o universo do marxismo, isto não significa que todos que adotaram a teoria da dependência como explicação para a causa da pobreza vivenciada por milhões de latino-americanos, necessariamente, aceitaram outros aspectos e conceitos fundamentais da teoria marxista, como a luta de classes ou a necessidade de uma revolução que instaure um regime socialista.¹¹⁸

Além dos documentos influenciados pela teoria da dependência, o papel desempenhado pelo Papa Paulo VI¹¹⁹ também foi marcante para a Conferência de *Medellín*, sobretudo através de suas cartas encíclicas, dentre as quais se destacou a *Populorum Progressio*, publicada em 1967. Desta carta encíclica nos interessa destacar sucintamente algumas características principais.¹²⁰

O desenvolvimentismo aparece como cerne das reflexões ao longo de todo o documento: “[...] desenvolvimento é o novo nome da paz [...]”,¹²¹ contudo ele é lido através de uma lente cristã e a partir do convívio com diversas questões trazidas pelas ciências sociais

¹¹⁷ LIBÂNIO, J. B. Op.cit. p. 22.

¹¹⁸ “[...] nessas análises do capitalismo, o horizonte crítico vinha da análise marxista. O uso dessa análise sempre foi uma das questões mais controvertidas da TdL. Nesse ponto, as posições variaram do emprego de algumas poucas categorias marxistas até a adoção da análise marxista de modo mais coerente. A luta de classe era uma das categorias que mais causava polêmica. Pois usava-se a expressão seja simplesmente para denunciar o fato como até para significar uma chave heurística e hermenêutica da história, para ler os acontecimentos passados, presentes e futuros.” LIBÂNIO, J. B. Op. cit. p.16.

¹¹⁹ Assumiu como Papa em junho de 1963, após o falecimento de João XXIII, dando continuidade às sessões do Concílio Vaticano II e aprovando o tema proposto pelos bispos progressistas da América Latina para a Conferência de *Medellín*: “A igreja na atual transformação da América Latina à Luz do Concílio”. Faleceu em agosto de 1978.

¹²⁰ PAULO VI. *Carta encíclica Populorum Progressio de sua santidade o Papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos*. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html>. Acessado em: 01/10/2009.

¹²¹ Ibid.

– inclusive pela teoria da dependência – resultando na defesa de um “desenvolvimento integral”, ou seja, tanto das nações “atrasadas”, quanto dos indivíduos e, sobretudo, não apenas referente ao desenvolvimento econômico, mas também político, social e espiritual.

Dois pontos foram fundamentais para legitimação das idéias defendidas pelos movimentos ligados ao Cristianismo da Libertação e, conseqüentemente, para o surgimento da Teologia da Libertação: a identificação dos pobres como o alvo principal da missão da Igreja e a afirmação da necessidade de ações sociais e políticas (não partidárias ou ideológicas) da Igreja e dos cristãos – eclesiais e leigos.

Assim sendo, as propostas sócio-políticas apresentam-se como a colocação de limites ao capitalismo liberal, isto é, ao livre-mercado, à busca do lucro como fim em si mesmo, à fortuna desmedida e, até mesmo, do direito de inviolabilidade absoluta da propriedade privada, defendendo que todo direito deveria subordinar-se ao combate ao subdesenvolvimento e à garantia à subsistência e aos instrumentos para o desenvolvimento humano integral.

É possível enquadrar essas propostas como uma terceira via que procurava colocar-se entre, por um lado, um liberalismo sem limites e praticado em uma situação injusta, por ser desigual, entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos (aqui o tema da dependência aparece de forma indireta), causador de enorme desigualdade e da miséria de maiorias nos países subdesenvolvidos e, por outro lado, opções marxistas e revolucionárias, um “mal” que devia ser evitado e que ganhava força devido à situação injusta vivenciada por muitos.

Desta forma, a busca da solidariedade e caridade universal é apresentada como solução, inclusive para a questão da dependência (colocada apenas de forma implícita). As transformações são encomendadas como dever a ser cumprido por todos os “homens de bem”, sobretudo aos governantes locais, àqueles que negociam as relações internacionais e aos que detêm qualquer tipo de poder ou riqueza. É enfatizada a necessidade do abandono dos excessos e futilidades, sendo um dever humanista e solidário das nações ricas se empenharem em contribuir para que as outras nações progridam e alcancem um elevado nível de desenvolvimento industrial, tecnológico e social, mas garantindo a autonomia soberana e a manutenção das peculiaridades culturais próprias dos países em desenvolvimento, ao mesmo tempo em que é cobrado dos indivíduos abastados o trabalho solidário para contribuir com o desenvolvimento material, educacional e espiritual dos mais necessitados.

A Conferência de *Medellín* encerra o período de Geração da Teologia da Libertação. Apresentaremos alguns dos pontos principais que consideramos importantes para a análise

posterior. Todavia, não se pode esquecer que os documentos finais da Conferência, apesar da busca pelo consenso, são plurais – em decorrência das distintas influências que recaíam sobre a Igreja católica e seus fiéis latino-americanos.

Fernando Torres-Londoño ¹²² aponta dois traços distintivos da Conferência: primeiro, a prioridade dada ao homem latino-americano, que estaria vivenciando um período decisivo de seu processo histórico; segundo, a necessidade de ações urgentes da Igreja para com este momento de transformação da América Latina. Estes são os dois pontos que fornecem unidade, que procuram costurar e conciliar a evidente tensão entre as diferentes posturas presentes nos documentos finais de *Medellín*.

Roberto Oliveros Maqueo ¹²³ apresenta aquilo que considera como os três temas principais tratados na Conferência de Medellín: o amor ao próximo e a paz em uma situação de violência institucionalizada; os pobres e a justiça; e a unidade da história e a dimensão política da fé.

Os três temas são complementares e juntos fornecem uma idéia das reflexões que levaram ao surgimento da Teologia da Libertação. Acerca do primeiro tema, a conclusão dos bispos foi a de que o amor ao próximo e a paz pregados por Cristo estão em contradição com a situação de violência institucionalizada, geradora de injustas desigualdades sociais, sob a qual estão organizadas as sociedades da América Latina.

Com o segundo tema, foi afirmado que pobreza vivenciada pela maioria dos povos latino-americanos é uma injustiça em relação à missão de salvação proposta por Cristo, demandando não apenas conhecimento e denúncia, mas também trabalho com intuito de transformá-la.

Por fim, esse trabalho para a transformação somente pode ser proposto em virtude da retomada das conclusões do Concílio Vaticano II acerca da teologia da encarnação de Cristo (anteriormente apresentas), que sustentam o entendimento da unidade da história, isto é, a simultaneidade do temporal e espiritual. Isto tornou possível aos bispos da Conferência de 1968 concluir que a ação eclesial deve adentrar no terreno do sócio-político e contribuir para a emancipação humana, para a libertação humana no plano histórico, uma vez que ela está relacionada com o reino e os desígnios de Deus.

Entendemos que são diversas as interpretações possíveis acerca da Conferência de *Medellín*, devido, sobretudo, às margens abertas pelo caráter plural de seus documentos finais.

¹²² TORRES-LONDOÑO, Fernando. 1955-1979 três Conferências Gerais do Celam e uma Igreja ante o desafio de transformação na América Latina. In. **Religião & Cultura**. São Paulo: PUC, jul./dez. 2007. Vol. VI, n. 12, p. 15-16.

¹²³ OLIVEROS Maqueo, Roberto. Op. cit. p. 30.

Contudo, acreditamos que o conteúdo da carta encíclica *Populorum Progressio* predominou como base para a maior parte desses documentos. Por outro lado, as posturas que foram mais assimiladas pela embrionária Teologia da Libertação foram as mais radicais, ou seja, as que enfatizavam a dependência latino-americana e, ao invés de encomendarem a solução dos problemas a ações provenientes da solidariedade e caridade dos mais favorecidos, focavam em diversas formas da Igreja contribuir para que os próprios pobres buscassem sua (auto) libertação:

[...] O texto da Conferência encontrou, pois, um amplo contexto de interpretação e aplicação. Ele foi reconhecido como inspiração para a Teologia da Libertação, que se evidencia a partir de 1970, com teólogos que já escreviam antes de Medellín, como Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann [...] ¹²⁴

Desta forma, as posições “progressistas” apresentadas durante a Conferência de *Medellín* podem ser interpretadas como esboços da vindoura Teologia da Libertação.

2.4.2 Período de Gênesis

As reflexões e aprofundamentos pós Conferência de *Medellín* marcam o início do período de Gênesis: “[...] Las reacciones fueron inmediatas, discordantes pero unánimes al enjuiciar la Conferencia de Medellín como el acontecimiento más importante de Iglesia en América Latina [...] en el siglo XX.” ¹²⁵

Em agosto de 1969 foi celebrada a Conferência episcopal mexicana, onde se buscou aplicar as conclusões da Conferência de *Medellín*, como estava ocorrendo em todos os episcopados latino-americanos, entretanto com a peculiaridade da participação, além do episcopado, de sacerdotes e leigos. O espírito de *Medellín* também animava as reuniões conjuntas e durante a XII Reunião Ordinária do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), celebrada na cidade de São Paulo (Brasil) em novembro de 1969, foi determinada a inclusão dos presidentes das Conferências nacionais e dos bispos e secretários dos Departamentos como membros do CELAM, o que aumentou o número de integrantes de 27 para 57 e, conseqüente, a autoridade do Conselho Episcopal.

¹²⁴ TORRES-LONDOÑO, Fernando. Op. cit. p. 21.

¹²⁵ DUSSEL, Enrique. **Historia de la Iglesia en América Latina**. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo Negro – Esquila Misional, 1992. 6ª edición. p. 236.

Segundo Enrique Dussel,¹²⁶ foi em uma Conferência intitulada *Hacia una teología de la liberación*, realizada em 1969 na cidade de Montevideu (Uruguai), onde pela primeira vez apareceram nas reflexões teológicas do padre secular peruano Gustavo Gutiérrez referências explícitas ao político – baseadas na teoria da dependência – e também foi onde empregou-se publicamente pela primeira vez o termo Teologia da Libertação para designar o multifacetado movimento latino-americano de renovação da Igreja católica.

Estes acontecimentos desembocaram em vários encontros que, ao menos inicialmente de forma tímida, se propunham a discutir a formulação e colocação em prática de uma Teologia da Libertação na América Latina. No ano de 1970 houve três grandes encontros, os dois primeiros ocorreram na cidade de Bogotá (Colômbia) e o último em Buenos Aires (Argentina). Assim sendo, em 1971 a temática da libertação como proposta teológica já havia conquistado importante espaço entre os teólogos latino-americanos: “[...] La cuestión, entonces, ha tomado ya carta de ciudadanía y se deberá contar con ella.”¹²⁷

Para esse período, Enrique Dussel enfatiza que o político presente nas reflexões da Teologia da Libertação não é o mesmo encontrado na “teologia política” européia, uma vez que os teólogos latino-americanos – em decorrência da forte influência da teoria da dependência – não limitavam à busca por libertação ao plano nacional, o que leva Dussel a concluir que, enquanto a Teologia da Libertação situava seu ideário nos oprimidos concretos presentes na América Latina, o foco crítico-libertador dos teólogos europeus era voltado contra o Estado ou as instituições, tornado-se assim abstrato, pois válido para todos os homens, ou seja, para nenhum homem concreto, o que, na visão do autor, resultava em mais um instrumento de manutenção da opressão.¹²⁸

Além disso, um dos aprofundamentos essenciais desse período foi “[...] uma revisão crítica de estruturas internas da Igreja a partir da perspectiva e da presença do pobre como sujeito ativo na comunidade”,¹²⁹ buscando superar a rígida verticalidade hierárquica. Esta “Igreja dos pobres” foi instituída nas comunidades eclesiais de base (CEB), onde “[...] pensam-se celebrações litúrgicas, orações e leituras da Escritura em grupo, em comum. Os temas mais polêmicos de natureza estritamente teológica cedem precedência às experiências de luta e de oração.”¹³⁰

¹²⁶ DUSSEL, Enrique. Op. cit. p. 364.

¹²⁷ Ibid. 365.

¹²⁸ Idem.

¹²⁹ LIBÂNIO, J. B. Op. cit. p. 24.

¹³⁰ Ibid. p. 26.

Ainda em 1971, Gutiérrez lançou a obra *Teología de la liberación – perspectivas*. O livro foi fortemente influenciado pela teoria da dependência e, de acordo com os apontamentos de Oliveros Maqueo¹³¹ e Michel Löwy,¹³² seu eixo central refere-se à relação da salvação com o processo histórico de libertação coletiva do homem, tomando como modelo o Êxodo bíblico, onde os escravos hebraicos são os agentes de sua própria emancipação. Esta obra de Gutiérrez forneceu uma configuração metodológica sistematizada das reflexões realizadas até então e os principais temas que foram desenvolvidos no período posterior pelas pessoas envolvidas com o Cristianismo da Libertação. Dentre esses temas longamente tratados pelo sacerdote e teólogo peruano, delinearemos sinteticamente alguns que mais interessam para nossos fins, partindo dos apontamentos de Oliveros Maqueo.¹³³

O objeto do saber teológico amplia-se com intuito de alcançar, além do transcendente, a tarefa de ação temporal, aproveitando-se do contato com as ciências sociais; recupera-se a identificação privilegiada da manifestação de Deus nos pobres e apresenta-se como responsabilidade política da Igreja, frente à situação latino-americana de injustiça e violência institucionalizada, a missão de construir uma sociedade fraterna; enfatiza-se que toda teologia parte da fé que deve traduzir-se em sabedoria cristã; destaca-se que toda reflexão teológica, o que inclui a Teologia da Libertação, é histórica, portanto temporal e relativa aos problemas, necessidades e características da sociedade e Igreja que lhe deram origem.

Sendo assim, o livro de Gustavo Gutiérrez encerra a fase de Geração ao sistematizar os pensamentos ligados ao Cristianismo da Libertação, servindo como um guia e abrindo espaço para o início do período de Crescimento.

2.4.3 Período de Crescimento

A partir de 1972, os clérigos e as instituições ligados aos setores renovadores da Igreja passaram enfrentar um aumento da resistência de alguns setores do Vaticano e de grande parte das cúpulas eclesiais latino-americanas, que se encontravam alinhadas com a

¹³¹ OLIVEROS Maqueo, Roberto. Op. cit. p. 30.

¹³² LÖWY, Michel. Op. cit. 2000. p. 78-79.

¹³³ OLIVEROS Maqueo, Roberto. Op. cit. p. 31. Para mais detalhes conferir: GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación – perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975. 7ª ed.

Doutrina de Segurança Nacional ¹³⁴ emanada por Washington e que contribuiu para o surgimento de regimes militares ditatoriais por toda América Latina. ¹³⁵

O marco desta guinada, cujo alvo principal era a Teologia da Libertação, foi a XIV Assembléia ordinária do CELAM, realizada entre 15 e 23 de novembro na cidade de *Sucre* (Bolívia), onde esse grupo conservador tradicionalista, impulsionado pela nomeação a secretário geral do CELAM do então bispo auxiliar de *Bogotá* (Colômbia) Alfonso Lopez Trujillo, assumiu o controle do CELAM e de suas instituições, que desde a Conferência de *Medellín* se orientavam por linhas de pensamento sócio-teológicas renovadoras.

Ainda assim, em vários países cada vez mais cristãos latino-americanos engrossavam as fileiras multifacetadas do Cristianismo da Libertação. Por outro lado, sob os auspícios do combate ao comunismo internacional, justificado em solo latino-americano por generalizações construídas a partir de casos relativamente isolados como, por exemplo, o da colaboração de parte da Igreja católica brasileira, sobretudo da ordem dominicana, com a resistência armada à ditadura militar, o ingresso do padre Jorge Camilo Torres Restrepo no movimento guerrilheiro revolucionário colombiano, a participação de membros do baixo clero argentino na organização guerrilheira *Montoneros*, etc., a opção pelos pobres tornou muitos religiosos, inclusive alguns bispos, alvos de suspeitas, repressão, ataques e marginalização, seja por parte da própria Igreja ou do Estado:

México tampoco escapo a esa dinámica. A nivel de la jerarquía católica florecieron un espacio y una atmósfera de intransigencia en contra de todo lo innovador, más aun si tal pensamiento contenía alguna referencia a la temática de la liberación [...] ¹³⁶

Sob este contexto conturbado ocorreu o aprofundamento de algumas questões teológicas relacionadas com o Cristianismo da Libertação. Destacaremos aquelas que consideramos pertinentes aos propósitos que almejamos alcançar.

Em 1972, no encontro de *El Escorial* (Espanha), Gustavo Gutiérrez valorizou o esforço dos teólogos europeus cujo pensamento sobressaiu-se no Concílio Vaticano II, mas buscou contextualizar a Teologia da Libertação, indicando que os europeus dialogavam com um mundo descrente e secularizado, enquanto na América Latina o interlocutor deveria ser

¹³⁴ Em março de 1947 o presidente estadunidense Harry Truman afirmou que os EUA estavam dispostos a conter o avanço comunista intervindo militarmente nos focos de perturbação. Qualquer agressão aos regimes simpatizantes à política externa dos EUA caracterizaria uma agressão à Segurança Nacional dos EUA. Além disso, para forçar os países latino-americanos neutros até então a aderirem ao lado capitalista, o Secretário de Defesa estadunidense, J. Foster Dulles, afirmou ser a neutralidade uma degradação moral.

¹³⁵ Peru 1948, Paraguai 1949, Venezuela 1952, Guatemala 1954, Honduras 1963, Brasil 1964, Argentina 1966, Panamá 1968, Bolívia 1971, Equador 1972, Chile 1973, Uruguai 1973.

¹³⁶ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 134.

outro, uma vez que a descrença é mínima, no entanto a miséria e a pobreza são generalizadas, o que resulta na necessidade de construir uma teologia a partir da situação de injustiça e desumanização a que estavam sujeitas multidões latino-americanas.

Partindo dessa linha de pensamento, começaram a surgir re-leituras e aprofundamentos de passagens bíblicas que partiam do contexto de vida e da solidariedade com os pobres; enfatizou-se o entendimento do pobre como o sujeito histórico do reino de Deus, a partir do qual se poderia transformar a história rumo à fraternidade; surgiram estudos que buscavam recuperar o Jesus Cristo histórico a partir da perspectiva dos pobres; valorizou-se a dimensão conscientizadora e política da evangelização, empregando como ponto de partida o dualismo opressão/dominação versus libertação, visando interpretar para transformar.

Essas e outras reflexões relativas à Teologia da Libertação encontraram solo fértil para desenvolver-se nas comunidades eclesiais de base (CEB). Segundo Zilda Márcia Grícoli Iokoi:

[...] As comunidades eclesiais de base procuraram ocupar todos os espaços sociais, mas foram as comunidades agrárias que mais puderam exercer sua influência agregadora. Essa função das comunidades agrárias devia-se à forma intrínseca de ser da comunidade camponesa, onde vivido está em sintonia com a cultura e não com a exterioridade, como nas comunidades urbanas.¹³⁷

Além disso, Michel Löwy afirma que as principais características das CEB's eram:

[...] a participação de pessoas leigas, a importância atribuída à Bíblia, a vida comunitária, a fraternidade e ajuda mútua e, acima de tudo, a 'afinidade eletiva com as estruturas democráticas' [...] [o que] [...] contribuiu muitas vezes para dar uma qualidade nova aos movimentos sociais e políticos que alimentou: com raízes no cotidiano do povo e em suas preocupações humildes e concretas, ela encorajou a auto-organização das bases e uma desconfiança da manipulação política, da retórica eleitoral e do paternalismo estatal.¹³⁸

Segundo J. B. Libânio,¹³⁹ a partir da década de 1970 começam a surgir as primeiras ressalvas e críticas à teoria da dependência no campo da sociologia, pouco depois acompanhadas por alguns teólogos. Essas críticas incidiam, principalmente, sobre sua redução

¹³⁷ IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. Movimentos Sociais na América Latina: Mística Globalização. In: COGGIOLA, Osvaldo (org.). **América Latina** – encruzilhadas da História Contemporânea. São Paulo: Xamã, 1999. p. 240.

¹³⁸ LÖWY, Michel. Op. cit. 2000. p. 85.

¹³⁹ LIBÂNIO, J. B. Op. cit. p.13.

explicativa a um esquematismo estrutural econômico que apontava apenas para fatores externos.

Todavia, quanto à temática étnica e à religiosidade popular (que foi valorizada em documentos do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín):¹⁴⁰

Desde o início a TdL se preocupou com a transformação das estruturais sociais de opressão em vista da libertação dos pobres. Entretanto, a temática da cultura, da raça não tinha ainda ganho [...] destaque [...] Há uma alienação radical na religiosidade dos pobres que lhes impede assumir pessoal e conscientemente o processo de libertação. Este ponto de vista influenciou muitos escritos e práticas pastorais.¹⁴¹

O período de Consolidação iniciou-se com a Conferência Episcopal de *Puebla* (México), realizada em 1979,¹⁴² contudo, não o apresentaremos enquanto item porque as transformações ocorridas a partir desta data não são pertinentes para os objetivos desta Dissertação.

2.4.4 Modernidade e Marxismo para a Teologia da Libertação

Primeiramente deve-se estar claro que os objetivos da Teologia da Libertação são, acima de tudo, religiosos e não podem ser reduzidos à arena social ou política. Com este esclarecimento e agora que já apresentamos uma contextualização, podemos apontar algumas características gerais, para depois entrarmos na análise das particularidades que a Teologia da Libertação assumiu em *Chiapas*.

¹⁴⁰ TORRES-LONDOÑO, Op. cit. p. 19.

¹⁴¹ LIBÂNIO, J. B. Op. cit. p. 29 e 34.

¹⁴² Neste ponto surgem as maiores contradições entre as interpretações que dividimos em externa e interna. Para Löwy – provavelmente incomodado com a perda de força da teoria da dependência – a Conferência de *Puebla* marcou o início de uma reação da ala conservadora da Igreja, uma vez que ocorreu uma transformação no entendimento acerca da missão e das opções da Igreja, ampliando-os suficientemente ao ponto de permitir que cada corrente pudesse interpretar de acordo com suas próprias tendências; enquanto para Libânio e Oliveros Maqueo essa ampliação estava ligada com um aprofundamento das questões espirituais que possibilitou a consolidação da Teologia da Libertação. Em uma interpretação que segue uma linha positiva semelhante a esta última, Torres-Londoño também entende que *Puebla* marcou o aprofundamento de questões, como, por exemplo, as culturais e, sobretudo, que esta Conferência apresentou em maior grau reflexões teológicas autônomas e próprias do contexto latino-americano. Por fim, ainda em uma linha de interpretação positiva, contudo referindo-se a uma questão mais específica, Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (conferir referências bibliográficas) entende que em *Puebla* ganhou força e vitalidade a consciência de respeitar os valores próprios das culturas indígenas de maneira explícita.

Michael Löwy,¹⁴³ sem especificar um período ou região, afirma que os preceitos básicos da Teologia da Libertação, tanto em sua vertente majoritária católica, como na protestante (que foge aos objetivos desta Dissertação e também aos do livro de Löwy), podem ser divididos em oito: o primeiro é a denúncia do sistema capitalista dependente como injusto, de maneira mais categórica do que muitos setores marxistas, uma vez que carregado de uma repulsa moral; o segundo é a utilização do marxismo para compreender as causas da pobreza e as contradições do capitalismo; o terceiro é a opção em favor dos pobres e da solidariedade com sua luta de autolibertação; o quarto é o desenvolvimento de comunidades cristãs de base entre os pobres como alternativa ao modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista; o quinto é uma nova leitura da Bíblia, voltada para o Êxodo, visto como paradigma da luta de um povo por sua libertação; o sexto é luta contra a idolatria materialista identificada com o sistema capitalista; o sétimo é a libertação humana histórica como antecipação da salvação humana em Cristo; e, por fim, uma crítica a teologia dualista tradicional como fruto da filosofia platônica e não da tradição bíblica, onde a história humana e a divina são distintas, entretanto inseparáveis.

Estes preceitos estão ligados com as relações que a Teologia da Libertação estabeleceu tanto com a defesa ou crítica de aspectos referentes ao “mundo moderno”, quanto com o marxismo.

Segundo Michel Löwy a Teologia da Libertação:

[...] critica, de uma maneira o menos comprometedora possível, as conseqüências perniciosas e malignas que um certo tipo de progresso econômico, o liberalismo e a civilização moderna trazem para os pobres da América Latina. Essa crítica combina elementos tradicionais – isto é, referência aos valores sociais, éticos e religiosos pré-modernos – e valores da própria modernidade.¹⁴⁴

Dentre essas críticas, Löwy¹⁴⁵ aponta que as principais eram:

- a hostilidade ao capitalismo, que combinava uma repulsa moral herdada do catolicismo antimoderno, com a condenação moderna, sobretudo marxista, da exploração gerada pelo sistema capitalista, que culminava com a exigência de sua abolição;

¹⁴³ LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991. (Coleção polêmicas do nosso tempo, v. 39). p. 27-28.

¹⁴⁴ LÖWY, Michel. Op. cit. 2000. p. 94.

¹⁴⁵ Ibid. p. 93-109.

- a rejeição da separação entre as esferas religiosa e política, que pode ser pensada como uma continuidade do catolicismo latino-americano mais “intransigente”, contudo apresentava inovações radicais, uma vez que propunha a separação entre Igreja e Estado, negava a formação de partidos ou sindicatos cristãos, assim reconhecendo a necessidade de autonomia dos movimentos sociais e políticos, mas, por outro lado, defendia a participação de cristãos nos movimentos ou partidos populares não religiosos, pois entendia que a separação cabia ao nível institucional, enquanto no campo ético/ político a atuação era essencial;
- a crítica do individualismo, que foi uma das principais bandeiras empunhadas pelos agentes pastorais ligados às CEB's, tais como a pastoral da terra e a pastoral indígena, que visavam “[...] reconstruir, através das CEBs, um estilo de vida comunitário, com a ajuda das tradições do passado rural que ainda estão presentes na memória coletiva dos pobres – hábitos de cooperação, solidariedade e ajuda mútua [...]”, ¹⁴⁶ todavia seu objetivo não era reconstruir comunidades tradicionais fechadas e autoritárias, uma vez que eram incorporadas “liberdades modernas”, sobretudo a livre escolha de participar ou não das comunidades;
- e uma desconfiança ante a modernização tecnológica, que não era rejeitada a priori, no entanto “[...] As técnicas modernas não são avaliadas pelos resultados econômicos que produzem [...] e sim em termos de suas conseqüências para os pobres.” ¹⁴⁷

Portanto, a Teologia da Libertação não se prendeu às dicotomias entre modernidade e tradição, ética e ciência, religião e mundo secular. A opção pelos pobres foi o critério pelo qual era avaliada tanto a doutrina tradicional da Igreja, como a sociedade ocidental moderna.

Quanto ao marxismo, os pontos comuns partilhados pelos agentes ligados à Teologia da Libertação eram a aceitação de aspectos gerais da teoria da dependência como explicação para a pobreza vivenciada por amplas maiorias latino-americanas e o princípio de que a emancipação ou libertação deveria ser uma obra empreendida pelos próprios pobres. ¹⁴⁸ No entanto, em muitos casos, as relações entre a teologia cristã e o marxismo foram muito além:

¹⁴⁶ LÖWY, Michel. Op. cit. 2000. p. 101.

¹⁴⁷ Ibid. p. 105.

¹⁴⁸ Os protagonistas da emancipação para os teólogos da libertação eram os pobres, conceito que ultrapassava os limites da classe trabalhadora, abrangendo as etnias e culturas menosprezadas e oprimidas. Todavia, pelo menos até meados da década de 1970, questões étnico-culturais não se encontravam no cerne das preocupações da esmagadora maioria dos agentes envolvidos com Cristianismo da Libertação e o conceito de pobres confundia-se com o de classe trabalhadora.

[...] não há dúvida de que os teólogos da libertação extraíram análises, conceitos e perspectivas do arsenal teórico marxista e que esses instrumentos desempenham um papel importante em sua compreensão da realidade social na América Latina [...] Mesmo quando sua abordagem era crítica, ela não tinha nada a ver com anátemas tradicionais contra “o marxismo ateuista, inimigo diabólico da civilização cristã [...] [contudo] É difícil apresentar uma visão geral das atitudes da teologia da libertação para com o marxismo porque [...] existe uma ampla variedade de opiniões – que vão desde o uso cauteloso de alguns elementos até tentativas de uma síntese total [...]”¹⁴⁹

Assim sendo, não se deve deduzir que a Teologia da libertação aderiu ao marxismo. O que ocorreu na maior parte dos casos foi o emprego de certos princípios básicos do marxismo como uma forma de mediação que contribuiu para a renovação teológica incitada pelo Cristianismo da Libertação.

2.5 Apropriações *Chiapanecas* do Concílio Vaticano II, da Incipiente Teologia Indígena e da Conferência de *Medellín*

Em razão da história e condições singulares da Igreja católica no México,¹⁵⁰ foi somente a partir do Concílio Vaticano II que começaram a surgir as primeiras e tímidas divisões no seio da Igreja entre setores considerados renovadores ou progressistas e os tradicionalistas conservadores, uma vez que antes de 1962 as questões debatidas no Concílio não entraram em pauta para a Igreja mexicana, cuja principal preocupação era sua própria organização e manutenção.

Samuel Ruiz García foi um dos bispos mexicanos que assistiram às sessões do Concílio Vaticano II. Participou de todas as sessões. É evidente que as questões colocadas no Concílio – que apareceram como novidades aos olhos de Samuel Ruiz – causaram algum impacto sobre seu entendimento acerca de sua tarefa enquanto bispo: “[...] quizás porque él contaba con una sólida formación científica, gracias a la cual pudo entrar en contacto con las élites intelectuales de obispos y teólogos europeos [...] Y con los latinoamericanos que abrían camino [...]”¹⁵¹

No entanto, a partir das informações presentes na biografia realizada por Carlos Fazio é possível perceber que as mudanças ocorreram de maneira gradual e, de certo modo,

¹⁴⁹ LÖWY, Michel. Op. cit. 2000. p. 119-120.

¹⁵⁰ Conferir nota 52 na página 33.

¹⁵¹ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 72.

foram superficiais.¹⁵² O Concílio não gerou nenhuma grande ruptura na atuação “indigenista” de Dom Samuel Ruiz, mas houve algumas transformações importantes.

A partir do Concílio, Samuel Ruiz foi assumindo, paulatinamente, uma postura social orientada pelo desenvolvimentismo, que se encontrava em voga na América Latina deste período – como apresentado anteriormente. Isto reforçou a tendência ao isolamento frente ao clero Latino-Americano: “[...] Se sentía que relacionarnos con América del Sur era como querer aprender cómo hacernos desarrollados a partir del subdesarrollo.”¹⁵³

Também após 1962, o bispo de *Chiapas* abandonou as vestimentas resplendorosas que costumava utilizar e, em 1965, quando houve a criação uma terceira diocese no estado,¹⁵⁴ optou pela permanência em *San Cristóbal de las Casas*, cuja localização tornava mais fácil o acesso aos fiéis indígenas em comparação com a nova diocese mais rica em recursos, todavia com a sede episcopal localizada na capital do estado, *Tuxtla Gutiérrez*, muito distante da maioria das comunidades indígenas.

Além disso, as transformações mais efetivas ocorridas estão relacionadas, sobretudo, às orientações do documento *Regimini Episcoporum*, votado ainda na primeira sessão do Concílio, em 1962. Este documento propunha a descentralização da Igreja, o que levou Samuel Ruiz a buscar, logo após seu regresso a *Chiapas*, a aplicação desta orientação.

Juntamente com os bispos Alfonso Sánchez Tinoco, de *Papantla*, estado de *Veracruz* (conferir mapa 01), e Adalberto Almeida, de *Zacatecas*, capital do estado de *Zacatecas* (conferir mapa 01), Samuel Ruiz criou uma pastoral em conjunto, que enfatizava a pastoral social. A partir de 1964, esta pastoral deu origem a *Unión de Mutua Ayuda* (UMAE), que em seu ápice, em 1967, chegou a incorporar vinte e cinco dioceses e uma grande equipe de assessores em diversos ramos das ciências sociais. Isto não significa que todos os participantes da UMAE partilhavam de uma ideologia comum. Apesar da tendência reformista e da ênfase fornecida à pastoral social, a UMAE era formada por um grupo heterogêneo, o que explica, ao menos parcialmente, a relativa facilidade com que o setor mais tradicionalista do episcopado mexicano logrou o aniquilamento total de sua estrutura em

¹⁵² Todavia, segundo Víctor Gabriel Muro, em outras regiões mexicanas o Concílio impulsionou a formação em áreas rurais de grupos cristãos voltados para a transformação sócio-religiosa, sobretudo no estado de *Morelos* (conferir mapa 01), onde, em 1967, foi criado pelo bispo Sergio Méndez a primeira CEB mexicana. Estas CEB's consistiam em pequenos grupos onde, através da leitura da Bíblia, refletia-se a respeito dos problemas específicos da comunidade e tentava-se solucioná-los. Estas e outras organizações progressistas foram duramente atacadas pelo episcopado tradicionalista mexicano, que as desarticulou e dissolveu. MURO, Víctor Gabriel. Op. cit. p.166-167.

¹⁵³ RUIZ García apud FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 86.

¹⁵⁴ *Chiapas* conta com três dioceses: a de *San Cristóbal de las Casas* fundada em 1538; a de *Tapachula* (conferir mapas 10 e 02) em 1957; e a de *Tuxtla Gutiérrez* em 1965.

1971, após o falecimento de Dom Alfonso Sánchez Tinoco, que nesse período era o principal pilar de sustentação em âmbito nacional da UMAE: “[...] El feudo episcopal, el caciquismo del cura, el regionalismo, las canónigas y la mentalidad retrógrada había ganado una batalla más contra el sector reformista de la Iglesia.”¹⁵⁵

Neste contexto, o bispo de *Chiapas*, paulatinamente, foi recorrendo ao instrumental das ciências sociais – com apoio técnico da UMAE – para melhor conhecer a região onde se localizava a diocese e, até mesmo, a cultura indígena, contudo motivado apenas por preocupações sociais orientadas pelo desenvolvimentismo e pelo *indigenismo* e não a partir de intenções étnico-teológicas.

Outra grande transformação ocorrida refere-se aos catequistas indígenas atuantes sob o comando da diocese de *San Cristóbal* após 1962. Esta não foi uma inovação criada por Samuel Ruiz, uma vez que os primeiros catequistas indígenas foram formados a partir de 1952, pelo seu antecessor na diocese de *San Cristóbal*, o bispo Lucio Torreblanco, sobretudo como forma de combater o avanço inicial de algumas denominações protestantes de procedência estadunidense sobre as comunidades indígenas. A formação teológica fornecida a esses indígenas era tradicional e elementar, meramente introdutória, mas mesmo assim o movimento de catequistas cresceu consideravelmente, principalmente nas zonas *tzeltales*.¹⁵⁶ Por outro lado, sob a orientação de Samuel Ruiz esse modesto quadro inicial mudou de figura com a criação de duas escolas diocesanas – sob responsabilidade de representantes da ordem marista:

De estas escuelas salieron, entre 1962 y 1968, más de 700 catequistas procedentes de distintas regiones indígenas de Chiapas. Salieron con buena preparación bíblica, dogmática y moral, además de haberse enriquecido con varias habilidades (carpintería, horticultura, sastrería, cocina) y conocimientos (español, matemáticas, higiene, salud). [Entretanto] El método utilizado era muy dinámico, pero occidentalizante y vertical. Padecía también de dos grandes lagunas. En primer lugar, no tomaba en cuenta la cultura de los pueblos a los cuales pertenecían los alumnos, de manera que éstos, al regresar a sus comunidades, solían actuar en contra de las creencias y prácticas antiguas. Por otro lado, tampoco ofrecía respuestas a la situación de opresión en la que vivía el campesinado indígena.¹⁵⁷

Portanto, sob o impacto do Concílio Vaticano II, Samuel Ruiz reforçou e buscou expandir para outras regiões mexicanas a missão evangelizadora e de melhora da condição de vida dos indígenas, entretanto sob uma perspectiva assistencialista, paternalista, *indigenista* e

¹⁵⁵ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 74.

¹⁵⁶ VOS, Jan De. Op. cit. p. 217-218.

¹⁵⁷ Ibid. p. 220.

desenvolvimentista. Sua preocupação em relação aos indígenas possuía um caráter sócio-econômico, mas não político, o que consistia em uma forma possível de interpretação das orientações do Concílio, apesar de não ser a única. Samuel Ruiz já não percebia a Igreja e seu papel como algo essencialmente transcendente e acima da sociedade, mas seu pensamento ainda era marcadamente anticomunista, além de *indigenista*: a saída para a “salvação” dos indígenas era vista como sua “mexicanização”, isto é, com a integração do indígena à sociedade capitalista mexicana – que vivia um processo de industrialização – através da assistência social visando o desenvolvimento econômico e da educação (ladina) laica e, sobretudo, religiosa em moldes católicos romanos, ou seja, por meio do abandono paulatino da cultura étnica nativa – opção esta que possui raízes no ideário da intelectualidade e elites governantes mexicanas desde o século XIX quando se iniciou a implantação de políticas públicas que visavam o forjamento de uma identidade nacional (o que trataremos de forma mais detalhada no capítulo IV).

Paralelamente ao processo que levou ao surgimento da Teologia da Libertação, ocorriam movimentações entre agentes envolvidos com um pequeno setor eclesiástico, que possuía preocupações e interesses gerais convergentes com aqueles representados pelo Cristianismo da Libertação, entretanto encontrava-se fortemente vinculado à realidade de diversas comunidades indígenas latino-americanas. A essa movimentação teológica atribui-se as raízes da Teologia Indígena.¹⁵⁸

Nicanor Sarmiento Tupayupanqui aponta entre os antecedentes remotos da Teologia Indígena a formação de catequistas indígenas na Mesoamérica e nos Andes, que levou a criação de centros de formação e investigação em áreas culturais indígenas, cujo controle prontamente passou a instituições eclesiásticas. De acordo com Juan Gorski, quanto ao desenvolvimento propriamente dito da Teologia Indígena, as duas dessas instituições que exerceram maior protagonismo foram o CENAMI (*Centro Nacional de Ayuda a las Misiones*

¹⁵⁸ É possível encontrar denominações como Teologia Autóctone, Nativa, etc., em substituição ao termo Teologia Indígena ou Índia, o que se justifica com o argumento de que as civilizações pré-colombianas possuíam religiões com teologias, sacerdotes, ritos, práticas, etc., altamente elaborados e, com o advento da conquista e colonização, esta teologia originária sofreu um processo de hibridização com a teologia católica, contudo mantendo-se viva e, conseqüentemente, em constante transformação, juntamente com diversos universos culturais indígenas (também hibridizados com as culturas de origem européia). Isto torna inadequada a designação de “indígena” a uma teologia de origem católica, mesmo que “encarnada” em uma cultura indígena. Nesta Dissertação optamos por manter o emprego da denominação Teologia Indígena em razão dos outros termos não parecerem resolver suficientemente o problema referido e deste termo ainda ser o que possui uso mais corrente. Para conhecer mais sobre a Teologia Indígena sugere-se consultar, entre outros, o sítio do Conselho Indigenista Missionário – CIMI (<http://www.cimi.org.br/>), onde é possível encontrar diversas resoluções, documentos finais de encontros e artigos que tratam do tema em questão.

Indígenas) no México – do qual trataremos mais atentamente no próximo capítulo – e o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) no Brasil.¹⁵⁹

Por outro lado, a tímida e paulatina tomada de consciência por parte desse setor da Igreja latino-americana acerca da realidade referente às culturas indígenas é possível de ser percebida através de Conferências e Encontros.¹⁶⁰

Na Primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada no Rio de Janeiro em 1955, houve dois acontecimentos importantes, a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), organismo episcopal que orienta a Igreja Latino-Americana até hoje; e a breve referência aos indígenas nos documentos de conclusão, cujo conteúdo orienta aos católicos, sobretudo professores de colégios e institutos, que procurem eliminar tudo aquilo que possa ser entendido como discriminação racial, além de incitar a criação de uma instituição eclesiástica indigenista, como resposta a então ascendente influência de instituições não católicas entre os indígenas. O atendimento a esta última recomendação somente se deu onze anos após a Conferência do Rio de Janeiro, quando o CELAM, à sombra das conclusões apresentadas pelo recém encerrado Concílio Vaticano II, criou o Departamento de Missões, em 1966.

O primeiro Encontro do Departamento de Missões do CELAM ocorreu na cidade de *Ambato*, Equador, em abril de 1967. Em suas conclusões afirmou-se que a ação missionária em territórios indígenas deve prestar atenção nas condições sócio-econômicas e políticas, além da identidade e valores culturais próprios das comunidades que são evangelizadas. Exigiu-se a adaptação dos missionários às condições culturais dos territórios de missão – o que vai ao encontro das orientações do documento *Ad Gentes* que abordaremos mais adiante. Em *Ambato* não apareceram referências a agentes evangelizadores indígenas.

Em abril de 1968, Samuel Ruiz aceitou o convite para participar do segundo Encontro patrocinado pelo Departamento de Missões do CELAM, que serviu como preparativo para a Conferência de *Medellín* e foi realizado em *Melgar* (Colômbia). A igreja mexicana do período ainda mantinha poucos contatos com representantes do clero de outras regiões latino-americanas e, desta forma, muitas questões que vinham sendo debatidas em outros países eram desconhecidas no México, como nos relata o próprio Samuel Ruiz:

[...] Muchos de los obispos mexicanos ni siquiera sabíamos de la existencia del Celam [...]

¹⁵⁹ GORSKI apud SARMIENTO Tupayupanqui, Nicanor. La Prehistoria de la Teología India. In. **Teología India en la Iglesia Latinoamericana**. Tese – Universidad Católica de Bolivia, Santa Cruz, 1999. p. 20-22.

¹⁶⁰ SARMIENTO Tupayupanqui, Nicanor. Op. cit.

Había la idea de que México, habiendo pasado por experiencias singulares como la persecución religiosa, estaba un paso adelante en materia pastoral sobre los restantes pueblos latinoamericanos. No teníamos nada que aprender de los demás.¹⁶¹

Sendo assim, o impacto causado pelo que Samuel Ruiz presenciou em *Melgar* pode ser considerado como uma ruptura em sua maneira de pensar a evangelização dos indígenas e, conseqüentemente, o marco que iniciou o processo de transformação da atuação da diocese de *San Cristóbal de las Casas*.

Nas conclusões do Encontro de *Melgar* afirmou-se a pluralidade cultural Latino-Americana, apontada como um aspecto fundamental da problemática missionária, e a necessidade dos diferentes grupos culturais serem integrados à vida nacional, o que “[...] se entiende con frecuencia, desgraciadamente, más como una destrucción de sus culturas, que como él reconocimiento de sus derechos a desarrollarse, a enriquecer el patrimonio cultural de la nación y a enriquecerse con él.”¹⁶²

Como conseqüência teológica dessa pluralidade característica da América Latina, as conclusões alcançadas em *Melgar* orientam para uma valorização da história cultural (línguas, costumes, instituições, valores e aspirações) de cada povo e da diversidade cultural na Igreja católica “[...] que se manifiesta y se expresa en la fe y el lenguaje cultural de las Iglesias locales [...]”¹⁶³

Em outra parte das conclusões, afirma-se que a promoção humana por parte da Igreja não implica necessariamente na criação de instituições próprias:

[...] sino una acción que ayude a las comunidades indígenas a asumir su propia responsabilidad, evitando todo paternalismo [...]
Es fundamental que la presencia misionera de la Iglesia respete las diversas culturas y las ayude a evolucionar de acuerdo con sus características propias, abiertas al intercambio con otros grupos culturales. Se reconoce que las culturas autóctonas presentan características marcadamente sacrales, y pues están abocadas a recibir el impacto de la civilización técnica y de la secularización, hay que prepararlas para que dicho impacto no las desintegre.¹⁶⁴

Além disso, para essa a “promoção humana” que os documentos se referem constantemente, enfatiza-se o necessário acompanhamento de estudos apoiados nas ciências sociais, sobretudo antropológicos e lingüísticos.

¹⁶¹ RUIZ García apud FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 85.

¹⁶² MELGAR apud SARMIENTO Tupayupanqui, Nicanor. Op. cit.p. 26.

¹⁶³ SARMIENTO Tupayupanqui, Nicanor. Op. Cit. p. 26.

¹⁶⁴ MELGAR apud SARMIENTO Tupayupanqui, Nicanor. Op. Cit. p. 27.

Como veremos em dois artigos de Samuel Ruiz analisados no capítulo posterior, o pensamento sócio-teológico de Samuel Ruiz foi profundamente marcado pelas conclusões do Encontro de *Melgar* acima citadas.

Acerca do impacto do Encontro é oportuno conferir as palavras do próprio bispo de *San Cristóbal*:

[...] el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff ¹⁶⁵ [...] Me hizo ver que la evangelización tal como se estaba llevando a cabo en el continente, era simple y llanamente una destrucción de culturas y una acción dominadora. [...] Dolmatoff hizo ver que las culturas indígenas [...] 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 dejó aturdido, confundido, el planteamiento aquel [...]
Me paré y le pregunté al antropólogo: ‘En las culturas indígenas que usted conoce [...] ¿La religión es algo secundario o algo fundamental?’. Dolmatoff me respondió: ‘En todas las culturas indígenas que yo conozco, la religión es un elemento definitivamente aglutinante de todos los factores culturales’.
[...] Me quedaba una incógnita terrible: ‘Entonces ¿qué cosa era evangelizar? ¿Era destruir culturas? [...] ¿Por qué permitió Dios la existencia de tantas culturas? [...]’ ¹⁶⁶

Uma indicação de onde poderiam surgir as respostas para essas e outras perguntas que atormentavam Samuel Ruiz adveio na palestra do dia seguinte em *Melgar*, onde Gustavo Gutiérrez apresentou um resumo da postura missionária presente em documentos (*Ad Gentes*) do Concílio Vaticano II.

O *Ad Gentes* é um documento onde predominam características inovadoras, relativamente pluralistas, por outro lado é um documento “aberto”, facilmente passível a interpretações contrárias. É muito provável e compreensível que o resumo apresentado por Gustavo Gutiérrez – e conseqüentemente a chave de leitura a partir de então empregada por Samuel Ruiz – relegasse as passagens mais tradicionais e focasse nos apontamentos mais

¹⁶⁵ Gerardo Reichel-Dolmatoff nasceu em 1912 em Salzburgo, na Áustria, e faleceu em 1994. Às vésperas da Segunda Guerra Mundial emigrou para a Colômbia, onde iniciou suas pesquisas nas áreas da Antropologia e Arqueologia. Tornou-se cidadão colombiano em 1942. Foi um dos pioneiros e mais importantes pesquisadores no campo antropológico colombiano, tendo como especialidade o estudo de culturas originárias de regiões de florestas tropicais em toda a Colômbia e outras regiões das Américas do Sul, a partir de investigações holísticas, onde buscava adotar uma política consciente de observação participante, visando compreender as visões de mundo das populações em análise. Em 1967 já havia se tornado um pesquisador conhecido e respeitado em seu campo de atuação, tendo estabelecido um quadro de base cronológica para a área Etnológica da Colômbia – que é utilizado até hoje; criado uma equipe de pesquisadores concentrados em Arqueologia Colombiana; dirigido um instituto Etnológico; publicados estudos clássicos na área étnico-histórica; e criado o primeiro departamento de Antropologia da Colômbia, na *Universidad de Los Andes*.

¹⁶⁶ RUIZ García apud FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 86-87.

renovadores ou “progressistas” do *Ad Gentes*. A seguir destacaremos alguns destes apontamentos inovadores dentre os que consideramos mais “pluralistas”:

[...] Há dois bilhões de pessoas [...] que ainda não ou muito pouco ouviram a mensagem evangélica. Trata-se de povos numerosos unidos por estreitos laços culturais e antigas tradições religiosas, interligadas por firmes vínculos de relações sociais [...]

[...] Como Cristo, por Sua encarnação se ligou as condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas essas sociedades [...]

[...] Reconheçam-se como membros do corpo social em que vivem, e tomem parte na vida cultural e social através das várias relações e ocupações da vida humana. Familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas. Com alegria e respeito descubram as sementes do Verbo aí ocultas.¹⁶⁷

Quanto à possibilidade do emprego das ciências para alcançar esse conhecimento e valorização da alteridade:

[...] abrace a totalidade da Igreja e a diversidade dos povos. Isto vale acerca [...] das outras ciências que lhes subministram um conhecimento geral dos povos, culturas, religiões, com relação ao passado e ao presente. Naturalmente, qualquer um que vai se aproximar dalgum povo deve ter em grande estima seu patrimônio, línguas e costumes.

[...] o reto e o ordenado exercício da atividade missionária impõe aos operários evangélicos a necessidade duma preparação científica para suas tarefas [...] Para realizá-las precisam de auxílio eficaz. Por isso é de desejar que em favor das missões colaborem entre si generosa e fraternalmente quaisquer institutos científicos que cultivam a missiologia e outras disciplinas ou artes úteis as missões, como etnologia e lingüística, história e ciência das religiões, sociologia, artes pastorais e afins.

Sendo assim, a partir do encontro em *Melgar*, Samuel Ruiz alinhou-se ao pequeno grupo ligado ao Departamento de Missões do CELAM e retomou a leitura dos documentos do Concílio, sobretudo o *Ad Gentes*, reconhecendo que não havia assimilado questões importantes, assim iniciando a transformação de sua missão evangelizadora na diocese de *San Cristóbal*, ao mesmo tempo em que, paulatinamente, foi aprofundando as indicações de caráter renovador que passou a valorizar e buscar¹⁶⁸ a partir desse Encontro, partindo da premissa de que, uma vez que Deus quer a salvação de todos os homens, então Ele, de algum modo, está presente em todo e qualquer grupo humano e, assim sendo, ao invés de anunciar Cristo aos indígenas, o papel do evangelizador deve ser o de descobrir Deus encarnado na

¹⁶⁷ As citações do documento *Ad Gentes* são referentes à: CONCÍLIO VATICANO II. **Ad Gentes** – Decreto “Ad Gentes” sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em <<http://www.cleofas.com.br/virtual/impressao.php?doc=CONCILIO&id+con1043>>. Acessado em: 15/10/2009.

¹⁶⁸ Samuel buscou não somente através da bibliografia de caráter teológico, mas também nas ciências sociais, sobretudo nas vertentes antropológicas que criticavam o eurocentrismo, valorizam o relativismo cultural, e começavam a ganhar legitimidade nos meios acadêmicos do período.

história e, conseqüentemente, na cultura daquelas comunidades: “Así es como inició Don Samuel en Chiapas una catequesis que, partiendo de las fiestas de la comunidad, buscaba respetar la lengua y la forma de ser los individuos [...]” ¹⁶⁹

Além disso, outro encontro foi de extrema importância para desencadeamento de transformações no ideário sócio-teológico do bispo de *San Cristóbal*. Em virtude de uma série de acontecimentos fortuitos ¹⁷⁰ Samuel Ruiz acabou por ser um dos sete bispos de toda América Latina convidados a discursar em *Medellín*, onde se posicionou ao lado do setor mais radical do clero latino-americano. A preparação para sua conferência o levou a conhecer e aderir reflexões teológicas construídas a partir do contato com a teoria da dependência, todavia apropriando-se delas de maneira própria. Nas palavras do bispo de *Chiapas*:

Creo que lo que hace Medellín es descubrir, con la sociología, la situación de marginación y dependencia que vivían los pueblos de América Latina [...] Hasta entonces la Iglesia había estado unida a las élites económicas y de dominación; se partía de aquello concepto de que los desarrollados debían ayudar los subdesarrollados. Pero en Medellín los obispos nos topamos con el análisis sociológica de la época: el de la marginación. Y empezamos a descubrir que los marginados no están así porque quieren serlo, sino que es sistema el que los margina [...] Y que insertarlos en la sociedad en tales condiciones significaba no reconocer que el sistema margina. Mientras se insertaban diez o quince al sistema mediante un proceso de ayuda, el sistema ya había fabricado mil marginados [...] ¹⁷¹

Em *Medellín* a questão indígena foi relegada, aparecendo somente quatro vezes nos documentos finais. Ainda assim, como ocorreu com outros assuntos tratados nessa Conferência, a abordagem apresentada é plural, sendo que, na primeira vez que a menção aos indígenas surge, é com o intuito de apresentar uma visão positiva do trabalho missionário no período da Conquista e Colonização da América. A segunda vez surge como uma proposta de promoção humana – sem referir-se à questão étnico-cultural – no sentido único de libertar os indígenas de sua situação de classe marginalizada. A terceira menção é mais elaborada e, tipificando os povos indígenas entre os marginalizados e pobres, afirma:

[...] La tarea de educación de estos hermanos nuestros (...) consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso,

¹⁶⁹ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 88.

¹⁷⁰ Por haver estado em *Melgar*, Samuel Ruiz foi convidado para outro encontro preparativo para a Conferência de *Medellín*. Neste novo encontro, o arcebispo Marcos MacGrath, do Panamá, que era o vice-presidente do CELAM, lhe fez um resumo das intervenções e pediu que as transcrevesse. Posteriormente este texto foi atribuído a Samuel Ruiz, ignorando que as indicações eram do arcebispo do Panamá. Foi em consequência desde mal entendido que o bispo de *Chiapas* foi convidado a discursar na Conferência de *Medellín*.

¹⁷¹ RUIZ García apud FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 95.

desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas.¹⁷²

Por fim, a quarta menção, após afirmar a necessidade dos religiosos de atender, isto é, educar, evangelizar e promover, acima de tudo as classes sociais marginalizadas, inclui os indígenas entre estas e como alvo principal do “espírito missionário”.

Mesmo que marginais em meio ao extenso volume apresentado pelos documentos finais da Conferência, as orientações acima citadas foram importantíssimas para o pequeno setor da Igreja católica cujas principais preocupações relacionavam-se com a realidade indígena latino-americana. Por outro lado, entendemos que o aprendizado mais contundente proporcionado por *Medellín* para o pensamento de Samuel Ruiz foi o da percepção de que a situação de miséria encontrada nas comunidades indígenas não era produto de algo individual, mas sim um assunto estrutural, sistêmico e, sendo assim, qualquer tipo de assistência social paternalista e tentativa de integração à sociedade nacional mestiça e “moderna” não seriam capazes de resolver – e até mesmo poderiam agravar – as precárias condições de vida nas quais se encontravam os indígenas. Atinou para necessidade da participação da Igreja em ações sócio-políticas, mas acreditava que “[...] los indígenas máyenses no tenían conciencia de su historia [...]”¹⁷³ Deste modo, defendia que era necessário conscientizá-los de sua própria história de opressão.

Entretanto, isto não significou que o bispo de *San Cristóbal* simplesmente abandonou sua bagagem familiar e formação teológica. Apesar de haver incorporado alguns de seus elementos característicos, nunca defendeu o marxismo. Ademais, a própria realidade (indígena) com a qual lidava em *Chiapas* dificultava a adoção integral de explicações que reduzissem a complexidade do real aos aspectos econômico-estruturais, relegando outros, como as questões culturais.

Desta forma, o tema dominante no pensamento de Samuel Ruiz García passou a ser a encarnação da teologia nas culturas indígenas, entretanto sem esquecer-se da necessidade de combater a opressão às comunidades, tanto a opressão material como a cultural, na qual a própria Igreja possuía um papel de destaque ao impor, através da evangelização, um sistema cultural externo.

¹⁷² MEDELLÍN apud SARMIENTO Tupayupanqui, Nicanor. Op. Cit. p. 29.

¹⁷³ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 107.

Portanto, os preparativos (*Melgar*) e a própria Conferência de *Medellín* contribuíram para transformar, além da relação teológica, também a atuação paternalista e desenvolvimentista da diocese de *San Cristóbal* para com as comunidades indígenas, o que pode ser percebido através da afirmação de Marie-Odile Marion¹⁷⁴ de que, a partir de 1968, ações de cunho sócio-econômico passaram a ser privilegiadas pela diocese de *San Cristóbal*, criando cooperativas, centros educacionais e de treinamento e capacitação, etc., no entanto, sempre visando à adequação à realidade material e cultural dos indígenas, com intuito de que os próprios criassem as condições para sua autolibertação, além de reforçar a coesão comunitária e estimular o trabalho coletivo: “[...] la evangelización tenía que ser integral [...] mediante la asistencia técnica agropecuaria, créditos, formación técnica, acciones cooperativistas, de salud y lo que era propiamente el anuncio evangélico.”¹⁷⁵

Contudo, os efeitos dessa guinada do pensamento político-teológico do bispo de *Chiapas* não foram – tampouco poderiam ser – imediatos. As transformações possibilitadas foram ocorrendo de maneira paulatina. No “*Primer Consejo Indígena*” é possível perceber indícios do início desses processos de transformação, para os quais o papel desempenhado pelos catequistas indígenas foi fundamental.

¹⁷⁴ MARION, Marie-Odile. Pueblos de Chiapas: una democracia a la defensiva. In: **Revista Mexicana de Sociología**. México: UNAM, n.4, p. 37-73, 1987. p. 63.

¹⁷⁵ FAZIO, Carlos. Op. cit. p. 103.

3 **DESCOBRIR A HISTÓRIA SALVÍFICA DE CADA CULTURA OU AURORA DA TEOLOGIA INDÍGENA *CHIAPANECA***

Nuestra cultura es como un ojo de agua y de allí hemos bebido lo que tenemos, lo que sabemos y lo que somos. Es ahí donde encontramos Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura.

Livro de catequese das comunidades *tzeltales* colonizadoras da *Selva Lacandona*

... conocer estas culturas, no por un imperativo antropológico, sino porque es el único camino, teológicamente hablando, de conocer lo que Dios esta haciendo ahí... antes de llegar a desarrollar cualquier actividad, tengo que conocer qué es lo que Dios está haciendo ahí... Descubrir esta historia salvífica, en cada cultura, y tomar esta como punto de partida de una evangelización encarnada en esta cultura...

Samuel Ruiz García

3.1 **O Primeiro Conselho Indígena**

Após a Conferência de Medellín, ocorreu o terceiro Encontro patrocinado pelo Departamento de Missões do CELAM, realizado na cidade de *Caracas* (Venezuela), em setembro de 1969, onde participaram, além dos membros do Departamento de Missões, os bispos presidentes das Conferências Episcopais da América Latina. Quanto ao que se refere à questão indígena, em suma, o Encontro de Caracas retomou aquilo que foi apresentado no Encontro de *Melgar*.

À sombra deste encontro, em janeiro de 1970 ocorreu um Encontro mexicano em *Xicotepec de Juárez*, estado de *Puebla* (conferir mapa 01), promovido e patrocinado pelo “*Centro Episcopal de Ayuda a Misiones Indígenas*” (CENAMI) e organizado pelo recém criado “*Centro Nacional de Pastoral Indígena*” (CENAPI), cuja presidência competia a Samuel Ruiz, que pouco tempo antes havia assumido também a presidência do Departamento de Missões do CELAM e da “*Comisión Episcopal para los Indígenas*” da Conferência

Episcopal Mexicana. Nesta ocasião, ocorreram, simultaneamente, dois encontros paralelos, o da Pastoral Indígena, composta por bispos, sacerdotes e missionários, denominado “*Primer Encuentro Pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes*”; e “*El Primer Consejo Indígena*”, onde dezenove indígenas eleitos por suas respectivas comunidades e representando quatro estados, *Chiapas, Michoacán, Hidalgo e Puebla* (conferir mapa 01) e seis etnias diferentes (*Tzeltal, Tojolabal, Tarasco, Nahuatl, Otomí e Totonaco*), foram convidados a debater sobre a relação entre a Igreja católica e os indígenas. As falas proferidas durante *El Primer Consejo Indígena* foram gravadas, transcritas e publicadas no livro *Xicotepec – indígenas en polémica sobre la iglesia*.¹⁷⁶

Dentre os indígenas participantes havia seis catequistas de *Chiapas* em ativo exercício pastoral, quatro *tzeltales* e dois *tojolabales*, o que permite que esta obra possa ser empregada como uma fonte importante para conhecermos alguns aspectos relevantes do pensamento dos catequistas indígenas, pouco tempo depois do início das transformações ocorridas nas orientações de evangelização da diocese de *San Cristóbal*, mas em um período que antecede o início da instauração da catequese do Êxodo na *Selva Lacandona* – que será tratada logo adiante.

Consideremos relevante abordar o tema dos catequistas indígenas em razão de que

Es con ellos con quienes se comienza el proyecto liberador, de ellos dependía la aceptación de las ideas liberadoras de la Iglesia [...] Ellos iban y venían de sus poblados, como verdaderos misioneros, recorrieron montañas bajo el consentimiento y acompañamiento de su Obispo Samuel Ruiz. Así se convierten en los maestros de sus compañeros, lo que les otorgaba prestigio dentro y fuera de localidad. De esta manera se convierten en los líderes de sus poblaciones de origen, porque no sólo se dedicaban a cristianizar, sino que volvieron intermediarios para las gestiones agrarias, los que apoyaban en la resolución de los problemas tanto familiares como locales, y sobre todo fueron el enlace entre la población y el clero [...]

Los catequistas eran quienes sabían leer y escribir, participaban en organizaciones sociales, a la vez que las dirigían [...] asimismo los que negociaban con agentes gubernamentales o con cualquier persona ajena a su población. A ellos se les consultaba sobre cuál o por cuál decisión se debe coger [...] ¹⁷⁷

As anotações do método de organização do *Primer Consejo Indígena* denotam a preocupação dos organizadores com que os indígenas se expressassem por si próprios, reduzindo as interferências externas ao mínimo, apesar de ser inegável algum direcionamento, uma vez os temas a serem tratados foram escolhidos a priori:

¹⁷⁶ CENAMI. *Xicotepec – indígenas en polémica sobre la iglesia*. México: Universidad Iberoamérica, 1970.

¹⁷⁷ SÁNCHEZ Franco, Irene & MÜLLER, Eva Juliane. *Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. In: II Jornada de Sociología del Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2007. p. 6-7.

- 1.- Antes de iniciar formalmente la reunión, darles tiempo suficiente para que se conozcan, intercambien experiencias y entren en confianza [...]
- 2.- Que se sientan con libertad para elaborar sus propios horarios; sea en reuniones, paseos, discusiones o recreación.
- 3.- Darles a conocer el tema que se discutirá y dejar que ellos lo desarrollen como les parezca mejor y que traten los puntos que sean de mayor interés para ellos ya que están viviendo sus problemas.
- 4.- Confiar en el grupo y en su capacidad para discutir sus problemas.
- 5.- No tratar de apresurarlos con una idea, tener paciencia [...]
- 6.- Ser parte del grupo, no llevar la idea de dirigir o presidir, ni darles ideas personales. “Ser uno más entre ellos”.
- 7.- Mantenerse siempre en el papel de observador sin intervenir verbalmente en las discusiones del grupo.
- 8.- Emplear la recreación organizada como un medio para lograr la confianza y la unión del grupo.
- 9.- Dejar que el grupo elija sus representantes.
- 10.- Dejar que el grupo decida, redacte y dé sus propias conclusiones.¹⁷⁸

O livro inicia-se com um prólogo escrito, também em 1970, por Samuel Ruiz García. Nele o bispo de *Chiapas* afirma que existem mundos indígenas esquecidos, marginalizados e explorados no México, mas que os indígenas não têm consciência da magnitude de sua própria situação. Assim sendo, coloca as seguintes perguntas:

- ¿No será la concientización de los hermanos indígenas, sobre la amplitud y proporciones de su propio problema, el primer paso a dar?
- ¿Habrà un común denominador más allá del nombre “indígena” que sea un punto de partida?
- ¿Podrá despertarse en nuestros hermanos indígenas un sentido de solidaridad que vaya más allá de los límites de su tribu?¹⁷⁹

Na primeira pergunta, entendemos que é possível perceber um bispo embebido no espírito da Conferência de *Medellín*, pregando a necessidade de uma conscientização política de seus fiéis indígenas. Na segunda e terceira perguntas, observamos um incentivo para que as barreiras comunitárias e étnicas sejam rompidas em nome de uma união dos indígenas frente a seus problemas comuns.

Ainda no prólogo, Samuel Ruiz nos expõe como sua visão da Igreja católica e da sua missão evangelizadora havia mudado desde o Encontro de *Melgar*: “En el libro que ahora ofrecemos al público [...] tenemos la visión indígena de los problemas que actualmente se les presentan ante una iglesia de tradición occidental, que se preocupa por auctonizarse en las diversas culturas aborígenes de México.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ CENAMI. Op. cit. p. 21.

¹⁷⁹ Ibid. p. 1.

¹⁸⁰ Ibid. p. 2.

Entre as páginas nove e onze são apresentadas as atividades que os próprios indígenas decidiram realizar em cada um dos dias do Encontro. No primeiro dia, 25 de janeiro, chegaram os grupos de *Chiapas* e *Michoacán*. No segundo dia chegaram o restante dos participantes indígenas, e todos foram visitar povoados próximos de onde estavam instalados. Ao retornarem fizeram uma reunião, onde “El grupo de los catequistas de Chiapas, comentó que por el hecho de ser catequistas, el trato dentro de su comunidade era diferente pues se les reconocía un puesto especial.”¹⁸¹

Este prestígio alcançado e percebido pelos catequistas indígenas acabou por transcender a esfera religiosa. Muitos catequistas foram delegados do Congresso Indígena de 1974 e posteriormente se tornaram lideranças políticas de destaque, participando dos movimentos sociais surgidos e das relações com grupos externos que chegaram a *Chiapas*, o que inclui o grupo que junto com os indígenas *chiapanecos* deu origem às características do EZLN tal qual apresentadas ao mundo a partir de 1994.¹⁸²

No terceiro dia pela manhã, o grupo de indígenas iniciou a discussão do tema principal do Encontro: as relações da Igreja católica, sobretudo através dos padres, com os indígenas (reunião transcrita). No período vespertino visitaram outro povoado da região e, ao retornar, continuaram a debater o tema iniciado pela manhã (reunião transcrita) e decidiram que, no dia seguinte, dois deles exporiam os pontos de vista do grupo aos bispos, sacerdotes e missionários durante o Encontro simultâneo, uma vez que, caso um se esquecesse de algo o outro poderia complementar a fala.

Um dos escolhidos foi Manuel Gómez López, catequista *tzeltal* do município de *Oxchúc* (conferir mapas 04 e 02), que juntamente com o outro escolhido, fez um resumo dos pontos discutidos e os foi apresentando até que todos estivessem de acordo. Assim terminou a sessão do dia 27. No último dia ocorreram as previstas apresentações durante o Encontro da Pastoral Indígena (reunião transcrita).

Antecipando a primeira citação dos indígenas no Encontro, queremos informar que o espanhol falado por eles é de difícil entendimento. Como afirma Samuel Ruiz no prólogo é “[...] un castellano pitoresco, incisivo, vivencial y concreto [...]”¹⁸³ A isto se pode acrescentar quanto ao caso dos catequistas de *Chiapas* – foco de nossa análise – que as línguas de origem maia possuem uma construção que difere das línguas ocidentais, sem sujeito passivo, o que torna difícil para quem fala, sem dominar totalmente o espanhol, traduzir as reflexões surgidas

¹⁸¹ CENAMI. Op. cit. p. 9.

¹⁸² Assunto que será mais bem abordado no capítulo seguinte desta Dissertação.

¹⁸³ CENAMI. Op. cit. p. 2.

a partir de sua cultura, e ainda é de mais difícil entendimento para quem ouve ou lê sem conhecer o idioma indígena de onde nasceu a construção intelectual original.¹⁸⁴ Estes apontamentos serão tratados de maneira mais profunda no próximo capítulo desta Dissertação.

Uma questão que é ressaltada em vários momentos pelos catequistas de *Chiapas* durante o Encontro refere-se à falta de contato e atenção dos sacerdotes e à ineficácia de seus serviços, evidenciando a importância – e o conseqüente prestígio – dos catequistas, uma vez que para muitas comunidades indígenas o catolicismo chegava somente através deles. Seguem algumas falas acerca dos padres e seus serviços:

Sebastián Hernández, catequista *Tzeltal* de *Tenejapa* (conferir mapas 04 e 02): “[...] su obligación de celebrar nomás, le hace y se va, como que no nos quiere.”¹⁸⁵

Juan Hernández, catequista *Tzeltal* de *Tenejapa*: “[...] que no se vaya a salir así de la comunidad, celebra allá, y ahí llegan y se van; no, que debe quedar y platicar en cada paraje [...]”¹⁸⁶

Estanislao García, catequista *Tojolabal* de *Las Margaritas* (conferir mapas 05 e 02):

allá en la región donde nosotros vivimos lo que hace falta es sacerdote, porque tenemos nada más un sacerdote [...] ese párroco que tenemos atiende a dos municipios, dice él que atiende 36,000 habitantes, muchos para él solo, y no alcanza más que una visita cada año.
[...] no tenemos sacerdote, entonces nosotros somos responsables.”¹⁸⁷

Estanislao: “[...] pues la gente les pide: queremos que venga usted a bautizar, a bendecir mi casita. Y el padre dice: dispénseme, no puedo; luego se va el padre y queda con ansia la gente. Y al pueblo le hace falta [...]”¹⁸⁸

Sebastián: “[...] si el padre no nos atiende o no tarda unos tiempos con nosotros, al fin que no podemos a dar cuentas tal como está viviendo nuestra comunidad, no podemos captar, y también el padre no nos platica.”¹⁸⁹

Manuel Gómez López, catequista *Tzeltal* de *Oxchúc*:

[...] junto con el párroco, debemos estar junto con aquel. Estudiar con él, [...] estudiar lo problema lo que hay, entonces si, debe estar aquí junto con

¹⁸⁴ Conferir: LENKERSDORF, Carlos. **Cosmovisión Maya**. México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos “Centro ActI”, 1999.

¹⁸⁵ CENAMI. Op. cit. p. 23.

¹⁸⁶ Ibid. p. 24.

¹⁸⁷ Ibid. p. 31.

¹⁸⁸ Ibid. p. 32.

¹⁸⁹ Ibid. p. 50

nosotros, si quiere, si deveramente quiere vivir con indígenas unas temporada, va a vivir ahí ¿no? [...] ¹⁹⁰

Estanislao: “[...] el sacerdote no espera, luego se va, no hay comunicación ¿verdad? Porque nosotros esperamos al sacerdote, que enseñe [...]” ¹⁹¹

Sebastián: “[...] no nos da bautizo, que nos deja, preocupa más lo trabajito con los animales; cuando llega ya después el tiempo del bautizo, ya no, no atiende al padre, ya preocupa más por los animales, por la granja.” ¹⁹²

No entanto, muito de suas preocupações quanto à falta de sacerdotes, as reivindicações de que aprendam os idiomas indígenas, mantenham contato, ensinem adequadamente os catequistas e busquem conhecer os diferentes costumes de cada localidade indígena, ocorrem devido à crença de que partes desses costumes são “maus”, errados e, portanto, devem ser corrigidos pelos padres, aos quais entendem, ademais, que cabe a proteção (paternalista) dos indígenas frente aos abusos dos ladinos.

Juan: “[...] que sepa también el padre cómo evitar costumbres que no es bueno, porque nomás si no sabe cómo es la costumbre, el padre, no se avanza en su trabajo [...]” ¹⁹³

Sebastián:

Porque nosotros [...] tenemos varias costumbres: las costumbres que son buenas y las costumbres que son malas. ¿Porque? porque no nos enseñan [...] nosotros pensamos que ya estamos buenos y si no nos pregunta y no nos atiende pensamos que ya somos bien cristianos, pero no, está revuelto con las costumbres malas, revuelto. ¹⁹⁴

Juan respondiendo à Sebastián: “[...] Pero sí, debe aprender un poquito cada idioma, porque los catequistas no todos sabemos hablar español, y también los sacerdotes no pueden hablar nuestro idioma y así no se puede controlar la comunidad.” ¹⁹⁵

A respeito dos conflitos entre indígenas e os ladinos:

Manuel: “[...] queremos la fuerza del sacerdote, por eso nos estamos metiendo, y duro, y duro, y duro. No al esto y esto, estamos de plano como es lo que queremos si necesitamos.” ¹⁹⁶

Tratando das festas (*bailes*) indígenas:

¹⁹⁰ CENAMI. Op. cit. p. 50.

¹⁹¹ Ibid. p. 54.

¹⁹² Idem.

¹⁹³ Ibid. p. 24.

¹⁹⁴ Ibid. p. 25.

¹⁹⁵ Ibid. p. 25.

¹⁹⁶ Ibid. p. 40.

Juan: “[...] el padre, tiene que ver que el baile que hacemos, bueno si, si es que el baile, que ahí vamos ya de parte de la conciencia buena. Pues claro que el sacerdote nos tiene que decir un poquito ¿verdad? para evitar eso [...]”¹⁹⁷

Juan: “[...] el padre tiene mayor conocimiento de las cosas buenas, cosas malas.”¹⁹⁸

Seguir com os (maus) costumes é entendido pelos catequistas como um obstáculo ao progresso espiritual da comunidade:

Manuel: “[...] los sacerdotes [...] si nos deja boca abierta y no nos orienta ahí, y no nos orienta, ¿no?; por eso seguimos la costumbre. No hay progreso espiritual, no hay desarrollo espiritual como lo quiere Dios, como lo que gusta Cristo.”¹⁹⁹

Isto tudo se deve à formação ocidental e vertical – de acordo com moldes anteriormente apresentados²⁰⁰ – que eles receberam nas escolas para catequistas num período que antecede à Conferência de *Medellín*.

Contudo, outras características são perceptíveis nas falas dos catequistas. Manuel Gómez López sempre que se refere ao que espera da Igreja para com as comunidades indígenas trata o espiritual e o material como inseparáveis. Segundo Manuel: “Traer una cosa anterior cómo nos va a acercar más a Cristo, como nos enseña a llegar hacia Cristo, obispos y sacerdotes es lo que esperamos [...] que nos trae a Cristo es lo que espero yo; tanto lo espiritual, tanto lo material.”²⁰¹

Nas declarações de Manuel, as questões de evangelização sempre aparecem associadas às necessidades materiais: “[...] no conozco la palabra de Dios, si no recibo todo lo que necesito para vivir con Cristo [...] no estamos tratando del que sabe o del que no sabe leer, hay esa también.”²⁰²

E ainda: “[...] no podemos dejar un lado la palabra de Dios, más que va junto, tanto espiritual como material [...]”²⁰³ ou “[...] Un desarrollo espiritual y material. Eso lo que sacamos todo con nosotros de zona indígena.”²⁰⁴

Manuel não entende a função da Igreja como algo apenas transcendental, mas seu entendimento do material ainda não é o mesmo do Cristianismo da Libertação e sim algo próximo do assistencialismo. O pensamento de Manuel e dos outros catequistas presentes no

¹⁹⁷ CENAMI. Op. cit. p. 44.

¹⁹⁸ Ibid. 46.

¹⁹⁹ Ibid. p. 49.

²⁰⁰ Conferir página 69.

²⁰¹ CENAMI. Op. cit. p. 23.

²⁰² Ibid. p. 31.

²⁰³ Ibid. p. 59.

²⁰⁴ Ibid. p. 65.

Encontro de *Xicotepec* pode ser apresentado como a representação desse momento onde a nova postura evangelizadora da diocese estava sendo implantada, mas ainda convivía com as orientações que a antecederam.

Assim sendo, muitas reivindicações apresentadas podem ser entendidas como compatíveis com a renovação evangelizadora iniciada após 1968. Juan Hernández defende que a organização comunal sob a qual está estruturada a comunidade indígena seja respeitada pelos sacerdotes:

[...] si él nada más escoge personas para platicar con él, pero nosotros ya no necesitamos porque si nos siente que nosotros somos aparte, y nomás los escogidos, ahí van con él, entonces el sacerdote no, porque debe decir que viene la cooperación del mejoramiento de la Iglesia, del templo, pues sin saber los demás, pues no.²⁰⁵

Manuel Gómez López nos fornece sinais do crescente poder dos catequistas, uma vez que são eles os conhecedores de cada localidade:

[...] Si vemos nosotros como que lo hacen así, nosotros vamos a decirle al Padre: Padre no le gusta la gente y no es bueno que lo hagas así, si la gente desanima [...] regresan en parte sin recibir sacramentos [...] Bueno así ha pasado al principio allá, pero ora ya no, porque nosotros que vamos a decirle, a presentarle de qué debe hacer en un pueblo, no.²⁰⁶

E demanda, em nome de todos os participantes indígenas, durante sua participação no Encontro dos padres e bispos, que o papel dos catequistas indígenas seja valorizado, pois é através deles que se torna possível conhecer a peculiaridades de cada localidade a ser atendida:

[...] Ahí va el sembrador... Si no hay compañeros ¿cómo va a sembrar en ese campo? si no sabe qué produzca ahí en ese lugar, qué cosecha ahí en lugar [...] Haga cuenta el sacerdote que llega en su parroquia en misión, en tal lugar que la están en zona indígena [...] Necesita un ayudante. Por eso si los misioneros deveramente nos cooperamos, cosecha almas Cristo.²⁰⁷

A questão das festas indígenas reflete essa transição do pensamento, uma vez que, ao mesmo tempo em que os catequistas acreditam que os padres devem proibir as festas que são “ruins”, “anticristãs”, exigem que lhes seja explicado os motivos da proibição, para que se proibam somente aquelas festas que realmente sejam “maléficas”:

²⁰⁵ CENAMI. Op. cit. p. 27. Demanda que acabou por ser atendida, uma vez que, ao longo do tempo, os catequistas passaram a ser eleitos pela comunidade, no entanto, houve casos em que os sacerdotes continuaram o impor sua escolha. Para mais detalhes conferir: SÁNCHEZ Franco, Irene & MÜLLER, Eva Juliane. Op. cit. p. 8.

²⁰⁶ CENAMI. Op. cit. p. 42.

²⁰⁷ Ibid. 64.

Sebastián: “Si porque un padre que nos dice que no guste el baile, queremos a saber, porque si estamos haciendo mal. Porque queremos que nos expliquen en qué punto es el mal; porque hay bailes yo creo que no todos son malos ¿no?” ²⁰⁸

Juan: “[...] el padre tiene que decir qué cosa es lo que vemos, tiene que decir cuál es el punto que lo ve mal [...]” ²⁰⁹

Manuel: “[...] el padre debe ser explicarlo, darnos a saber [...]” ²¹⁰

Sebastián: ¿por qué el padre nos prohíbe todos los bailes? Porque todos los bailes no pueden ser malos ¿no?, algunos bailes son buenos también. La comunidad debe saber por qué lo prohíbe el padre, cual es el defecto de eso.” ²¹¹

Outros posicionamentos dúbios dos catequistas referem-se à questão da necessidade de que os sacerdotes aprendam os idiomas indígenas; e também à questão da visão de si dos catequistas que, por um lado, se entendem como “ignorantes” das questões ligadas ao catolicismo, mas, por outro lado, quanto a outros assuntos exigem ser tratados com respeito.

Ao mesmo tempo em que Juan, como vimos, quer que os padres aprendam os idiomas indígenas para assim poder controlar melhor e corrigir mais eficazmente os “maus costumes” dos indígenas, Manuel defende que eles aprendam os idiomas nativos para que realmente possam compreender a realidade indígena: “[...] Creo que realmente lo que necesitamos, es que realmente el sacerdote llegue a comprendernos a nosotros los indígenas, llegue a comprender la realidad que tenemos [...]” ²¹²

Quanto ao segundo posicionamento:

Sebastián: “[...] Por medio del trabajo espiritual queremos que nos trate como chiquito ¿verdad? por mi parte siento así; pero cosas materiales, quiero que me explique, me oriente como una persona grande [...]” ²¹³

Demanda por respeito que é reforçada pelo discurso de Manuel durante o Encontro com os missionários, padres e bispos:

[...] nosotros podemos dar servicio mutuamente, ayuda de sacrificio. Nosotros con meterles en nuestro pueblo, comunidad, ayudar a los padres misioneros si deveramente nos ama, si nos quiere. No que va también, estudiamos en eso, no que nos va a tratar como niños chiquitos; más de trato como hombres, trabajador y campesino. ²¹⁴

²⁰⁸ CENAMI. Op. cit. p. 44.

²⁰⁹ Ibid. p. 46.

²¹⁰ Idem.

²¹¹ Ibid. p. 54.

²¹² Ibid. p. 60.

²¹³ Ibid. p. 50.

²¹⁴ Ibid. p. 65.

O referido Encontro simultâneo dos missionários, padres e bispos, isto é, o “*Primer Encuentro Pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes*”, foi marcado pela nova proposta pastoral de evangelização dos indígenas – abraçada por Samuel Ruiz desde *Melgar* – o que pode ser percebido por meio de passagens de seu documento final:

Deus fala no próprio coração das culturas indígenas. (...) E se a missão da Igreja é precisamente descobrir Cristo nas culturas, realizar nelas a plenitude da palavra, sua tarefa é simultaneamente levá-las à plenitude de seu desenvolvimento cultural.²¹⁵

Juan Gorski faz uma comparação entre *Xicotepec* e *Melgar*, onde se destacam as diferenças quanto à abordagem da problemática social: “[...] Melgar habló de ‘marginación’; Xicotepec, de la ‘opresión’; Melgar llamó la atención sobre aspectos de ‘desarrollo económico’; Xicotepec, sobre ‘la politización del problema indígena.’”²¹⁶ Desta forma, Gorski nos ajuda a compreender que em Xicotepec, a riqueza “antropológica” associada ao pensamento teológico apresentada em *Melgar*, foi amalgamada à uma politização advinda da Conferência de *Medellín*. No Encontro eclesialístico em *Xicotepec* a valorização teológica da cultura indígena persistiu, entretanto, o desenvolvimentismo foi abandonado em prol da busca por uma politização mais próxima das reflexões características à Teoria da Dependência.

Esse Encontro (duplo) ocorrido em *Xicotepec de Juárez* pode ser considerado, para a Igreja mexicana, como um prelúdio das preocupações teológicas latino-americanas acerca das relações entre a alteridade cultural e o catolicismo, cujas sementes contribuíram para gerar a corrente conhecida como Teologia Indígena.

Por fim, merece menção o “I Encontro Pastoral de Missões no Alto Amazonas”, realizado em março de 1971 na cidade de *Iquitos* (Peru), uma vez que este, apesar de ter a participação apenas de países da região, isto é, Venezuela, Colômbia, Equador, Peru e Bolívia (não houve participantes do Brasil), foi convocado pelo Departamento de Missões do CELAM, então sob a presidência de Samuel Ruiz García.

Nas conclusões do Encontro de *Iquitos* é possível observar o firme caminhar da proposta de “encarnar a teologia”, isto é, da proposta de valorizar a pluralidade cultural e possibilitar a assunção de uma crença e de uma teologia que nasçam a partir do universo cultural das próprias comunidades indígenas:

²¹⁵ PREZIA, Benedito. 60 anos de presença missionária junto aos povos indígenas. In: PREZIA, Benedito (org.). **Caminhando na luta e na esperança** – retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indígena e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 54.

²¹⁶ GORSKI apud SARMIENTO Tupayupanqui, Nicanor. Op. Cit. p. 31.

[...] la Iglesia decide hacerse ella misma amazónica, solidarizándose con estos pueblos a los que ha sido enviada y encarnándose en sus culturas, sus ritos, sus ministros y sus estructuras [...] con el mismo afecto con que Cristo se unió, por su encarnación, a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes vivió [...] ²¹⁷

Continuamos afirmando que o pluralismo cultural dos povos amazônicos, evidentemente, não representa um obstáculo para as sociedades nacionais, mas um verdadeiro enriquecimento. Sua aceitação é a única garantia de que as nações podem integrar-se dentro de uma comunidade mundial, sem perder sua autonomia e individualidade. ²¹⁸

3.2 O Êxodo dos *Tzeltales*

O *locus* principal – mas não o único – do trabalho renovado de evangelização da diocese de *San Cristóbal* após 1968 ocorreu nas comunidades que migraram para a *Selva Lacandona*, ²¹⁹ cujo momento de intensidade migratória havia iniciado nos anos 1950 e aumentado ainda mais nos anos 1960, quando muitas fazendas trocaram o cultivo do café pela criação de gado, que demandava grandes extensões de terra e pouca mão-de-obra.

A colonização da *Selva Lacandona* implicou na criação de novas comunidades formadas a partir da necessidade de convivência entre indígenas de diferentes comunidades e, até mesmo, distintas origens étnicas: “[...] Las nuevas comunidades son más ‘modernas’, más aculturadas, aunque sin olvidar sus raíces, y menos estratificadas socialmente y por tanto más ‘comunitarias’ y democráticas.” ²²⁰

Além disso, Alicia M. Barabas ²²¹ afirma que, devido aos problemas que muitas colônias que se instalaram na *Selva* tiveram para conseguir a posse legal das terras ocupadas – como já foi apresentado – tendo que enfrentar criadores de gado, companhias madeireiras e grandes produtores de café, elas aprenderam, paulatinamente, a se organizar para resistir de forma semelhante às comunidades eclesiais de base, onde todos os membros participavam das

²¹⁷ IQUITOS apud SARMIENTO Tupayupanqui, Nicanor. Op. Cit. p. 33.

²¹⁸ IQUITOS apud PREZIA, Benedito. Op. cit. p. 54.

²¹⁹ As considerações relativas ao “Êxodo *tzeltal*” foram realizadas, sobretudo, a partir dos relatos obtidos em BARABAS, Alicia M. Op. cit.; FAZIO, Carlos. Op. cit.; e VOS, Jan De. Op. cit.

²²⁰ MESTRIES, Francis. Op. Cit. 2001. p. 130.

²²¹ BARABAS, Alicia M. Op. cit. p. 4-5.

tomadas de decisões, o que contribuiu para reforçar essa característica pré-existente na cultura dos indígenas *chiapanecos* de origem maia.²²²

Essa situação forçosamente levou as novas comunidades selváticas a adotar identidades étnicas relativamente mais flexíveis e a tenderem a uma maior politização. Foram essas comunidades as primeiras a estabelecer relações com o grupo de militantes da FLN no início da década de 1980. Todavia, antes disso acontecer, juntamente com outras comunidades indígenas do estado, grande parte delas foi alcançada por diversos processos de transformação – tratados no capítulo III – e pela catequese do Êxodo.

Equipes de missionários, imbuídas da nova orientação da diocese de “encarnar o evangelho” na realidade indígena, buscaram aproximar-se desses colonos da *Selva Lacandona*. Frente à carência de padres e legitimado pela flexibilização das estruturas internas da Igreja defendida pela Teologia da Libertação, Samuel Ruiz delegou poderes e os missionários capacitaram muitos catequistas indígenas. Um dos resultados dessa aproximação foi a descoberta dos responsáveis pela paróquia de *Ocosingo* (conferir mapas 08 e 02) – que abrangia a maior parte da região da *Selva Lacandona* – de que os migrantes pioneiros da etnia *Tzeltal* enxergavam a *Selva* como uma espécie de terra prometida, uma vez que a distância e as muitas adversidades encontradas eram entendidas como uma proteção contra a exploração dos fazendeiros.

Segundo Jan de Vos,²²³ a partir de 1971, os paroquianos de *Ocosingo* liderados pelo marista Javier Vargas – antigo diretor de uma das escolas de catequistas de *San Cristóbal* e grande conhecedor da cultura e da língua *Tzeltal*²²⁴ – conjuntamente com os catequistas indígenas *tzeltales*, introduziram o que Jan de Vos denominou como catequese do Êxodo (passagem bíblica do Velho Testamento bastante retomada pelos adeptos da Teologia da Libertação). Partindo dessa crença prévia, da realidade material e cultural e da pressão dos *tzeltales* para que as comunidades fossem consultadas antes da tomada de quaisquer decisões (o que incluía decisões referentes à religião), foi realizado um paralelo entre a caminhada efetuada pelo povo judeu para escapar da escravidão e a migração do “povo *Tzeltal*” até a

²²² As questões ligadas às características da cultura das comunidades indígenas *chiapanecas* com ascendência maia, sobretudo naquilo que tange o político e as tomadas de decisões coletivas, serão trabalhadas com mais profundidade no capítulo IV desta Dissertação.

²²³ VOS, Jan De. Op. cit. p. 222-223.

²²⁴ “Javier Vargas formulaba tres condiciones para que los proyectos promovidos entre los colonos pudieran tener éxito: un trato justo con ellos, la participación de todos, y un respeto total a sus valores [...] Cualquier programa estaría condenado al fracaso si no se consideraran 1) la dinámica comunitaria (“pajal ayotic”: todos iguales); 2) el “acuerdo” o convencimiento con base en argumentos para llegar a la convicción común; 3) el “tiempo indígena”, de duración notablemente más larga que el occidental; 4) la lengua, medio orgánico, participativo y responsabilizante del acuerdo; 5) el respeto a la autoridad en la comunidad; y 6) el “trato” o convenio con todo el rigor de la ley, ya que es definitivo y debe ser cumplido.” VOS, Jan De. Op. cit. p.175.

Selva Lacandona, rumo à libertação de sua situação de opressão. Em linhas gerais ressaltaremos os pontos levantados por Jan de Vos ²²⁵ que consideramos importante apresentar acerca dessa catequese do Êxodo.

O título dado à catequese do Êxodo é revelador: “*Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*”, ou seja, eles anunciam e não recebem, se apresentam como sujeitos ativos da pregação do evangelho. ²²⁶ Outra questão relevante é a busca de Deus não apenas através da palavra escrita da Bíblia, mas também da vida da própria comunidade. Juntos, a Bíblia e a comunidade revelam a boa nova, isto é, a vontade de Deus para que os *tzeltales* se (auto) libertem de qualquer forma de opressão e caminhem – como os judeus caminharam – para construir um povo novo em uma nova terra, onde haja justiça. Algumas passagens de uma versão em espanhol da catequese do Êxodo, retiradas da supracitada obra de Jan de Vos, servirão para ilustrar essas afirmações.

[...] Todos los hombres tenemos derecho a poseer la tierra por el trabajo que realizamos: es mandato de Dios [...] Nuestros padres y nuestros abuelos fueron mozos en las fincas de los grandes ricos. Ellos y muchos otros mexicanos sintieron la esclavitud y empezaron a luchar por libertad [...] No somos libres si no tenemos tierra para hacer nuestra casa, para sembrar nuestra milpa, para tener nuestros animales y para vivir en la comunidad [...] ²²⁷

Partindo das seguintes palavras atribuídas a Jesus pela Bíblia: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”, concluem: “[...] La vida abundante es tener buena tierra bien cultivada; tener dinero; tener buena salud [...] La comunidad tiene derecho a que le enseñen otras nuevas formas de sembrar.” ²²⁸

Essas interpretações voltadas para a própria realidade vivenciada pelos *tzeltales* ocorrem com outras passagens bíblicas, como a seguinte: “Yo pondré mi ley en todos los hombres, la escribiré en su corazón y será su Dios y ellos serán mi pueblo”.

Así como cada uno tiene la ley de Dios escrita en el corazón, así cada comunidad tiene leyes que nacen de la ley de Dios. Esas leyes o costumbres de nuestra comunidad no se le hacen en balde. Salen del pensamiento de Dios y del acuerdo de toda la comunidad [...] Nuestros abuelos y padres nos la han enseñado, porque son cosas que nos sirven y debemos respetar. Cuando va pasando el tiempo, estas leyes van cambiando un poco. Cambia la manera cómo las hacen los hombres, pero no cambia el Espíritu de Dios que hay en ellas. ²²⁹

²²⁵ VOS, Jan De. Op. cit. p. 224-231.

²²⁶ No Capítulo IV desta Dissertação serão apresentadas as ligações deste tipo de construção léxica com a cosmovisão maia e suas implicações sócio-políticas.

²²⁷ VOS, Jan De. Op. cit. p. 225.

²²⁸ Ibid. p. 226.

²²⁹ Idem.

Essa valorização cultural vista na passagem acima citada, se repete acerca da relação entre a vontade de Deus e a cultura *Tzeltal*:

Al hacer Dios al hombre, no lo hizo solo, abandonado. Lo hizo en compañía de otros hombres, que son su familia y su comunidad [...] Nuestro idioma, nuestros vestidos, nuestras fiestas, nuestra manera de trabajar y todo que tenemos y sabemos, es como una herencia que nos han dado los antepasados. A esa herencia llamamos: nuestra cultura. Nuestra cultura es como un apellido, es lo que nos hace ser hermanos [...] Nuestra cultura es como un ojo de agua y de allí hemos bebido lo que tenemos, lo que sabemos y lo que somos. Es ahí donde encontramos Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura.²³⁰

Na continuação desta passagem, identificam-se quem seriam os que fazem parte desta mesma cultura e que, portanto, deveriam se unir, isto é, busca-se estabelecer ou reforçar a união entre as colônias selváticas de origem *Tzeltal*, o que evidencia que uma união que transcendesse as barreiras étnicas, tal qual almejava Dom Samuel Ruiz, ainda não estava em pauta na catequese do Êxodo:

Son de nuestra cultura todas las colonias que tienen nuestra misma historia, nuestras mismas costumbres, nuestro mismo idioma [...] Si tenemos los mismos problemas, las mismas esperanzas y la mismas luchas por vivir mejor, tenemos que unirnos como una sola familia [...] El segundo mandamiento de la ley de Dios dice así: Ama a tu Hermano como te amas a ti mismo. Dios manda que nos amemos a nosotros mismos, que amemos nuestra raza, nuestro pueblo, nuestra familia [...] El que desprecia su raza, es como se despreciara su madre, es como se despreciara la obra de Dios.²³¹

Um último ponto relevante consiste na interpretação dos *tzeltales* acerca da passagem bíblica referente à terra prometida e à (auto) libertação, onde é legitimada a luta pelo direito a terra:

Desde antiguo Dios ha prometido a los hombres una tierra nueva [...] nuestra esperanza y nuestra responsabilidad es llegar a conseguir por nuestro trabajo la tierra nueva que Dios nos da [...] Los que tienen un corazón nuevo, nada los detiene para luchar, para hacer la Tierra Nueva, porque Dios está con nosotros y Él cumple su Promesa.²³²

Todo esse trabalho desenvolvido com os *tzeltales* recebeu o aval de Samuel Ruiz García, que buscou ampliar a catequese do Êxodo às regiões da *Selva Lacandona* não alcançadas pela paróquia de *Ocosingo*.

²³⁰ VOS, Jan De. Op. cit. p. 226-227.

²³¹ Ibid. p. 227.

²³² Idem.

Entretanto, alguns setores atrelados à diocese e ligados à ortodoxia marxista, acusavam essa atuação de “culturalista”, argumentando a ênfase depositada na conscientização cultural dos indígenas e na questão da terra consistia algo menor, devendo ser priorizada a conscientização da condição de oprimidos pelo sistema capitalista e que resultasse no apoio à classe trabalhadora, uma vez que ela seria a única capaz de impulsionar uma transformação real, pois se encontra no ponto de sustentação do sistema.

Por outro lado, havia trabalhos paralelos sendo desenvolvidos. O mais relevante é o da Missão jesuítica de *Bacharón*, que atendia comunidades *tzeltales* do município de *Chilón* (conferir mapas 08 e 02) e cuja evangelização também procurou adequar-se às exigências culturais encontradas, mas adotando uma postura sócio-política menos radical do que a da paróquia de *Ocosingo*. Contudo, segundo Jan de Vos,²³³ o contato diário com a situação das comunidades indígenas e a pressão exercida pelos catequistas, levou os jesuítas de *Bacharón*, em 1972, a denunciar a exploração do trabalho e o despejo da terra que atingiam seus fiéis.²³⁴

3.3 Dom Samuel Ruiz e o Problema Indígena Como Encruzilhada do Problema de Toda Sociedade

Encerraremos as análises deste capítulo com dois artigos publicados em 1972 e 1973 pela Revista *Christus*.²³⁵ Nestes artigos é possível perceber peculiaridades da linha político-teológica elaborada por Samuel Ruiz García sob a influência das reflexões que passou a abraçar a partir de 1968 e foram enriquecidas pela aplicação prática cotidiana nos contatos com as comunidades indígenas, em um período onde, primeiro, a catequese de Êxodo já havia se estabelecido nas zonas selváticas sob o alcance da paróquia de *Ocosingo* e, com o aval do bispo de *Chiapas*, começava a se espalhar para outras regiões da *Selva Lacandona*; segundo, mesmo em paróquias onde as principais preocupações eram estritamente religiosas, começava haver fortes movimentações sociais; terceiro, antecede brevemente o início dos preparativos

²³³ VOS, Jan De. Op. cit. p. 229.

²³⁴ As conseqüências desta denúncia serão retomadas no próximo capítulo, quando trataremos das questões relativas ao Congresso Indígena de 1974.

²³⁵ Revista mexicana fundada em 1935 por um grupo de jesuítas. Inicialmente a revista possuía um caráter estritamente clerical, entretanto, a partir da Conferência de *Medellín* tendeu a adotar posturas e opções político-sociais e teológicas compatíveis com as correntes renovadoras da Igreja católica que viriam a ser denominadas como Teologia da Libertação, assim ampliando seus espaços de reflexão. Entre 1968 e 1973 seu diretor foi o jesuíta Enrique Maza. A revista ainda é publicada e continua reivindicando uma linha de pensamento e ação ligada à Teologia da Libertação.

para o Congresso Indígena de 1974, organizado sob os auspícios de Samuel Ruiz e que será tratado no seguinte capítulo desta Dissertação. Neste período, marcado pela reação do setor “tradicionalista” da Igreja latino-americana,²³⁶ Samuel Ruiz já era respeitado no meio teológico renovador como uma autoridade no que se refere às missões evangelizadoras em regiões indígenas e acumulava os cargos de presidente da “*Comisión Episcopal de Indígenas*” e presidente do “*Departamento de Misiones*” do CELAM.

O artigo de 1972 consiste em uma entrevista a Samuel Ruiz realizada pelo jesuíta Enrique Maza, diretor da revista. A primeira pergunta referiu-se à exploração dos indígenas e na resposta é possível perceber o quanto Samuel Ruiz absorveu de *Medellín* acerca das explicações estruturais para exploração, mas também como ele foi além, colocando os indígenas em uma situação abaixo dos explorados, uma vez que fora do sistema:

[...] Algunas veces hablamos de las zonas, o grupos de personas que están marginadas de la sociedad, en una situación de funcionamiento indebido de las estructuras sociales, que empuja una inmensa cantidad de gentes fuera de todo aquello a que tiene derecho un individuo – persona humana –, pero el indígena está en una situación peor, porque está fuera, inclusive, de la marginación misma.²³⁷

Na seqüência apresentou o fenômeno do “*cacicazgo*” como uma consequência da estrutura social:

[...] Hay, indiscutiblemente, una cantidad de hermanos indígenas, también víctimas, a su vez, de otra situación de presión que les viene desde fuera de su cultura, que se convierten, ellos también, en manipuladores de sus propias comunidades. Podemos hablar de los cacicazgos internos dentro de las comunidades [...] La explotación no es solamente desde fuera, sino que el sistema produce, en el interior de la comunidad indígena, una explotación interna, un colonialismo, una dominación, una injusticia.²³⁸

A segunda questão versou sobre como lidar com a chegada da “modernização” aos territórios indígenas, ao que Samuel Ruiz respondeu que o caminho não consistia no isolamento da cultura indígena, mas sim em uma conscientização, através da evangelização, que permitisse encontrar na própria cultura indígena os mecanismos que possibilitassem lidar com a chegada da modernização sem que a cultura indígena fosse destruída, levando as comunidades a lutar tanto pelo melhoramento individual, quanto coletivo:

²³⁶ Como apontado nas páginas 61-62.

²³⁷ RUIZ García, Samuel. El problema indígena, encrucijada de toda nuestra sociedad. In: **Revista Christus**. México: Centro de Reflexión Teológica, abr., p. 46-51, 1972. p. 47.

²³⁸ Ibid. p. 47.

[...] me pregunto si la palabra “integración”, es decir absorción, en ese cuestionamiento, sale ilesa o no.

La posición no es crear una especie de aislamiento de las comunidades indígenas, como si estuviéramos ciegos y no viéramos que existen actualmente, dentro de la interrelación mundial, repercusiones culturales y que ninguna cultura es estática. Sino que se trataría de encontrar, desde el fondo mismo de la cultura indígena, los mecanismos que le sirvan para poderse relacionar mejor con una sociedad de consumo, que está también en cuestionamiento.

[...] Da la impresión de que este proceso puede compararse a una grande aplanadora, nuestra civilización, que va a aplastar a la otra cultura, precio que tiene que pagar el indígena por un cierto mejoramiento económico, bastante discutible, porque queda el en piso bajo de la sociedad.

[...] cuando el mensaje evangélico haga caer el indígena en la cuenta de su propio aplastamiento y de la urgencia que él tiene de realizar la caridad en una lucha por su mejoramiento individual y colectivo, esto, creo yo, no tendrá comparación con un proceso de absorción.²³⁹

Nessa resposta é possível observar paralelos com reflexões que a Teologia da Libertação ressaltava no período: a visão negativa do sistema capitalista sob o qual se estrutura a sociedade ocidental; a conscientização sócio-política como papel da evangelização, visando que os explorados busquem sua própria libertação; e a avaliação da modernização a partir de como ela afetava os pobres, no caso, os indígenas.

Entretanto, acreditamos que pode ser traçado um paralelo, ainda mais expressivo, com as reflexões apresentadas em *Melgar* e, conseqüentemente, com vertentes antropológicas – relativamente novas para o período – paulatinamente enriquecidas pela politização advinda com a Conferência de *Medellín* e pelo trabalho prático cotidiano com as comunidades indígenas. É possível dividi-lo em três aspectos: primeiro, a avaliação dos possíveis prejuízos trazidos para os pobres transcende os aspectos socioeconômicos, enfatizando o perigo de causar danos à cultura indígena; segundo, quanto ao entendimento da cultura, que não precisaria isolar-se para sobreviver, uma vez que nunca se apresenta como algo petrificado, estático; e terceiro, com a possibilidade de conscientização e libertação a partir da própria cultura e não com uma “proletarização” do indígena.

Questionado sobre a educação indígena, o bispo colocou a questão da necessidade de adequação à realidade vivenciada, apontando para a inadequação dos promotores e programas educacionais, que acabava por gerar desprezo pela cultura indígena:

Hasta ahora, lo que he visto es que el indígena que pasa por el proceso escolar, va recibiendo un sutil desprecio a su propio ser cultural y sus propios hermanos [...] fruto de una educación que inyecta desprecio a su propio ser cultural. Y, para mi, es el fruto también de una desubicación del

²³⁹ RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 47-48.

promotor, que es un individuo desculturalizado [...] lleva la tragedia de no saber donde cabe en la sociedad. No cabe en la nuestra, donde se le rechaza, porque se le ven todavía manifestaciones indígenas, sea en sus facciones, sea en lo que queda de reliquia sociológica en su modo de actuar, sea en su forma de expresarse. Y recibe también un rechazo por parte de la propia comunidad, que lo siente como extraño a ella misma [...] Y esto, naturalmente, se transmite a los propios educandos. [...] los programas no contemplan la relación real, no le sirven al indígena para su situación concreta, le sirven para la transculturación.²⁴⁰

A pergunta seguinte referiu-se à opressão da Igreja católica sobre os indígenas. Samuel Ruiz respondeu da seguinte maneira:

[...] el indígena, para poder ser cristiano, tiene que vivir su fe en moldes culturales que no le son propios. Tiene que vivir su fe a lo mestizo. Aquí estamos, de una manera involuntaria, tendiendo una opresión sobre el indígena, que le exige vivir su fe dejando de ser él mismo. [...] Tampoco podemos escapar [...] a un vicio, que es etnocentrismo. Estamos condicionados de tal manera por nuestro propio ser cultural, que tenemos un instinto, una segunda manera de actuar, una personalidad, digamos así, que nos hace contemplar la cultura del indígena desde el ángulo de nuestra cultura, no desde el ángulo de la cultura de ellos. Y medir los valores de su cultura por los nuestros. Lo cual llega a negar los valores de su cultura, y lleva también a un desprecio de su situación cultural. Este ángulo etnocentrista nos lleva a una actitud de paternalismo. Nosotros decidimos por ellos qué es lo que tiene que hacerse.²⁴¹

Essa resposta de Samuel Ruiz soa quase como um pedido de desculpas por suas ações desde quando assumiu a diocese de *San Cristóbal*, em 1960, passando desde a inadequação à realidade material, até chegar ao paternalismo e à depreciação da cultura indígena ao impor um cristianismo baseado na cosmovisão ocidental. Contudo, o bispo de *Chiapas* parece apontar os erros para defender a nova proposta de encarnar a teologia na cultura indígena:

[...] hay un camino nuevo que tenemos que descubrir, a la luz del Concilio; una iluminación nueva también, al interpretar la ciencia moderna, el fenómeno de la sociedad que cuestiona toda nuestra acción misionera; y que tenemos un deber de conciencia, porque hay un hecho teológico, una palabra de Dios en estos acontecimientos, que tenemos que descubrir, y dar una viraje por caminos distintos.²⁴²

É possível perceber o impacto da Conferência de *Medellín* a partir da necessidade, apresentada pelo bispo, de reagir às críticas trazidas pela ciência moderna e, além disso, fica claro que o embasamento teológico para a nova postura missioneira partiu de uma retomada

²⁴⁰ RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 48.

²⁴¹ Ibid. p. 48-49.

²⁴² Ibid. p. 49.

dos documentos do Concílio Vaticano II – iniciada após o Encontro de *Melgar* – uma vez que Samuel Ruiz está falando, em 1972, de um novo caminho que se inicia.

Ainda nessa mesma resposta, Samuel Ruiz pareceu referir-se aos fenômenos que estavam ocorrendo em decorrência das renovadas experiências de evangelização realizadas com os colonos da *Selva Lacandona*. Ao falar da opressão causada pela imposição do cristianismo a partir de moldes ocidentais, afirmou: “[...] el indígena [...] en donde se hace cierta evangelización, empieza a tomar conciencia de esto e nos cuestiona, dándonos indicaciones muy concretas sobre nuestra manera de actuar, y nos obliga a revisar toda esta posición.”²⁴³ É provável que nessa passagem Samuel Ruiz estivesse referindo-se ao trabalho que estava sendo realizado na paróquia de *Ocosingo* com os catequistas *tzeltales* ligados à catequese do Êxodo. De qualquer forma, nesta passagem percebe-se a importância do trabalho prático cotidiano para a renovação pastoral empreendida.

Dando continuação a essa temática, o entrevistador perguntou o que a Igreja católica estava fazendo ou pretendia fazer pela libertação dos indígenas. Nessa resposta Samuel Ruiz afirmou que hoje (1972) possuía uma nova visão da situação indígena, em virtude de sua presença em alguns encontros (muito provavelmente refere-se à *Melgar* e *Medellín*) que lhe possibilitaram observar sob novos aspectos e de maneira mais profunda as reflexões do Concílio Vaticano II, além de perceber a miséria como fruto de um fenômeno global. Segue uma passagem da resposta:

[...] Creo ahora ver, en una dimensión nueva y más profunda, las orientaciones del Concilio. No como un fruto propiamente personal, sino que Dios me ha dado la oportunidad de estar en algunos encuentros en donde me han iluminado aspectos, se me ha proyectado una serie de interrogantes nuevas que no tenía [...] al llegar aquí. Para mí, la situación primera se presentaba, simplemente, como existencia de hecho de una grande pobreza en el indígena, sin mirarlo como un fenómeno del mecanismo de la sociedad [...] Hasta ahora veo que todo el funcionamiento de la sociedad lleva a eso [...] 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.²⁴⁴

Encontramos nessa resposta sinais confirmando que foi a Conferência de *Medellín* e seus encontros preparativos que levaram a uma profunda transformação do pensamento do bispo, levando-o a questionar as estruturas imperantes na sociedade, mas se inserindo num quadro de agentes ligados ao Departamento de Missões do CELAM, desta forma, aliando uma

²⁴³ RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 49.

²⁴⁴ Idem.

postura politizada, com a complementação a partir de questões trazidas pela antropologia, além da releitura e reinterpretação de documentos do Concílio Vaticano II referentes a questões que estavam diretamente ligadas à realidade indígena, com a qual lidava diariamente em *Chiapas*.

Nesta perspectiva, Samuel Ruiz enfatizou a necessidade de repensar a postura da missão evangelizadora, partindo do conhecimento da realidade e do entendimento da caridade cristã como sendo sinônimo de compromisso com a construção de uma sociedade melhor:

Por eso, las etapas que percibimos son, primero, una mirada sobre la teología de la misión a la luz del Concilio; pero iluminada, primeramente, por un análisis concreto de la realidad, a fin de que se difunda la conciencia clara de que no se puede ser cristiano sin que el individuo esté comprometido en la construcción de una sociedad mejor, como única condición para poder ejercer la caridad cristiana.²⁴⁵

No trecho citado a seguir, Samuel Ruiz defendeu a postura renovada da atividade pastoral apontando elementos que, mais uma vez, remetem claramente a reflexões introduzidas em *Melgar* e, além disso, apesar de apresentados de maneira mais elaborada pelos neozapatistas, são essencialmente os mesmo que norteiam o discurso do EZLN:

De ahí parte una revisión profunda de nuestra propia actitud, con esta mirada teológica cuestionadora de nuestra actividad pastoral anterior [...] Se pensará que estamos pugnando por un retraso del indígena, impidiendo su verdadera integración a la Nación, cuando lo que estamos pidiendo es una integración de manera diferente, desde el centro de su propia cultura; no con la destrucción de sus valores, lo que quitará la posibilidad de un enriquecimiento precisamente para toda la cultura nacional, y quizá un enriquecimiento para la solución, en las búsquedas de las formas de una futura sociedad, que tenemos que construir.²⁴⁶

É possível comparar essa passagem com palavras de ordem que representam algumas das principais demandas e sempre aparecem no discurso neozapatista como, por exemplo, “*Por un mundo donde quepan todos los mundos*” ou “*Nunca más un México sin nosotros*”.²⁴⁷

Na sequência da resposta percebe-se todo o peso de *Medellín* no discurso de Samuel Ruiz, que enfatizou a necessidade de conscientização como cerne da missão evangelizadora, visando que os próprios indígenas buscassem sua libertação. Todavia, em razão dos motivos que já observamos anteriormente, sua aceitação da necessidade de desmascarar o sistema em

²⁴⁵ RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 49.

²⁴⁶ Idem.

²⁴⁷ Algumas das principais demandas do EZLN serão apresentadas de forma mais detalhada no capítulo IV desta Dissertação.

vigor, uma vez que ele gera exploração e injustiças, não significava a adoção do marxismo como norteador de sua conduta:

[...] Si hay un sistema, una forma de actuar, una injusticia concretizada, mientras no se pugne por salir de ella, por exigir los propios derechos, por hacer que el indígena se sienta consciente de que es manipulado en muchísimos aspectos, no solamente en lo político, sino también en lo religioso, mientras esta conciencia no se despierte, no podemos decir que estamos cumpliendo con la misión de evangelizar [...] Nos pondrán las etiquetas que están de moda para todo aquel que cuestiona la injusticia de la sociedad, como la de marxista. Estos son los peligros que vamos a arrostrar.²⁴⁸

Respondendo a duas perguntas sobre o que os governantes estavam fazendo para a libertação dos indígenas, Samuel Ruiz afirmou que não havia intenção por parte dos governantes em libertar os indígenas, o que implicaria em questionar o próprio sistema. O que existia eram apenas projetos para a implantação de melhorias elementares, porém indispensáveis, em razão das precárias condições de vida dos indígenas, e muito bem-vindas quando existisse uma preparação e conscientização prévias. No entanto, o real intuito de muitas dessas melhorias consistia em integrar o indígena à sociedade de consumo, assim evitando sua conscientização política e o ligando aos mecanismos de controle e exploração:

Creo que lo que trata es de resolver el problema indígena – y esto lo pondría entre comillas –, en el sentido de eliminar una posible concientización de estas minorías, a la luz de lo que esta sucediendo [...] con otros grupos minoritarios que empiezan a despertar, tomando conciencia de su situación de opresión. Me late, por lo que miro, que hay un enfoque del problema en lo que no se plantea la situación liberación; porque eso es cuestionar al propio sistema.

[...] no creo que se esté cuestionando, hasta el grado de plantearse la liberación del indígena, sino su mejoramiento, con una integración al sistema de la sociedad.

[...] está en juego, verdaderamente, una situación desesperada del indígena [...] Creo yo que no se puede, por más buena voluntad que haya, salir de pronto de esa situación. Puede haber, ciertamente, una mejoría. Es lo que todos estamos esperando. Y aquí tendremos que sumar fuerzas, donde quiera que esté en juego el mejoramiento verdadero y auténtico del indígena, y no una explotación mayor.

[...] Hay un mejoramiento, que coincide con un afianzamiento de los controles y de un sistema de explotación.²⁴⁹

Nessas passagens acima citadas, mais uma vez o bispo de *Chiapas* deixou transparecer seu alinhamento com algumas explicações estruturais e anti-sistêmicas que sobressaíram na Conferência de *Medellín*.

²⁴⁸ RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 49-50.

²⁴⁹ Ibid. p. 50.

Na pergunta seguinte o entrevistador referiu-se à diversidade cultural indígena encontrada no território atendido pela diocese de *San Cristóbal de las Casas*, ao que Samuel Ruiz respondeu afirmando que, apesar de possuírem vínculos comuns derivados de sua ascendência maia, cada agrupamento étnico possuía características culturais próprias, não podendo ser generalizadas nem mesmo pela divisão entre os quatro grupos lingüísticos predominantes na região, *tzeltal*, *tzotzil*, *tojolabal* e *chol*, uma vez que entre comunidades pertencentes ao mesmo grupo lingüístico, mas localizadas em regiões distintas, existiam grandes diferenças culturais. Isto levou o bispo de *Chiapas* a referir-se aos problemas acarretados por esta situação para a implantação de uma evangelização encarnada, explanando longamente quais objetivos buscados e em que reflexões teológicas estava embasada esta conduta adotada a pouco tempo pela diocese de *San Cristóbal*:

[...] la pastoral tiene aquí un cuestionamiento muy fuerte. ¿Cómo poder hacer que se viva la caridad intertribal, en un relacionamiento también con la sociedad mayoritaria del país, conservando su propia identidad cultural? [...] tenemos que decir que estamos, tímidamente, dando el primer paso. Es decir, conocer estas culturas, no por un imperativo antropológico, sino porque es el único camino, teológicamente hablando, de conocer lo que Dios está haciendo ahí, en el seno de estas culturas. Su acción salvífica concreta. Entonces, antes de llegar a desarrollar cualquier actividad, tengo que conocer qué es lo que Dios está haciendo ahí, primero. Descubrir esta palabra de Dios. Descubrir esta historia salvífica, en cada cultura, y tomar esta como punto de partida de una evangelización encarnada en esta cultura [...]

Después de esto, no cronológicamente, sino como un paso simultáneo, se impone una reflexión teológica, para llegar a modelos pastorales de acción, en donde sea el indígena que surja dentro de su propia situación cultural. Que salga la Iglesia autóctona. Una evangelización encarnada termina en una Iglesia autóctona, que vive su fe y la expresa dentro de sus propios moldes culturales. Previendo que esta evangelización, con sus propias exigencias, llevará a una dinamización de esas culturas – no a un paso retroactivo en la historia, como estaban en la colonia – desde su situación cultural actual, con todas las incrustaciones que han ido absorbiendo de la cultura occidental. La situación cultural actual, lo que hay concretamente, en ese momento, en esa cultura, es el punto de partida para evangelización encarnada, que, como dice el documento conciliar de las misiones, dinamiza internamente la cultura, en un proceso de liberación del hombre, llevándolo a una posibilidad de poder dialogar con las otras culturas, mayoritarias o minoritarias, que se encuentren en un país determinado. Establecer esta vinculación, en la vivencia de la caridad, es la función de la Iglesia, cuya tarea no es hacer una monocultura universal, sino hacer que la riqueza de cada cultura, dinamizada a la luz del Evangelio, pueda entrar en juego en la construcción de una mayor sociedad que se integre, en el verdadero sentido de la palabra, no por absorción, sino conservando cada quien su propia identidad cultural, en una interrelación y una intercomunicación de bienes y de valores.²⁵⁰

²⁵⁰ RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 50-51.

Apesar do alinhamento de Samuel Ruiz, como foi apresentado anteriormente, com explicações ligadas à Teologia da Libertação desse período, é possível observar nessa resposta uma empatia maior com as questões-chaves para o pequeno setor que daria origem à Teologia Indígena, uma vez que coloca ênfase na importância da cultura indígena e apresenta um entendimento da cultura como algo móvel, que pode relacionar-se e absorver aspectos de outras culturas sem que isso resulte em seu empobrecimento ou extinção, podendo, pelo contrário, significar sua dinamização. Estas reflexões consistem em um desenvolvimento e na colocação em prática de algumas questões apresentadas pelo Concílio Vaticano II, mas que estavam em segundo plano frente a questões político-econômicas que formavam o cerne das preocupações da Teologia da Libertação nesse período.

Além disso, novamente é possível traçar um paralelo claro entre os objetivos da evangelização encarnada buscada por Samuel Ruiz, com aquilo que foi apresentado em *Melgar* e aprofundado paulatinamente pelas reflexões dos agentes ligados ao Departamento de Missões do CELAM, e com algumas das principais demandas do EZLN, uma vez que ela visa alcançar uma integração dos indígenas à Nação mexicana, sem que para isso cada etnia deva abandonar sua cultura própria, mas sim o contrário, com a incorporação da diversidade cultural significando uma dinamização e o enriquecimento da cultura nacional mexicana.

A resposta fornecida por Samuel Ruiz, quando perguntado sobre as traduções da Bíblia para as línguas indígenas, serve como um exemplo do trabalho realizado a partir da nova conduta pastoral, baseada em uma teologia encarnada:

Anteriormente, hacía la traducción el sacerdote, con un grupo de indígenas, como informantes [...] Pero [...] empezamos a caer en la cuenta de que estábamos viendo al indígena desde nuestro ángulo, y no veíamos qué es lo que el indígena aportaba, no sabíamos cuál era la palabra del indígena, ni su propia situación concreta [...] Ahora es el indígena el que está haciendo esta traducción por comunidades, y es el sacerdote el informante del indígena, quien lo asesora en algunos aspectos. Ya nos es el indígena que ayuda [...] se supone que él posee mayor capacidad para hablar en su propia lengua y que [...] él tiene esta capacidad para poder expresar la palabra de Dios.²⁵¹

Na passagem acima citada também é possível inferir, mais uma vez, a importância alcançada pelos catequistas indígenas, afinal muito provavelmente são eles os tradutores da Bíblia²⁵² a que se referiu Samuel Ruiz.

²⁵¹ RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 51.

²⁵² Muito provavelmente a versão da Bíblia que serviu de base para estas traduções foi a Bíblia Latino-Americana, que surgiu no bojo das novas modalidades de ler a “Palavra de Deus” que emergiram após o advento do Cristianismo da Libertação, com o intuito de propiciar uma leitura comunitária popular da Bíblia, possuindo como característica de fundo uma acentuada atenção ao ambiente histórico sócio-religioso, político e econômico.

Na continuação da resposta, o bispo seguiu apresentando o que entendia como papel da diocese sob a nova conduta pastoral adotada, novamente enfatizando a valorização da cultura indígena, depreciada em alguns aspectos até pelos próprios indígenas:

[...] Nosotros estamos ahí como un elemento catalizador, no manipulador, como alguien que ayuda a cuestionar aquellas cosas que ellos no pueden cuestionar. Servimos como un espejo, que ayuda a que se miren ellos mismos dentro de su propio ser cultural; a que reconozcan sus propios valores, que han sido despreciados por ellos mismos, a fuerza de oír y de ver las actitudes despreciativas hacia ellos, de manera que es para ellos una gran sorpresa descubrir que estos valores existen.²⁵³

Por fim, utilizou como exemplo das mudanças ocorridas a partir da implantação da evangelização encarnada, a transformação na forma de escolha dos catequistas indígenas:

[...] Pienso [...] en dos mil y pico de catequistas indígenas de esta zona, que [...] no eran sino nuestra mano larga dominadora en la comunidad; porque eran individuos seleccionados por nosotros, que recibieran una evangelización occidentalizante, que van a transmitir [...] dentro de la comunidad, a fin de que se transculture dentro del seno de la Iglesia. En cambio, el viraje que se tiene que dar, cuestiona toda esta situación y nos obliga a tomar, como punto de partida a la propia comunidad, a los que ellos elijan para que transmitan esta palabra de Dios a sus comunidades.²⁵⁴

Nesse trecho, encontramos a confirmação de que a formação teológica fornecida aos catequistas indígenas de *Chiapas* no período que antecedeu a Conferência de *Medellín* possuía um caráter ocidentalizante. Por outro lado, essa transformação na forma de escolha dos catequistas indígenas era uma demanda antiga, inclusive apresentada, grosso modo, pelo catequista *tzeltal* Juan Hernández durante o Encontro de *Xicotepec*, como foi apontado anteriormente.²⁵⁵

3.4 Os Cristãos e a Justiça na América Latina

O segundo artigo consiste no discurso proferido por Samuel Ruiz García durante a *Conferência Católica de Cooperación Inter-Americana*, realizada pelo CICOP²⁵⁶ em

²⁵³ RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 51.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ Conferir página 85.

²⁵⁶ O CICOP foi um programa de origem estadunidense (*Catholic Inter-American Cooperation Program*) que existiu de 1964 a 1973 e promovia um grande encontro anual, onde se reuniam estudiosos e líderes religiosos e políticos para debater temas relacionados à América Latina.

fevereiro de 1973. O texto gira em torno do tema “justiça” e é dividido em introdução e mais quatro itens.

Na *Introducción*, o bispo deixou claro qual o tipo de justiça que se referia, ou seja, a justiça como sinônimo de libertação dos oprimidos, a justiça que consiste na essência daquilo que almejava o Cristianismo da Libertação:

[...] el espíritu y conciencia social de nuestra época nos llevan a poner a un lado el criterio individualista y fixista de la justicia conmutativa y a destacar los ideales de justicia (social) [...]
No resisto a tentación de afirmar que con este avance en nuestra concepción y búsqueda de la justicia integral, los cristianos no intentamos sino volver al Dios de los profetas y de Jesucristo. A Yavé a quien no se le conoce sino compadeciéndose de los necesitados y haciéndolos justicia, a Yavé que no quiere culto sino justicia interhumana, y a quien solamente se le ama en el amor-justicia al prójimo.²⁵⁷

O item que sucede a introdução é intitulado *Los nuevos planteos*, subdividindo-se em *planteos sociológicos – antropológicos* e *planteos teológicos*. Nos *planteos sociológicos – antropológicos*, o bispo realizou um balanço geral das transformações ocorridas nas interpretações das ciências sociais sob as quais se apoiavam setores renovadores da Igreja católica. Esse subitem se inicia tratando da passagem do desenvolvimentismo para a teoria da dependência:

[...] se había pasado de un enfoque de “desarrollo” a un enfoque de “liberación” a mediados de los años 60 [...]
Por consiguiente, el terminar de la década de 60 [...] se había rechazado ya en América Latina la esperanza de un proceso de desarrollo que lograra alcanzar las condiciones actuales de las sociedades de consumo, repitiendo su trayectoria histórica.
Se optó, pues, por abandonar el enfoque (no los grandes ideales del “desarrollo”), por paliativo y aséptico, y se generalizó la adopción de la “teoría de la dependencia” y la terminología de la liberación [...] No se trataba, enfaticemos, de rechazar el desarrollo sino aceptar que el camino hacia esa meta ideal enfrenta, en América Latina, las redes de la dependencia estructural, tejida con lazos de un capitalismo subdesarrollado y dependiente y de unas burguesías dependientes y herodianas.²⁵⁸

Por outro lado, na sequência desse subitem, Samuel Ruiz fez questão de ressaltar que havia críticas à insuficiência explicativa da teoria da dependência quando esta apresentava uma preocupação excessiva com fatores externos:

²⁵⁷ RUIZ García, Samuel. Los cristianos y la justicia en América Latina. In: **Revista Christus**. México: Centro de Reflexión Teológica, out., p. 32-37, 1973. p. 32.

²⁵⁸ Ibid. p. 33. Segundo Enrique Dussel, o termo “herodiano” foi inicialmente empregado por Toynbee e posteriormente tornou-se usual no pensamento cristão latino-americano para designar as oligarquias opressoras nacionais, que não possuem apoio popular e são respaldadas pelo “império internacional do dinheiro”. DUSSEL, Enrique. Op. cit. p. 238.

Sin embargo, al comenzar la década actual, se considera al enfoque “dependencia” no inválido, pero si insuficiente y bastante erosionado en algunos sectores que llegaron a adoptarlo sin avanzar a nuevos análisis.

[...] La captación de la crisis actual está llevando a impedir el esquematismo, mecanismo y maniqueísmo que amenazan a esta teoría cuando se presenta como una preocupación excesiva por los factores externos. Y esta llevando los scientists a examinar con más precisión el papel decisivo de las estructuras y procesos internos en la constitución, mantenimiento, atenuación o ruptura de la dependencia.²⁵⁹

E dentre estes processos internos, cuja importância os cientistas estavam examinando mais atentamente, o bispo destacou, por razões óbvias, a questão dos indígenas, apontando o fator cultural, para além do estritamente econômico, como determinante para a emancipação e legitimando essa posição teológica por alinhar-se com vertentes antropológicas apresentadas por ele próprio como as mais avançadas (“antropólogos de vanguarda”):

[...] entre las estructuras y procesos internos de nuestros países, se analiza actualmente con especial interés la situación de los llamados “indios” y de sus grupos culturales o “étnicos”. El enfoque que tiende a prevalecer entre los misioneros cristianos y entre los antropólogos de vanguardia [...] 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 [...]²⁶⁰

Os *planteos teológicos* se iniciam com uma longa descrição das características essenciais do Cristianismo da Libertação, onde Samuel Ruiz – recorrendo principalmente aos apontamentos de Gustavo Gutiérrez – afirma que na América Latina ocorreu uma superação da teologia tradicional, que se constituía como um saber espiritual, ao passo que a Teologia da Libertação era uma teologia do concreto, “[...] una reflexión crítica sobre la fe de los cristianos en cuanto praxis histórica liberadora [...]”²⁶¹

Destaca-se nessa descrição o entendimento apresentado acerca do conceito de práxis, que apareceu com as mesmas características presentes na teoria da dependência, isto é, a necessidade de libertação da dependência estrutural latino-americana através da superação do sistema capitalista em vigência. Contudo, Samuel Ruiz colocou que a práxis não deve se resumir a essa busca, deve procurar também novas formas de atualizar as potencialidades e capacidades humanas, ou seja, o bispo procurou abrir espaço para o trabalho de capacitação técnica e educacional, formação de cooperativas e, sobretudo, valorização cultural dos indígenas:

²⁵⁹ RUIZ García, Samuel. Op. cit. 1973. p. 33.

²⁶⁰ Idem.

²⁶¹ Idem.

[...] La praxis no es cualquier acción, sino la acción estratégica y tácticamente eficaz de la dependencia estructural en América Latina, como liberación política y económica del sistema sociopolítico establecido (captado como “injusticia estructural”, “violencia institucionalizada”) pero abarca, también la liberación como proceso permanente y ascendente hacia nuevas formas de “ser más” actualizando la capacidad y potencialidad humanas [...]²⁶²

Na continuação, o bispo apontou os temas que considera mais recorrentes nas exposições sobre a Teologia da Libertação, onde, entre outros, elencou a salvação de Cristo como um processo que se inscreve na história humana, comportando a luta por uma sociedade mais justa; e a conexão do tema do Êxodo com a libertação atual da América Latina.²⁶³

Em seguida apresentou uma tentativa de resolver os conflitos que, muito provavelmente, povoavam seus pensamentos, tratando da ligação entre a Teologia da Libertação e temas como revolução, política, radicalidade e a possibilidade ou não de haver conciliação entre opressores e oprimidos:

[...] esta teología de la liberación no es “una teología de la revolución” [...] Es, ciertamente, una TEOLOGÍA POLÍTICA, porque es una teología que se compromete con la transformación de la realidad [...] reflexionada desde una opción radical por la justicia para todo hombre y desde un compromiso que quiere ser radical, total y eficaz.
[...] trata de rescatar la muerte de Cristo de sus mistificaciones alienantes (“teoría ideologizada de la satisfacción sustitutiva, reconciliación apaciguante de conflictos” etc.) devolviéndose su dimensión histórica y política [...]
[...] una postura de auténtico amor que no es conciliación imposible entre opresores y oprimidos, sino liberación de ambos, mediante el proceso revolucionario del oprimido.²⁶⁴

A respeito dessa última afirmação, que identifica a libertação com o processo revolucionário do oprimido, Samuel Ruiz recorreu a Enrique Dussel para apresentar qual o caráter dessa revolução necessária: “[...] El opresor no es aniquilado por el oprimido, sino que es humanizado en la destrucción de la relación misma de opresión [...]”²⁶⁵ Não fica claro como se daria a destruição das relações de opressão. Enrique Dussel²⁶⁶ defende que a

²⁶² RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 33.

²⁶³ Idem.

²⁶⁴ Ibid. p. 34.

²⁶⁵ DUSSEL apud RUIZ García, Samuel. Op. cit. 1973. p. 37.

²⁶⁶ Nascido em *Mendoza*, Argentina, em 1934, Enrique Dussel é um filósofo radicado (exilado), desde 1975, no México. Autor de uma grande quantidade de obras, seu pensamento discorre sobre temas como filosofia, política, ética e teologia. Além dos temas diretamente relacionados à Teologia da Libertação, sua contribuição mais importante é a Filosofia da Libertação, onde critica o método filosófico clássico e propõe a Analética como um novo método de pensamento integral sobre a realidade humana. Crítico do pensamento eurocêntrico contemporâneo, coloca-se também como crítico da “pós-modernidade”, chamando por um novo momento denominado transmodernidade. Mantém diálogos com filósofos como Apel, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Lévinas.

violência é justificável, como pode ser percebido, por exemplo, em sua obra *Ética comunitaria*,²⁶⁷ no entanto, isto importa menos para o caso do que a interpretação realizada por Samuel Ruiz que, a partir dessa passagem pouco clara que retirou do artigo de Dussel, procurou legitimar sua preferência por outros caminhos diante da possibilidade de que a revolução fosse buscada através de vias violentas.²⁶⁸

Feito isto, Samuel Ruiz passou a tratar da teologia missionária. A partir desse ponto, nesse subitem não existem referências a nenhum autor, sendo as únicas referências tiradas do documento *Ad Gentes* do Concílio Vaticano II. O que o bispo apresenta é mais uma sistematização do embasamento teológico de seu renovado trabalho de evangelização indígena em andamento na região abrangida pela diocese de *San Cristóbal*:

Está también en proceso de elaboración una teología misional de nuestro mundo indígena. Esta teología insiste hoy en el realismo de la Encarnación y su creciente proceso. No hay misión sin encarnación. La encarnación de la actividad misionera debe tener la misma profundidad de la Encarnación del Verbo: encarnación SOCIO Cultural como la de Cristo; encarnación del mensaje dentro de los valores y categorías de la cultura; encarnación de la comunidad eclesial en las formas de esas culturas.²⁶⁹

Ainda nessa apresentação, aparece uma crítica a busca por libertação apenas em sentido sócio-econômico e macroestrutural: [...] esta Teología misional sostiene que la salvación tiene la misma dimensión de la Encarnación, es decir, es salvación para el hombre entero, en todos sus aspectos: social, económico, político, cultural [...]²⁷⁰

Por fim, tratou das finalidades da teologia encarnada que, além da procura por propiciar a construção de Igrejas autóctones, poderia contribuir para a descoberta, a partir da realidade dos próprios indígenas, dos meios para alcançar a libertação:

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.
[...] no es raro que la teología misional asuma la realidad mejor captada hoy del indio y de las etnias y que descubra en ellos los anhelos de liberación.²⁷¹

²⁶⁷ DUSSEL, Enrique. Lucha de clases, violencia y revolución. In: *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986. p. 184-195.

²⁶⁸ O que vai ao encontro do que afirma Michael Löwy, segundo o qual o trabalho da diocese do bispo Samuel Ruiz García recusava toda ação violenta. LÖWY, Michael. Op. cit. 2003. p. 62.

²⁶⁹ RUIZ García, Samuel. Op. cit. 1973. p. 34.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ Idem.

O segundo item intitula-se *Diversas clases de compromisos de los cristianos*, onde o bispo construiu uma espécie de cronologia dos diferentes compromissos defendidos pelos cristãos, no entanto, Samuel Ruiz ressaltou que essa divisão não é uma “camisa de força” e, assim sendo, pode existir no presente uma convivência conflituosa entre os diferentes tipos de compromissos.

O primeiro subitem é *La etapa de la ‘Acción Social Católica’*, que marcou a década de 1950 “[...] la década de la llamada ‘Acción Social Católica’, que aún diferenciándose ya de la acción asistencial, se ocupaba en atender problemas específicos.”²⁷²

O segundo subitem é *La etapa del desarrollo integral*, predominante a partir da década de 1960. Marcada pelo desenvolvimentismo e pela busca de uma integração por vias harmoniosas dos grupos étnicos mais pobres, visando que pudessem participar das decisões e usufruir do progresso e bem-estar social.²⁷³

O terceiro subitem é *Movimientos, reivindicaciones y presionantes*, que consiste na reação de alguns cristãos à concentração de poder econômico, cultural, político e religioso, que os levou a buscar a realização da justiça para as majorias através da organização ou participação em grupos de pressão, não exclusivamente cristãos. Ainda nesse subitem existe uma passagem que soa como uma justificativa de Samuel Ruiz para o anticomunismo que, em maior ou menor grau segundo o período, marcou seu pensamento pelo menos até sua participação na *Conferência de Medellín*:

[...] me atrevo a mencionar mi opinión de que, aún en movimientos extremistas e integristas de derecha, se encuentran cristianos que buscan así luchar por la justicia, pues ha sido tan larga la historia de confusión de cristianismo con anticomunismo en América Latina, que no es raro encontrar jóvenes y adultos que militan en organizaciones represivas de movimientos liberadores con la conciencia de estar luchando “por Dios y por la Patria”, contra la injusticia de un comunismo satanizado.²⁷⁴

O último subitem é *Liberación de un nuevo poder*, onde Samuel Ruiz afirmou que começava a ganhar força na Igreja Latino-Americana uma nova concepção do poder, que ia além daquela que o entendia apenas como um instrumento que as elites possuíam e que os dominados deveriam lutar para se apoderar. Esta nova concepção considerava o poder como algo maior, presente em todo homem (individualmente e como coletividade), sendo necessário que se encontrasse os canais de manifestação desse poder, através da conscientização, da autoconfiança, da criatividade, etc.

²⁷² RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 35.

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ Idem.

Na sequência o bispo apresentou quais são as consequências da atuação a partir dessa nova concepção do poder. Nestas passagens que a seguir serão citadas, Samuel Ruiz marcou seu posicionamento político-teológico, apresentando quais as características e expectativas quanto ao trabalho que buscava realizar com os indígenas de *Chiapas*:

[...] un proyecto de liberación que debes ser elaborado, conducido y ejecutado por el mismo pueblo mayoritario latinoamericano el cual debe decidir su propio desarrollo, teniendo en cuenta los adelantos de la ciencia, de la técnica y de la experiencia histórica de los demás pueblos.²⁷⁵

Acima percebemos uma defesa da busca por autolibertação de acordo com as próprias necessidades e características civilizacionais, no entanto, levando em conta aquilo que pode ser apropriado da sociedade ocidental.

En este contexto, de promoción liberadora, encontramos, lo mismo sindicatos, que cooperativas, asociaciones de colonos, ligas campesinas, organismos técnicos, centros de promoción, movimientos de alfabetización, movimientos de educación de base, etc. Caracterizados todos ellos por haber desechado el desarrollismo reformista y por tender al cambio global de la actual sociedad a partir de la concientización, movilización y organización del pueblo.

Sería simplismo creer que todos estos grupos y movimientos siguen esquemas marxistas [...] Sería simplismo igualmente, creer que todos estos grupos siguen al pie de la letra “el método de Freire”, pero ciertamente buscan la movilización popular mediante la “educación liberadora” del mismo pueblo.

Me parece que la acción misionera e indígena entre los indios de América Latina se inscribe, por propio derecho, en este apartado, pues tiende a la creación de su propio “poder indio” y de una sociedad global que acepte la emergencia de la propia cultura de las etnias, libre de opresiones económicas, políticas, culturales y raciales.²⁷⁶

Nestes parágrafos citados acima, Samuel Ruiz apontou que a ação missionária indígena, ou seja, o *locus* principal de seu pensamento e atuação, inscrevia-se nessa nova concepção do poder, o que nos possibilita compreender o sentido da ligação entre a busca pela autolibertação e a ênfase colocada pela diocese de *San Cristóbal*, a partir de 1968, na criação de cooperativas, centros educacionais e de capacitação, etc.,²⁷⁷ uma vez que estes passaram a ser entendidos como parte de uma “educação libertadora”, que abandonou o reformismo (advindo com o desenvolvimentismo) e passou a visar transformações radicais da sociedade, partindo de uma conscientização que levasse os indígenas a se organizar e mobilizar. Por

²⁷⁵ RUIZ García, Samuel. Op. cit. p. 35.

²⁷⁶ Ibid. p. 35.

²⁷⁷ Conferir página 77.

outro lado, mais uma vez o bispo faz questão de esclarecer que esta proposta – que é a dele próprio – não é a mesma dos marxistas e não se reduz a libertação econômica.

O item três intitula-se *Los actuales replanteos*. Nele o bispo apresentou as circunstâncias que no momento lhe pareciam fazer os cristãos refletirem sobre seus enfoques e compromissos, dividindo-as em quatro subitens, onde se percebe os sinais da forte repressão que todos os setores ligados ao Cristianismo da Libertação vinham enfrentando no período e a preocupação de Samuel Ruiz com as divisões geradas pelas radicalizações à direita e à esquerda, evidenciando que sua busca por transformações, mesmo que radicais, era contrária às ações violentas e à luta pela revolução em moldes socialistas – a conciliação da teologia cristã com o socialismo é apresentada como algo radical e alarmante, comparável com a junção oposta entre cristianismo e um conservadorismo repressivo:

3.1 [...] Hemos visto que aparecieron ya en diversos países no solamente cristianos arrojados en la guerrilla, sino cristianos que afirman su opción socialista, la razonan y la viven en paz con su teología y su conciencia y en camaradería revolucionaria con hombres de otras ideas. Pero crece también el número de cristianos que reafirman sus tendencias conservadoras y aún integristas, y a veces violentamente represivas [...]

3.2 Del lado de las jerarquías católicas parece irse extinguendo el ardor profético de Medellín. Las torturas o el cansancio parecen haber acallado, o al menos disminuido algunas voces [...] En todos los países se silencia Medellín [...]

3.3 Más aún, no pasa desapercibida la preocupación por investigar supuestas infiltraciones marxistas dentro de la Iglesia, con la idea de descubrirlas en quienes adoptan una línea de promoción liberadora [...]

3.4 [...] amenaza [...] de neutralización del profetismo, y aún de toda relevancia social, para rehuir toda clase de enfrentamientos y colaborar a la permanencia de un llamado “orden” y de una mal llamada “paz”.²⁷⁸

Por outro lado, Samuel Ruiz encerrou o item dando a entender que a única saída, a saída libertadora, para alcançar a justiça na América Latina é acabar com a sociedade capitalista através das vias revolucionárias:

[...] no hay muchas alternativas de fondo para América Latina en la consecución de la justicia, sino un solo dilema: reformismo o revolución con algunas variantes en las estrategias y táticas. Ni el reformismo ni la opción liberadora discuten la necesidad de liquidar la vieja sociedad capitalista; pero el reformismo encomienda esa tarea al capital, mientras que la opción revolucionaria mira al capital y la vieja sociedad injusta unidos estructuralmente.²⁷⁹

²⁷⁸ RUIZ García, Samuel. Op. cit. 1973. p. 35-36.

²⁷⁹ Ibid. p. 36.

Somada à citação anterior e a outras, esta passagem acima aparenta como uma grande contradição vinda de um bispo preso em uma encruzilhada onde se chocavam, por um lado, valores arraigados por sua formação familiar e teológica e, por outro lado, explicações de origem marxista que predominavam no ambiente cristão libertador do qual se sentia e fazia parte. A contradição se mantém, a não ser que se aceite que a revolução de que falou Samuel Ruiz não era violenta e fugia aos moldes marxistas.

E é com intuito de apontar reflexões acerca dessa pluralidade de compromissos e seu próprio caminho escolhido frente a essa angústia, isto é, a difícil conciliação entre a busca radical por justiça e a fidelidade cristã, que Samuel Ruiz encerrou o artigo com o item *Caminos de salida para el compromiso cristiano*:

Seguirán subsistiendo, afinándose y entrechocando en nuestros países las diversas captaciones de la realidad y de la Palabra de Dios aquí expresadas. Por lo mismo, habrá margen para un pluralismo de compromisos. [...] Y crecerá la conciencia [...] de la necesidad de poner límites al crecimiento, y de una sociedad sin dominadores ni dominados. Por lo mismo, la evangelización de las culturas hoy dominadas será cada día más encarnada, más dialogante, y más enriquecedora para la Iglesia y para las sociedades que se abran a la aceptación de mayores diversidades.²⁸⁰

Acreditamos que essas passagens podem nos indicar uma chave para a leitura e compreensão da proposta de ação sócio-política de Samuel Ruiz às vésperas de se iniciar o processo de organização do Congresso Indígena de 1974, ou seja, entendemos que o seu ideário sócio-político era composto, principalmente, por dois pilares de sustentação, por um lado, a recusa à proposta marxista de ingresso em um partido revolucionário, formado por uma base de proletários e camponeses e que visasse à libertação através da tomada do poder político e do controle sobre os meios de produção; por outro lado, como proposta substitutiva para ação, os três pontos indicados pelo bispo, isto é, conscientização (política e étnica), organização e mobilização social do povo – no caso os indígenas de *Chiapas* – visando uma libertação radical e integral, isto é, econômica, política, étnico-cultural, religiosa e social – com ênfase na educação.

O trabalho prático com a realidade indígena com a qual Samuel Ruiz García lidava cotidianamente impedia que as explicações fossem resumidas a fatores externos, o que, somado a herança anticomunista introjetada em sua formação familiar e teológica, resultou na opção por não aderir estritamente à teoria da dependência – o que não impediu que o bispo adotasse decididamente parte de suas reflexões e apontamentos. Assim que surgiram as

²⁸⁰ RUIZ García, Samuel. Op. cit. 1973. p. 36.

primeiras críticas a essa teoria, Ruiz as abraçou. Foi muito mais confortável para ele alinhar-se junto a novas correntes antropológicas do que aderir totalmente a uma teoria marxista.

Portanto, sua teologia, apesar de partir do essencial pregado pela Teologia da Libertação na época, enfatizava questões outras. Esta proposta de encontrar Deus na cultura alheia não foi uma invenção que a genialidade de Samuel Ruiz criou do nada, foi uma construção coletiva empreendida pelo pequeno setor de agentes eclesiais ligados ao Departamento de Missões do CELAM e, conseqüentemente à realidade indígena, que retomou a leitura de documentos do Concílio Vaticano II, o que também foi realizado por personagens protagonistas no cenário da Teologia da Libertação do período, como Gustavo Gutiérrez que, no entanto, enfatizava as questões econômicas e relegou as questões étnico-culturais. Foi esse grupo quem enfatizou a “Teologia Encarnada” e paulatinamente a aprofundou a partir do contato com vertentes relativamente novas, sobretudo da antropologia – como visto no caso do antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff – mas principalmente por sua colocação em prática frente a culturas indígenas extremamente ricas, como as de *Chiapas*, em um período no qual as questões étnicas eram ignoradas ou vistas como algo secundário pela teologia de um modo geral.

Paulatinamente e através das experimentações – que a flexibilização da estrutura hierárquica permitiu – sobretudo com a catequese do Êxodo, a diocese de *San Cristóbal* tornou-se pioneira na implantação do que posteriormente constituiria a chamada de Teologia Indígena.²⁸¹

A influência da proposta de ação sócio-política de Samuel Ruiz e as conseqüências dessa valorização da cultura indígena e abertura para o livre pensamento político e sócio-religioso serão apresentadas no próximo capítulo, quando se tratará do Congresso de 1974.

²⁸¹ De acordo com Jan de Vos, o caminho rumo à Igreja autóctone levou à nomeação de diáconos indígenas uxorados (casados) a serviço exclusivo das comunidades e, posteriormente, à solicitação ao Vaticano de que alguns deles fossem nomeados sacerdotes (também uxorados), sendo que nas comunidades eles já vinham exercendo tal função. VOS, Jan De. Op. cit. p. 231-243. A resposta negativa do Vaticano veio em 2006 e, além de não permitir o sacerdócio indígena, condenou a “igreja indígena”, “nativa” ou “autóctone”, vinculada ao que atualmente intitula-se como Teologia Indígena, segundo o Vaticano, uma ramificação da Teologia da Libertação, impulsionada por Samuel Ruiz García em *Chiapas*, mas que ultrapassou fronteiras nacionais e internacionais espalhando-se rapidamente por outros estados mexicanos e países como Guatemala, Bolívia, Equador e Peru. Atualmente se faz presente e atuante em outros países latino-americanos, inclusive no Brasil. MONFORT – Associação Cultural. **Santa Sé diz não a "igreja indígena" e sacerdócio casado na América Latina.** Disponível em <<http://www.monfort.org.br/index.php?secao=imprensa&subsecao=igreja&artigo=20060309&lanf=bra>>. Acessado em: 06/08/2009.

4 O PRIMEIRO CONGRESSO INDÍGENA DE *CHIAPAS*

Padre Bartolomeu...
 Hoje, Padre, entra nesta casa comigo...
 Vou mostrar-te as dores antigas.
 E para não tombar, para firmar-me
 sobre a terra, continuar lutando,
 deixa em meu coração o vinho errante
 e o pão implacável da tua doçura.

Pablo Neruda

Bueno compañeros, ahora Fray Bartolomé ya no vive. Solo en su nombre hacemos este congreso. El ya murió y ya no esperamos otro. ¿Quién nos va a defender sobre las injusticias y para que tengamos libertad? ... Nosotros tenemos que ser todos el Bartolomé. Entonces nosotros mismos nos vamos a defender por la organización de todos...

Discurso proferido durante a abertura do
 Primeiro Congresso Indígena de *Chiapas*

4.1 O Tiro que Saiu Pela Culatra: O Surgimento da Idéia do Congresso Indígena

A denúncia quanto ao despojo da terra e à exploração do trabalho dos indígenas *tzeltales*, realizada em 1972 pelos jesuítas de *Bacharón*, cuja paróquia apresentava características político-teológicas bem mais moderadas do que as da paróquia de *Ocosingo* – onde nasceu a catequese do Êxodo²⁸² – foi o estopim para o início de fortes mobilizações da população *tzeltal*, tanto na região de *Los Altos*, quanto na *Selva Lacandona*.²⁸³

Neste contexto, em 1973, o então governador de *Chiapas*, Doutor Manuel Velasco Suárez – cuja política de governo se inseria no bojo das características “populistas”

²⁸² Conferir páginas 88 a 92.

²⁸³ Uma possível explicação para a tolerância ao trabalho realizado – por exemplo, pelas paróquias de *Bacharón* e *Ocosingo* – com as comunidades indígenas ligadas à diocese de *San Cristóbal*, está relacionada ao preconceito frente ao indígena e sua cultura, que tornava as autoridades “cegas” à capacidade de organização e resistência impulsionadas pelo trabalho de revalorização étnica e conscientização política empreendido, sobretudo, pelos catequistas indígenas. Capacidade esta que foi prontamente percebida e combatida – como apresentaremos mais adiante – pelos poderes governamentais após o Congresso Indígena de 1974.

apresentadas pelo presidente da república Luis Echeverría Álvarez²⁸⁴ – propôs a realização de um congresso para comemorar os 150 anos da “mexicanidade” de *Chiapas*,²⁸⁵ focando na figura do *Frei Bartolomé de las Casas*.²⁸⁶ O evento ocorreu como um ato acadêmico de especialistas “lascasianos”, dividindo-se em um encontro de direito internacional, outro de antropólogos e um terceiro, realizado pela diocese de *San Cristóbal*, que tratou da história da Igreja na América Latina, onde um indígena discursou em *tzeltal*, sendo traduzido pelo próprio bispo Samuel Ruiz.²⁸⁷

Após esse evento, surgiu a idéia da realização de outro encontro, um congresso indígena como parte dos festejos para comemorar o quinto centenário do nascimento do Frei Bartolomé de Las Casas. Para a efetivação desse congresso foi chamado o bispo da diocese de *San Cristobál de las Casas*, Samuel Ruiz García, devido a sua grande capacidade convocatória entre as comunidades indígenas *chiapanecas*.

A análise que seguirá dos preparativos, do próprio Congresso Indígena, de seus resultados e conseqüências, se embasará, sobretudo, em duas fontes. A primeira fonte primária que servirá como base para este capítulo consiste na ata do Congresso Indígena de 1974. Nela encontram-se: os *Antecedentes* e o *Nacimiento de la idea: un congreso de indígenas y para indígenas*, que tratam do surgimento da idéia do congresso e de como ele foi organizado até tomar as características que possuía em 1974; a *Inauguración del congreso indígena*, ou seja, o discurso de abertura do congresso em 13 de outubro de 1974; um *Discurso sobre Fray Bartolomé de las Casas*; as exposições de cada etnia sobre os temas do congresso, começando com *Ponencia Tzotzil - La tierra*, *Ponencia Ts’eltal - La tierra*, *Ponencia Tojolab’al - La tierra*, *Ponencia Ch’ol - La tierra* e *Acuerdos sobre la tierra*, seguindo a mesma estrutura com *El comercio*, *Educación* e *Salud* respectivamente e de modo que as “*ponencias*” são as exposições de cada etnia e os “*acuerdos*” são as demandas e propostas em conjunto de mais de uma das etnias; e o texto termina com o discurso de encerramento *Continuadores de la lucha de Zapata en el Congreso*.

²⁸⁴ Conferir página 37.

²⁸⁵ Conferir páginas 31-32.

²⁸⁶ Para conhecer mais acerca da história do “defensor dos indígenas” e primeiro bispo de *Chiapas*, Frei Bartolomé de Las Casas, sugere-se conferir: BRUIT, Héctor Hernán. Derrota e Simulação. Os índios e conquista da América. In: **Resgate: Revista de Cultura**. Campinas, n. 2, p. 09-19, 1991 e, sobretudo, FREITAS NETO, José Alves de. **Bartolomé de Las Casas**: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana. São Paulo: Annablume. 2003.

²⁸⁷ FAZIO, Carlos. Op. cit. p.103.

A versão deste documento aqui empregada é uma tradução para o espanhol realizada pelo “*Centro Nacional de Comunicación Social*” (CENCOS)²⁸⁸ e disponibilizada pelo “*Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria*” (CIEPAC). Segundo o CENCOS, a tradução foi feita respeitando os textos originais, uma vez que neles as exposições encontram-se nas línguas em que foram faladas, ou seja, na língua de cada etnia que participou do congresso.

A segunda fonte consiste em um artigo que se propõe a fornecer um testemunho ocular e apresenta também, ao final, uma avaliação do Congresso de 1974 construída a *posteriori*, ou seja, apontamentos construídos a partir do distanciamento atual – o artigo foi publicado originalmente em 1991, isto é, dezoito anos após o início dos preparativos para o Congresso – acerca dos erros e acertos, da importância e dos resultados, de acordo com o ponto de vista do autor, o filósofo e teólogo Jesús Morales Bermúdez, que foi um dos organizadores do Congresso.

De acordo com os itens que antecedem a transcrição das falas na ata supracitada, o bispo Samuel Ruiz García respondeu ao comitê organizador que somente aceitaria o convite para realizar o congresso se este fosse “[...] un Congreso de Indígenas y para Indígenas; de ninguna manera un congreso de tipo turístico, folklórico ni mucho menos con tintes demagógicos”.²⁸⁹

Apostando que poderia permitir a participação de alguns setores progressistas e a livre expressão das comunidades indígenas, uma vez que assim obteria apoio consensual para o seu governo e poderia controlar o congresso, o comitê organizador deu “carta branca” para o bispo Samuel Ruiz García realizar o mesmo, aceitando as condições impostas.

Estas afirmações são confirmadas pelo testemunho apresentado por Jesús Morales:

²⁸⁸ De acordo com informações fornecidas pelo próprio CENCOS, este centro nasceu em 22 de junho de 1964 e constituiu-se como Associação Civil em 23 de abril de 1965. Surgiu no contexto em que se iniciava a massificação dos meios de comunicação no México. Sua principal preocupação é funcionar como um instrumento para que setores organizados, mas sem espaço nos grandes meios de comunicação, consigam tornar visíveis suas reivindicações de justiça social e, sobretudo, denunciar os atentados contra os Direitos Humanos. Inicialmente estava intimamente ligado a setores da Igreja católica. A partir da década de 1970, seu foco passou a ser a divulgação de campanhas contra a tortura e em prol da libertação de vítimas dos cárceres controlados pelas ditaduras latino-americanas. Na década de 1980 sua ênfase recaiu no espaço fornecido a movimentos populares da sociedade civil, o que é continuado a partir da década de 1990, quando se agregou também a denúncia e articulação frente ao novo contexto internacional, no qual o México se fazia participante com a assinatura do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN). Nesse período o CENCOS participou de uma convenção que visava encontrar uma saída pacífica para o conflito entre os insurgentes neozapatistas de Chiapas e o governo mexicano.

²⁸⁹ CIEPAC. **Primer congreso indígena 1974**. Disponível em <<http://www.ciepac.org/analysis/index.html>>. Acessado em: 10/01/2009.

Esta primera reunión de la que se deriva la Idea de no llevar a cabo un congreso folclórico sino una conragación de indígenas en la que sean ellos mismos quienes digan su palabra, la llevó a cabo el obispo de San Cristóbal con los promotores diocesanos que más se significaban ante sus ojos por su práctica pastoral de encarnación en pueblos indios [...] Partiendo del principio del respeto cultural como premisa sine qua non, proponían un Congreso en el que de manera completa los indígenas fueran los protagonistas, y se comprometían a trabajar para lograrlo.²⁹⁰

4.2 Os Promotores e os Preparativos para o Congresso de 1974

Em agosto de 1973, o bispo Samuel Ruiz García reuniu uma equipe formada por pessoas que já trabalhavam com as bases indígenas. De acordo com Morales,²⁹¹ os seis promotores diocesanos escolhidos pelo bispo para dirigir o processo que levaria à realização do Congresso Indígena criaram uma dinâmica de direção colegiada, onde o foco recaia na busca pela “entrega” às comunidades indígenas, com intuito de garantir seu protagonismo no Congresso. No entanto, esse grupo diretivo podia ser dividido em dois: o primeiro formado por jovens marcados por sua formação universitária: um marista e sociólogo assentado em *San Cristóbal de las Casas*, na zona *tojolabal*, um ex-marista e professor de pedagogia assentado na região de *Ocosingo*, na zona *tzeltal* e, por fim, o próprio Jesús Morales Bermúdez, assentado em *Sabanilla*, na zona Chol; o segundo grupo era formado por três religiosos com mais de quarenta anos: um jesuíta assentado em *Bacharón*, também na zona *tzeltal* e dois sacerdotes assentados na zona *tzotzil*, um em *Chenalhó* e outro em *Chamula*.

Essa divisão correspondia, também, a posições político-sociais distintas, sendo que no segundo grupo “[...] existió mayor apego a la [...] ‘doctrina social de la Iglesia’[...]”,²⁹² enquanto no primeiro existiu “[...] la propensión a uma explicación marxista de la historia, con sus variantes ‘leninista’ y ‘maoista’[...]”²⁹³

Esta afirmação de Morales nos fornece os primeiros indícios da chave de leitura do Congresso Indígena empregada pelo autor. Acreditamos que as análises realizadas por Jesús Morales ao longo de seu testemunho e, sobretudo, em sua avaliação final – que serão apresentadas no decorrer deste capítulo – nos permitem enquadrar o autor junto aqueles

²⁹⁰ MORALES Bermúdez, Jesús. El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio. In: **Revista América Indígena**. México: Instituto Indigenista Interamericano, n.55, p. 305-340, 1995. p. 307.

²⁹¹ Ibid. p. 308.

²⁹² Idem.

²⁹³ Idem.

grupos ligados à diocese comandada por Samuel Ruiz, mas que a acusavam de apresentar uma ênfase “culturalista”, que não contribuía para uma verdadeira conscientização das comunidades indígenas.²⁹⁴

Os relatos de Morales e da ata coincidem em afirmar que o primeiro passo do grupo de promotores foi convocar autoridades indígenas locais para assim começar os trabalhos preparativos para o congresso. Nestas primeiras reuniões:

[...] se dio a conocer la intención del Congreso y el motivo por el cual se realizaba: la celebración de Fray Bartolomé de las Casas²⁹⁵. Inmediatamente después de ese punto, y como parte de una metodología adoptada, se abordaba la cuestión de la situación social de las comunidades; se ofrecía elementos para que los mismos indígenas ejercitaran un análisis de sus propias comunidades; se discutía “la problema”; se pensaba en la conveniencia de ampliar los espacios de discusión y en los principios de una organización.²⁹⁶

Em seguida iniciou-se, paulatinamente, a realização de reuniões regionais e intermunicipais, segundo o pertencimento a cada uma das quatro zonas lingüísticas. Estas reuniões, que alcançaram mais de mil comunidades, foram denominadas como subcongressos. Para sua realização visando “[...] abordar el indígena desde sus propias lenguas y no desde la lengua de la colonización [...]”,²⁹⁷ formou-se um grupo de tradutores indígenas que, posteriormente, também realizou as traduções durante o Congresso de 1974.

Dessas reuniões foram surgindo os representantes, isto é, os coordenadores indígenas que foram se somando a equipe diretiva do Congresso e os oradores de cada etnia. A dinâmica destas reuniões parece ter sido a mesma das reuniões locais, uma vez que a ata afirma que nelas:

[...] Se presentaba la figura de Frey Bartolomé, su pensamiento y su lucha; después se hacían breves reflexiones sobre la realidad actual del indígena con miras a provocar la reflexión de los grupos. Enseguida pasaban a formar los grupos de reflexión, para volver de nuevo a la plenaria, a fin de exponer sus puntos de vistas.²⁹⁸

No item *Discurso sobre Fray Bartolomé de las Casas*, a ata nos fornece um modelo do que os promotores apresentaram às comunidades indígenas nestas reuniões:

²⁹⁴ Conferir página 92.

²⁹⁵ De acordo com Morales, a figura do Frei Bartolomé de Las Casas serviu como um mero pretexto para a organização do Congresso, uma vez que, devido a distancia temporal, sua imagem e discursos não significavam nada, não estavam presentes no ideário dos promotores e, muito menos, das comunidades indígenas.

²⁹⁶ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 309.

²⁹⁷ Ibid. p. 312.

²⁹⁸ CIEPAC. Op. cit.

Primero vino a esta tierra un señor llamado Cristóbal Colón [...] quedo admirado de nuestras costumbres, la tierra tan buena de los viejitos. Fue avisar a sus compañeros que vivían del otro lado del mar, les dijo que había tierra buena y mucha gente desconocida.

En ese tiempo los viejitos tenían buenas organizaciones. Tenían doctores, ingenieros, abogados, constructores. Tenían autoridades como nosotros las queríamos.

Vino con sus compañeros para conocer la gente y para molestarla. Con ellos vino Fray Bartolomé de las Casas, empezaron a molestar los viejitos, a quitarles sus tierras, y hacerlos trabajar sin sueldo y trabajando duro todo el día. Nos quitaron toda nuestra organización que teníamos. Entonces todos los ladinos nos trataron como animales.

Fray Bartolomé de las Casas vio que era muy mal lo estaban haciendo sus otros compañeros, entonces empezó a defender a los indígenas [...] Como eran bastantes los ladinos hasta lo querían matar a Fray Bartolomé, porque nos estaba defendiendo.

Luchó bastante y les pidió a las autoridades del otro lado del mar [...] que hubiera una ley para que seamos todos iguales [...] viajo 14 veces hasta obtener la ley de que seamos todos iguales.

Na seqüência, o discurso muda de rumo e passa a tratar da realidade atual (década de 1970) das comunidades indígenas de *Chiapas*:

Nosotros, los indígenas, ahora es tiempo de que empecemos a pensar y a ver si de veras tenemos la libertad que dejó Fray Bartolomé de las Casas.

[...] Hemos venido sufriendo la injusticia durante 500 años y siguiendo igual. Siguen las injusticias sobre nosotros. Siempre nos quieren manejar como criaturas, porque nosotros somos Indígenas. O piensan que nosotros no tenemos derecho.

Bueno compañeros, ahora Fray Bartolomé ya no vive. Solo en su nombre hacemos este congreso. Él ya murió y ya no esperamos otro.

¿Quién nos va a defender sobre las injusticias y para que tengamos libertad?

[...] Nosotros tenemos que ser todos el Bartolomé. Entonces nosotros mismos nos vamos a defender por la organización de todos [...] ²⁹⁹

A imagem do Frei Bartolomé de las Casas e dos próprios indígenas – *los viejitos* – que esse discurso transmite é idealizada e nela pode-se perceber a influência do ideário cristão. Este Frei Bartolomé de las Casas apresentado é um arquétipo religioso, aproximado da figura de Jesus Cristo, uma vez que ele é aquele que se sacrificou – *los ladinos hasta lo querian matar* – para salvar os indígenas indefesos.

Segundo Werner Altmann: “[...] historicamente, o camponês mexicano tem elevado seus líderes, heróis, mártires no panteão de seus mitos, o que realimentaria a revolução que viria de novo, depois”. ³⁰⁰

²⁹⁹ Todas as citações não indicadas neste capítulo são referentes à CIEPAC. Op. cit.

³⁰⁰ ALTMANN, Werner. A rebelião indígena de Chiapas: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina. In: BARSOTTI, Paulo e PERICÁS, Luiz Bernardo (orgs.). **América Latina** – história, idéias e revolução. São Paulo: Xamã, 1998. 2ª ed. p. 184.

Parece-nos que foi isto o que ocorreu com a figura do Frei Bartolomé de las Casas, ou seja, ele foi elevado à condição de mito e, principalmente na segunda parte do discurso citado, serviu de incentivo, de combustível, para a luta das comunidades indígenas do presente, isto é, em meados da década de 1970.

Além disso, outras questões são perceptíveis nesse discurso:

- a constante ênfase colocada na importância da organização;
- a valorização das autoridades serem estabelecidas de acordo com as tradições indígenas (los viejitos tenían [...] autoridades como nosotros las queríamos);
- o entendimento dos indígenas como portadores de direitos comuns a todos (piensan que nosotros no tenemos derecho);
- a busca pela autolibertação (*nosotros mismos nos vamos a defender*) – característica ligada à Teologia da Libertação;
- e a valorização da autonomia (*Nos quitaron toda nuestra organización que teníamos. Entonces todos los ladinos nos trataron como animales*).

A partir das proposições das comunidades indígenas, também surgidas nestas reuniões, entre agosto de 1973 e julho de 1974 foram escolhidos os temas a serem tratados no congresso: terra, comércio, educação e saúde. “[...] El tema referido a la cuestión política no se abordo porque en ningún momento apareció no ya como planteamiento, ni siquiera como preocupación de las comunidades.”³⁰¹

Contudo, Sergio Silva³⁰² afirma que, quando o primeiro tema foi escolhido, a questão da terra, as autoridades passaram a recuar em seu apoio. Entretanto, o Congresso já se encontrava em um ponto irreversível e o que restou ao governo de *Chiapas* foi advertir que o Congresso não se realizaria caso possuísse alguma intenção política. A preocupação das autoridades com o Congresso pode ser percebida na fala do representante enviado a *San Cristóbal de las Casas*, o subdiretor do departamento jurídico de assuntos indígenas Pablo Ramírez, que pronunciou as palavras de abertura do mesmo, em 13 de outubro de 1974, onde afirmou que:

La intención de los máximos gobernantes del País e del Estado, la intención de las autoridades religiosas, eclesiásticas de Chiapas, la intención de todos

³⁰¹ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 312.

³⁰² SARMIENTO Silva, Sergio. Op. cit. p. 205.

nosotros que pensamos un poco en la gente, debe ser ausente de cualquier intención política [...]

As tentativas de calar as demandas dos congressistas demostram “[...] que el congreso había rebasado los límites permitidos por el Estado.”³⁰³

4.3 O Evento de Outubro

O Primeiro Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas ocorreu entre os dias 14 e 17 de outubro de 1974, no auditório municipal da cidade de *San Cristóbal de las Casas*, recebendo observadores externos e cobertura nacional da imprensa mexicana. Segundo Francis Mestries, o congreso reuniu representantes de 327 comunidades indígenas, com 587 delegados *tzeltals*, 330 *tzotziles*, 152 *tojolabales* e 161 *choles*.³⁰⁴ Antonio García de León nos fornece uma visão de como a comunicação tornou-se possível:

Como aquello era una torre de Babel compuesta de cinco lenguas distintas (cuatro mayances y una romance, el español), se habían capacitado, desde el mes de mayo, a una docena de traductores: jóvenes bilingües y multilingües, provenientes de zonas de colonización (como la selva Lacandona) o de frontera lingüística (como Sabanilla, donde se habla chol y tzotzil, o Altamirano, tzeltal y tojolabal). El Congreso tuvo así un privilegio tan moderno como el que tienen las Naciones Unidas: sesiones con traducción simultánea y discusión en cinco lenguas, que se realizaban en sendas carpas colocadas al exterior del auditorio de las plenarias (el Auditorio Municipal); con observadores externos (antropólogos, curas, indigenistas, estudiantes...) y una sala de prensa que hizo posible declaraciones y comunicados en español para la prensa local y nacional (en la que se destacaba ya el periódico *El Tiempo*, de don Amado Avendaño, y diarios como *Excélsior*, *El Día*, *El Universal* y otros).³⁰⁵

Jesús Morales, em diversas passagens de seu relato, afirma que o Congresso foi pensado desde o início como um processo que não se esgotaria com a “reunião de agosto”:

[...] El Congreso sería dos momentos: el primero “la reunión de agosto” [...] el segundo, el proceso organizativo que se derivaría de las asambleas de

³⁰³ SARMIENTO Silva, Sergio. Op. cit. p. 205.

³⁰⁴ Estes números são referentes a um universo populacional *chiapaneco* de aproximadamente 96.000 *tzeltals*, 84.000 *tzotziles*, 13.000 *tojolabales* e 48.000 *choles*. MESTRIES, Francis. Testimonios del Congreso Indígena de San Cristóbal de las Casas. Octubre de 1974. In: MOGUEL, Julio. **Historia de la Cuestión Agraria Mexicana** – Los tiempos de la crisis (Segunda parte) 1970-1982. México: Siglo Veintiuno, 1990. p. 473.

³⁰⁵ GARCÍA DE LEÓN, Antonio. La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena). In: **Revista Chiapas**. México: Era, n.1, p. 93-108, 1995. p. 94-95.

discusión, de la sistematización de la información, de la “concientización” que se lograría.³⁰⁶

A dinâmica e coordenação das sessões plenárias e das mesas de discussão do Congresso ficaram a cargo de um grupo de coordenadores indígenas, dois da zona *tzeltal*, um da zona *tojolabal*, dois da zona *tzotzil*, um da zona *chol* e uma religiosa da zona *tzeltal* que exerceu o papel de secretária. Quanto a esta questão, Morales nos fornece um longo relato:

Es claro que la dinámica de la reunión reprodujo las formas mestizas de asamblea más que las indias. Este “aporte” de los promotores, apropiado por los coordinadores indígenas para el caso del evento [...] ofrecía la ventaja de organizar las fases e intervenciones bajo una “orden del día” y permitía el rumor colectivo del acuerdo indígena³⁰⁷ en los momentos de discusión. Las fases [...] fueron dos: sesiones plenarias dentro del auditorio, a lo largo de las cuales se dieran a conocer las ponencias e se confirmaran los acuerdos, y mesas de trabajo por lenguas donde se tradujeran las ponencias de los otros grupos étnicos y surgieran los principios de acuerdos [...] Uno tras otro se sucedieran los oradores, todos indígenas [...] El recuento de un año de trabajo estuvo presente en las ponencias [...] Nada se dejó a la improvisación, nada se inventó, nada se dejó sin discutir.

[...] Logo de su enunciado en el auditorio los grupos pasaban a carpas fuera del edificio [...] Bajo el rumor, en la forma normal en que los grupos indígenas toman sus acuerdos, fueran emergiendo paulatinamente *los acuerdos*.

[...] Los acuerdos [...] serían la base sobre la que habría de construirse el futuro del Congreso.

[...] Por lo que respecta a la dinámica del Congreso [...] Por una parte expresó el consenso de cada zona, según se manifestara en los subcongresos, y por otra parte permitió la discusión indígena de acuerdo con sus modalidades y sin restricción de tiempo; y no margino, tampoco, la manifestación festiva y cultural.³⁰⁸

A partir deste ponto realizaremos uma análise da ata do Congresso, para depois retornarmos à análise do artigo de Morales, sobretudo ao relato do período posterior ao “evento de agosto” e a sua avaliação final do Congresso.

O item da ata denominado *Antecedentes*, após apontar como surgiu a idéia e como foi realizado o Congresso, termina com os seguintes parágrafos:

Estamos ahora ante el paso más importante del proceso, aunque no el final. La confrontación directa no ya de las diversas comunidades de un mismo grupo, sino la confrontación de los problemas de los diversos grupos lingüísticos. De aquí saldrán los siguientes pasos que daban dar las comunidades Indígenas en orden a lograr su liberación humana.

³⁰⁶ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 313.

³⁰⁷ Tratar-se-á do *acuerdo* e de outras questões relacionadas às formas indígenas de organização e debate no capítulo seguinte desta Dissertação.

³⁰⁸ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 313-316.

Se presenta a continuación las ordenadas que llegaron a los diversos grupos y que constituyen la base de las exposiciones.

Nesta passagem fica clara a preocupação em concretizar “*el paso mas importante del proceso*”, “*la confrontación de los problemas de los diversos grupos lingüísticos*”, ou seja, é possível perceber que, entre os realizadores do congresso, já existia uma vontade de união de forças para enfrentar os problemas pelos quais passavam as diferentes etnias.

Isto significa que a união de diferentes comunidades e, principalmente, entre diferentes etnias, já havia sido pensada e encarada como algo extremamente importante para o Congresso Indígena de 1974. No entanto, o termo que mais nos chamou a atenção foi “*liberación humana*”, que parece remeter diretamente ao ideário da Teologia da Libertação, indicando o peso que esta corrente teológica representava no ideário dos organizadores do Congresso. A partir dessa passagem interpretamos que os organizadores estavam propondo que o Congresso de 1974 deveria dar os primeiros passos de um processo que levaria as comunidades indígenas participantes, através de sua união, a alcançarem sua libertação humana, seguindo moldes do pensamento da Teologia da Libertação.

O subitem ***La tierra es de quien la trabaja*** dos ***Acuerdos sobre la tierra***, começa assim: “todos queremos solucionar los problemas de la tierra pero estamos divididos, cada uno por su lado, por eso sentimos que no tenemos fuerza”.

Ainda nos ***Acuerdos sobre la tierra***, os *tzotziles* afirmam que é necessária “Una organización de todos los grupos para tener fuerza”; os *tzeltales* pedem “Que haya organización de todos los grupos para tener fuerzas”, “Que haya representantes de cada grupo” e “Que siga la organización después del Congreso”; e os *choles* propõem “Que se unan con los otros grupos para tener fuerza”.

Na ***Ponencia Ts’eltal*** sobre o comércio, encontra-se a seguinte frase: “[...] Otra falla importante es que nos dejamos dividir entre nosotros y no nos unimos para vender nuestros productos”. No subitem ***Posible solución***, os *tojolabales* sugerem “Unirmos para vender algunos de nuestros productos” e no sub-item ***Pedimos***, os *tzeltales* propõem “[...] Cuidar y unirmos en la venta de nuestros productos”.

Em ***Acuerdos – igualdad y justicia en los precios***, os *tzotziles* dizem que “hay que unirmos en las comunidades, con las demás comunidades, con el municipio para la compra – venta de nuestros productos”; os *tzeltales* pedem “Que nos ayudemos en el comercio en los cuatro grupos” e afirmam que “Necesitamos de organización por medio de un mercado indígena entre los cuatro grupos de Tzotziles, Ts’eltales, Tojolab’ales, Ch’oles”.

Em *Acuerdos sobre educación*, os *tzotziles* demandam “Que haya un periódico en lengua tzotzil para informarnos y comunicarnos con los demas grupos”. Nos *Acuerdos educación – renovar la educación de nuestros hijos*, demanda-se “Que haya un periódico indígena en nuestras cuatro lenguas”.

O que acreditamos ser possível concluir com estas passagens, e ao longo da leitura de todo o documento, é que já havia ocorrido o início de um processo de união entre comunidades de mesma etnia, segundo a hipótese defendida neste trabalho, graças à influência da Teologia Libertação propagada pela diocese sob os auspícios de Samuel Ruiz. O que nos parece que ocorreu no Congresso Indígena de 1974 – e em suas reuniões preparativas – foi que esta união foi incentivada, fortalecida e, até mesmo, aumentada para uma união maior, de enfrentamento de problemas comuns e auxílio mútuo entre as quatro diferentes etnias que participaram do congresso.

Esta conclusão ao de encontro com as que Morales apresenta em seu relato, onde afirma que as problemáticas apresentadas no Congresso Indígena não eram novidades, mas que a inovação:

[...] se le encontraba tanto en la sistematización de problemas comunes como en el manejo expedito que de ella realizaban los indígenas [...] Era la pura denuncia [...] pero era también la primera vez que cuatro etnias se reunían para discutir lo propio, por primera vez se asomaban a su problemática y bastante improbable resultaba que tuvieran propuestas de solución [...] El contacto interétnico bajo intereses propios y el intercambio de su decir, más allá del tradicional etnocentrismo, es un logro aún no valorado que quizás haya tenido que ver en movilidad política de los años siguientes.³⁰⁹

Continuando com a análise da ata, acreditamos que é possível perceber indícios de que, além da “Teologia Encarnada” ter impulsionado o início de um processo de união entre as comunidades indígenas, ela impulsionou uma re-valorização étnica entre os indígenas de *Chiapas*, o que possibilitou que estes voltassem a defender seus costumes, valores, normas e tradições, assim deixando de aceitar sua estigmatização como inferiores, construída ao longo de séculos de racismo.³¹⁰ Principalmente nas passagens referentes à educação e à saúde, pode-se perceber que as demandas dos congressistas partem de pressupostos de valorização do ser indígena e sua cultura.

Na *Ponencia Tzotzil - educación*, os expoentes desta etnia denunciam que:

³⁰⁹ MORALES Bermúdez, Jesús. Op, cit. p. 314.

³¹⁰ Como apresentamos no capítulo II (conferir páginas 82 a 86), mesmo em 1970 e entre os catequistas indígenas, ainda havia uma depreciação, ao menos parcial, dos costumes vivenciados pelas comunidades indígenas.

[...] Los niños que salen de 6º años siguen el ejemplo del maestro. La escuela los ladiniza, deprecian a sus mayores y se avergüenzan de sus costumbres. Ya no quieren trabajar en el campo y comienzan a buscar trabajo en la ciudad en donde se convierten en mozos ladinos [...]

Propõem como solução:

Un sistema educativo que afiance los valores de nuestro pueblo Tzotzil, que prepare para la defensa y servicio de la Comunidad, que ayuden a tener mejores conocimientos para el cultivo de nuestras tierras.
Que los maestros sean indígenas que respeten la costumbre, enseñen bien y estén unidos a la comunidad. Que reciban buena preparación.

Nas exposições das outras etnias ocorrem reivindicações muito semelhantes. Os *tzeltales* afirmam que:

Por lo general el maestro federal es una persona ladina que viene de la ciudad con diferente cultura, se cree superior a nosotros e no respeta nuestra manera de ser.

El maestro no enseña bien. Los niños pierden mucho tiempo. Mucho se debe a que el maestro habla en castilla y los niños no entienden lo que les explica. Los alumnos que terminan el 6º año ya no saben que hacer porque ya no pueden seguir estudiando la secundaria y ya se desacostumbraron de trabajar la milpa y tampoco aprendieron a ayudar a su Comunidad [...] Es muy importante el castellano, pero que no se avergüencen de ser indígenas, sino que quieran ayudar a sus compañeros.

En algunos lugares el maestro del INI trabaja bien, es de nuestra raza, habla nuestra lengua y tiene la misma costumbre, pero se cree mucho y ya se avergüenza de ser indígena, se burla de nuestras costumbres [...]

Além disto, na maioria das terras *tzeltales* não existem escolas e, devido ao isolamento destas terras, as crianças que são mandadas às escolas “[...] cuando regresan ya no saben en que trabajar. Ya han perdido sus costumbres”.

Os *choles* demandam que os professores “hablen nuestro idioma y enseñe conforme a las necesidades de la comunidad”, uma vez que:

Los niños no aprenden aunque asistan varios años a la escuela. Se les imponen la castilla que ellos no entienden.

En las pocas escuelas donde logran aprender algo, por los métodos que se emplean, los niños deprecian sus comunidades [...]

Por fim, os *tojolabales* afirmam que:

[...] la escuela como esta no es de acuerdo con nuestras necesidades, a nuestras costumbres, a nuestra cultura.

Somos campesinos, pero nuestros hijos en la escuela no aprenden a mejorar el trabajo de la tierra.

La mayoría de los maestros han sido mestizos, que no conocen nuestras costumbres ni hablan nuestra lengua, no respetan nuestro modo de ser.

E até mesmo “El maestro del INI, aunque que es de nuestra raza y conoce nuestras costumbres, algunos se avergüenzan de ser indígenas”. Demandam que os professores “[...] hablen nuestra misma lengua, que conozcan y respeten nuestras costumbres, que sean de nuestra misma raza [...]”

Nos *Acuerdos sobre educación*, os *tzotziles* concluem que “No queremos maestros ladinos que no saben nuestro idioma”, “Queremos maestros indígenas”, “Queremos que el maestro respete las costumbres de la comunidad”; os *tzeltales*: “Que los maestros que haya, sepan respetar las comunidades”; os *choles* que: “La educación es muy necesaria, pero que sea con forme a las necesidades de la comunidad”, “Que no hayan maestros ladinos, porque sólo enseñan cosas que no les sirven a la comunidad, que no son verdadera educación”, “Queremos maestros indígenas, que respeten nuestras culturas, porque nuestra cultura no es un mal”; e os *tojolabales*: “Que nuestros maestros sean indígenas, que enseñen en nuestra lengua y también en español.”

Em *Acuerdos – educación*, todas as etnias concordam:

[...] Queremos que se preparen nuestros indígenas que enseñen nuestra lengua y costumbre y también enseñen español. No queremos maestros que no saben nuestro idioma y costumbres. Queremos maestros que respeten a las comunidades y sus costumbres.

É possível perceber em todas estas demandas e reivindicações, que os indígenas chegaram ao congresso de 1974 imbuídos de uma visão valorizadora de sua cultura e exigiram que ela fosse, não somente respeitada, mas ensinada como parte das atribuições escolares.

Nas exposições a respeito da saúde, as etnias encontraram-se frente a uma encruzilhada, por um lado, sua “*medicina tradicional de yerbas*” e, por outro lado, a “*medicina de los doctores*”.

Os mesmos problemas em relação aos professores reaparecem quanto aos médicos. Estes últimos não falam a língua, ignoram os costumes locais e depreciam os indígenas.

Os *tzotziles* reclamam dos programas de saúde do governo “[...] que no son realistas, pues no conocen nuestras costumbres y nunca tienen en cuenta la medicina de yerbas”. Exigem que suas plantas medicinais sejam estudadas, uma vez que “[...] La medicina de yerbas es buena, pero ya no basta para combatir las epidemias. Sabemos que de las yerbas sacan las pastillas, pero nadie estudia nuestras yerbas para que se nos diga cuáles son buenas y para qué.”

Propõem:

Que haya un Comité de Salud en la comunidad, que vigile, eduque y reciba preparación de gente que conozca la medicina indígena y la medicina del doctor.

Que haya preparación de enfermeras indígenas y que no se inculquen perjuicios contra la medicina indígena. Que se estudie el modo de integrar ambas las medicinas con la colaboración de los curanderos tradicionales.

Hacer una investigación seria de la medicina indígena y que la conozcan los doctores [...]

Os *tzeltales* pedem “[...] que se conozca nuestra medicina natural y que la usen quienes la aprendan con deseos de curar y de ayudar [...]”

Os *tojolabales* afirmam que é necessário “[...] hacer una promoción de la medicina de yerbas que conocemos. Que los que conocen estas plantas medicinales enseñen y orienten los demás. Hay que conocer y conservar las plantas medicinales, cultivarlas [...]”

Os *choles* afirmam que “[...] La medicina indígena es buena pero muchos la usan mal por vergüenza o por no saber”, o que faz necessário conhecer a medicina indígena.

Nos *Acuerdos salud – la salud es vida*, as quatro etnias concluem: “Queremos que la medicina antigua no se pierda. Es necesario conocer las plantas medicinales para usarlas en bien de todos” e que “[...] se atiendan las comunidades menores con enfermeros Indígenas que conozcan las dos medicinas, la de pastillas y la de plantas [...]”

Nestas passagens referentes à saúde, pode-se perceber que, entre as comunidades *chiapanecas*, a revalorização da cultura indígena já havia alcançado um patamar muito elevado, o que permitiu aos congressistas demandarem que sua “*medicina tradicional de yerbas*”, sem relegar a medicina moderna, fosse mantida e estudada, para que pudesse atender de melhor forma as necessidades das comunidades, sem que estas esqueçam seus valores, costumes, enfim, suas raízes.

4.4 Identidade Étnica e Cidadania

Esta re-valorização do ser indígena percebida no Congresso de *San Cristóbal de las Casas*, além de ter sido influenciado pelo trabalho de evangelização renovada desenvolvido pela diocese do bispo Samuel Ruiz García, se insere no âmbito do movimento global de enfraquecimento das identidades nacionais frente a outras identidades, sendo que uma das

novas formas de identidade possibilitada por esse movimento foi o retorno da supremacia das identidades étnicas ³¹¹ frente à identidade nacional, todavia, sem o desaparecimento do sentimento de pertencimento à nação, tal qual apresentamos na Introdução. ³¹²

Ademais, esse catolicismo “progressista” em território *chiapaneco*, além de estimular a conscientização étnica e o auxílio mútuo, influenciou, através do incentivo à auto-salvação, a busca pelos direitos reservados aos cidadãos. Segundo Michael Löwy, o trabalho da diocese do bispo Samuel Ruiz García em *Chiapas* incentivou as comunidades indígenas a se auto-organizarem para reivindicar seus direitos. ³¹³

Pode-se perceber que as demandas dos congressistas expoentes giraram em torno da relação entre a valorização de seus costumes, tradições, normas e crenças, ou seja, de suas culturas étnicas e a busca pelos direitos garantidos pela lei a todos os cidadãos mexicanos.

Antes de se refletir a respeito desta questão, apresentar-se-á a maneira como este trabalho empregará o conceito de cidadania.

Em *Sobre a política de assistência social no Brasil*, Potyara A. P. Pereira, ³¹⁴ antes de desenvolver sua argumentação sobre este tema, define sua visão a respeito do conceito de cidadania, principalmente no que se refere ao que ela denomina como direito de cidadania social. Esta definição do conceito de cidadania será a adotada neste trabalho.

A autora divide os direitos do cidadão em três: direitos civis, políticos e sociais. Os dois primeiros:

[...] por se regerem pelo princípio da liberdade, colocam-se, inclusive, contra o Estado, para impedir que este interfira nas esferas individuais protegidas. É por isso que estes direitos são comumente chamados de direitos de liberdade negativa (de herança kantiana), porque nega a intervenção do Estado nos assuntos privados. ³¹⁵

³¹¹ Quando adotamos o conceito de etnia para tratar da identidade de comunidades indígenas *chiapanecas* nós não estamos nos reportando a uma ancestralidade indígena sobrevivente à conquista espanhola, relegando aos indígenas o status de sobreviventes de um mundo pré-colombiano destruído. Entendemos as comunidades indígenas *chiapanecas* de ascendência maia como etnias viventes, com identidades próprias que possuem raízes pré-colombianas, todavia não estão petrificadas, sem História, mas sim em constante processo de transformação, sobretudo, a partir do contato com as outras culturas, o que as tornam culturas híbridas ou mestiças, que possuem elos comuns, universais, com as outras culturas mexicanas, o que, por sua vez, não nega – inclusive pode reforçar – suas peculiaridades culturais próprias. Para os conceitos de hibridismo e mestiçagem, conferir as obras: HALL, Stuart. Op. cit. 2003. p. 73-76; GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Cia das Letras, 2002; e GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

³¹² Conferir páginas 20 a 23.

³¹³ LÖWY, Michael. Op. cit. 2003. p. 62.

³¹⁴ PEREIRA, Potyara Amazoneida Pereira. Sobre a política de assistência social no Brasil. In: BRAVO, Maria Inês e PEREIRA, Potyara Amazoneida Pereira (orgs.). **Política social e democracia**. São Paulo: Cortez, 2001. p. 217-234.

³¹⁵ Ibid p. 221.

Segundo a autora, o terceiro direito, que é o direito de cidadania social, deve ser regido pelo princípio da igualdade e da justiça social, o que faz com que caiba ao Estado possuir uma postura ativa e positiva, que consiste no dever de prover e fazer o que for devido ao cidadão, que se converte em credor e titular legítimo desse atendimento.

Portanto, o direito de cidadania social pressupõe um dever de prestação por parte do Estado, que deve intervir, de par com a sociedade, com intuito de transformar o ideal de equidade e justiça em realidade, e um direito de crédito por parte da população, que deve receber aquilo que responda a suas necessidades sociais, ou seja, o que é essencial para garantir sua qualidade de vida e sua participação cidadã.

Quanto à maior dinâmica e conseqüente maior especialização do direito de cidadania social, frente aos outros dois direitos, a autora afirma que:

[...] É possível identificar, nos últimos vinte anos, o aparecimento de novos sujeitos ou titulares de direitos, cujas garantias se especificam guiadas pelo critério da diferença ou das peculiaridades concretas que distinguem esses sujeitos entre si [...] Esta não é a tendência dos direitos individuais, pois estes concebem o cidadão com sujeito genérico e abstrato.³¹⁶

Sendo assim, além dos direitos de liberdade negativa, é esse tipo de direito de cidadania social especializado que foi buscado pelas comunidades indígenas *chiapanecas*, representadas pelos expoentes no congresso de *San Cristóbal de las Casas*, em 1974.

Além disso, Potyara Pereira afirma que o direito de cidadania social não deve ser voltado apenas para a satisfação de necessidades biológicas, uma vez que o ser humano é um ser social, dotado de dimensões emocionais, cognitivas e de capacidade de aprendizagem, que devem ser levados em conta, contribuindo para a concretização dos direitos do homem à autonomia, à informação, à convivência comunitária saudável, ao desenvolvimento intelectual e às oportunidades de participação e usufruto da tecnologia.

Para que ocorra isto, o direito social deve ser desmercadorizado: “[...] seu destinatário deve usufruir dos benefícios que lhe são devidos como uma questão de direito e não de cálculo contratual, atuarial ou contábil”,³¹⁷ ou seja, a visão contratualista de proteção social deve ser rompida, uma vez que o cidadão enquanto tal dispensa qualquer tipo de

³¹⁶ PEREIRA, Potyara Amazoneida Pereira. Op. cit. p. 224. É possível traçar um paralelo entre esta divisão dos direitos dos cidadãos adotada por Pereira, com o entendimento de Boaventura de Souza Santos acerca dos direitos humanos: “[...] enquanto a primeira geração dos direitos humanos (os direitos cívicos e políticos) foi concebida como uma luta da sociedade civil contra o Estado [...] a segunda e terceira gerações (direitos econômicos e sociais e direitos culturais, da qualidade de vida, etc.) pressupõe que o Estado é o principal garantidor dos direitos humanos.” Conferir: SANTOS, Boaventura de Souza. **As tensões da modernidade**. Disponível em <<http://acd.ufrj.br/pacc/z/ensaio/boaventura.htm>>. Acessado em: 10/01/2009.

³¹⁷ PEREIRA, Potyara Amazoneida Pereira. Op. cit. p. 224-225.

condição ou contrapartida, independente de sua capacidade de contribuir para o financiamento dos benefícios e serviços que recebe.

Acreditamos que é possível perceber nos exemplos abaixo citados, que os indígenas de *Chiapas* já não procuravam que o Estado somente suprisse suas necessidades mínimas de sobrevivência, mas também seu direito de viver segundo sua cultura, campesina e indígena que, portanto, pouco contribui materialmente para os cofres do Estado mexicano. Igualmente, passaram a exigir seus direitos de possuir boas terras e em quantidade suficiente, fator essencial para sua existência material e cultural; condições justas de comércio; além de educação e saúde de qualidade e de acordo com suas realidades materiais e culturais. Isto ocorreu porque as comunidades indígenas participantes do congresso passaram a enxergar suas demandas como dever do Estado para com eles, enquanto cidadãos mexicanos:

No subitem ***Solicitan***, da exposição dos *tzotziles* a respeito da terra, os congressistas exigem a “Ampliación del Ejido Miguel Utrilla Los Choros, sobre esta finca, y el rancho San José Buenavista (ambos a menos de 3 kms., por lo qual es aplicable el artículo 203 de la Ley Federal de Reforma Agraria).”

No subitem ***La tierra es de quien la trabaja***, dos ***Acuerdos sobre la tierra***, as etnias demandam juntas: “Que se pagué el sueldo mínimo al indígena que trabaja en las fincas y en las ciudades y que se le de todas las prestaciones que marca la ley [...]”

Em ***Juicio sobre el sistema educativo***, subitem da exposição dos *choles* a respeito da educação, os congressistas afirmam que “Las comunidades Ch’oles desean escuelas donde se les enseñe cuales sean sus deberes y derechos [...]”

No subitem ***Los impuestos***, da exposição dos *tojolabales* referente ao comércio, os congressistas exigem: “[...] nosotros queremos saber donde se van nuestros impuestos, pues no vemos mejoramientos a nuestras comunidades.”

Nos ***Acuerdos educación – renovar la educación de nuestros hijos***, as quatro etnias demandam: “[...] que nos enseñen nuestros derechos de ciudadanos. Queremos que enseñen a la comunidad sus derechos.”

Além disso, quando tratando da questão da terra, os expoentes reclamam da sua falta de conhecimento das leis agrárias e florestais mexicanas e da falta de terras, em quantidade e qualidade.

No subitem ***Tierras nuevas en los terrenos llamados ‘nacionales’ en la selva Palenque, Chilón y Ocosingo*** (conferir mapas 08 e 02), os congressistas afirmam que as comunidades *tzeltales*: “Desean conocer la legislación agraria y el modo de utilizar mejor sus tierras y conservar sus bosques. Creen que no basta en la acción negativa de la forestal [...]”

Na *Ponencia Ch'ol – la tierra*, existe um subitem denominado *las colonias*, onde os expoentes queixam-se de que: “Los ejidatarios no conocen la legislación agraria. El jefe de zona no los orienta, si no que desvirtúa la ley y le da toda la autoridad a comisariado, con los que se constituye en cacique.”

O subitem *La tierra y sus problemas: vision de conjunto* inicia-se com uma parte denominada *Problemas indígenas internos*, onde as etnias afirmam que:

Los cuatro grupos indígenas: tzotziles, ts'eltales, tojolab'ales y ch'oles carecemos de tierras suficientes.
 Por lo general nuestras tierras indígenas son las peores.
 [...] A esto se aúna la ignorancia sobre agricultura y la Ley de Reforma Agraria [...]
 Demandamos los cuatro grupos, la cantidad de tierras necesarias para poder vivir, y la educación agraria y agrícola para mantener y explotar nuestras posesiones.

A partir da análise dessas e de outras passagens, interpretamos que os indígenas das etnias participantes do congresso de *San Cristóbal* entenderam suas demandas como dever, e não como favor, por parte do Estado, uma vez que passaram a enxergarem-se como cidadãos mexicanos que possuem direitos, contudo, sem que exista a necessidade de abdicar de suas culturas, de “*ladinizarem-se*”, para usufruírem seus direitos de cidadania.

Além dessa busca pela auto-organização visando conhecer e reivindicar seus direitos enquanto cidadãos mexicanos, entendemos que é possível perceber nas falas dos congressistas indígenas de 1974 o início de um processo de conscientização política, que apontava para a necessidade de lutar para fazer valer seus direitos, ou seja, a necessidade de lutar para garantir que seus direitos fossem concretizados.

No subitem *Tierras comunales perdidas total mente para la comunidad*, da *Ponencia Ts'eltal – la tierra*, encontra-se a seguinte passagem: “[...] Nuestra angustia es que todo tiene un limite y buscamos ardiente mente la solución justa, legal y pacífica”.

Por todo documento podem ser encontradas várias denúncias, advindas das quatro etnias, quanto à corrupção e incompetência das autoridades para resolver os problemas que afetavam as comunidades indígenas, quando estas procuravam os poucos direitos legais que conheciam. Este trecho do discurso *tzeltal*,³¹⁸ nos parece conter um forte indício do início de uma percepção da necessidade de lutar para fazer valer seus direitos quando as formas pacíficas e legais, ardente e exaustivamente buscadas, já não conseguem cumprir seu papel.

³¹⁸ Etnia preponderantemente ligada à radicalidade proposta pela catequese do Êxodo. Conferir páginas 88 a 92.

O que nos parece que os congressistas *tzeltales* estão dizendo neste trecho é que, caso as autoridades estabelecidas – representantes das formas legais e pacíficas – continuassem a ignorar e até mesmo contribuir para manutenção da exploração a que as comunidades indígenas se encontravam sujeitas, o “limite” seria atingido e as próprias comunidades buscariam, através de outras formas de luta, a garantia da concretização de seus direitos.

4.5 A Segunda Fase do Congresso Indígena de *Chiapas*

Jesús Morales relata que, ainda durante o “evento de outubro”, os promotores e coordenadores perceberam que o Congresso havia ultrapassado os limites de tolerância do Estado. Como principais reações do Estado, Morales aponta:

[...] el encarcelamiento de más de cuarenta tzotziles ³¹⁹ [...] y la instrumentación, en 1975, del Congreso Nacional Indígena [...] donde se nombraría a los consejos supremos indígenas, y en Chiapas, se preocuparía en cooptar [...] cuadros del Congreso Indígena Fray Bartolomé de Las Casas. ³²⁰

Todavia nenhum dos principais dirigentes indígenas aceitou o convite para participar do Congresso Nacional e, ainda em 1975, o grupo de promotores, os assessores de tradução e os coordenadores indígenas das quatro zonas étnicas se reuniram para impulsionar a esperada continuidade do Congresso de *Chiapas*. Criou-se uma direção colegiada constituída por um presidente, o sociólogo marista da zona *tojolabal*, um secretário, indígena *tzeltal* assentado na selva, e coordenadores regionais que formavam o “conselho supremo” de cada zona étnica. Na primeira reunião desta direção decidiu-se trabalhar para alcançar as demandas comuns surgidas nos *Acuerdos* do Congresso, aos quais se denominou *caballitos de batalla*.

Morales relata a importância para cada etnia das demandas transformadas em *caballitos de batalla*. A questão da terra foi a mais enfatizada, sendo que para as comunidades *tzeltales* e *tojolabales* da *Selva Lacandona* e também da zona *chol*, a maior preocupação

³¹⁹ Segundo Francis Mestries, estes *tzotziles* são do município de *San Juan de Chamula* e foram presos por participar da tomada da prefeitura municipal e expulsão do prefeito que havia sido imposto contra a vontade das comunidades indígenas. A tomada da prefeitura ocorreu no dia 13 de outubro, aproveitando a abertura do Congresso Indígena. Em consequência ocorreu uma repressão policial que, ao restabelecer o antigo prefeito ao cargo, feriu várias pessoas e efetuou a prisão dos mais de quarenta *tzotziles* referidos por Jesús Morales. Ainda segundo Mestries, durante o Congresso foi patente o apoio e solidariedade dos delegados das quatro etnias aos *tzotziles* de *Chamula* (que se localiza a apenas quinze quilômetros de *San Cristóbal de las Casas*). MESTRIES, Francis. Op. cit. 1990. p. 488-489.

³²⁰ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 318.

referia-se ao decreto que concedia 614.321 hectares de terras da selva a pouco mais de 300 indígenas *lacandones*.³²¹ Além do Congresso, o principal meio de luta adotado por estas comunidades foi a união de *ejidos* – sobretudo a *Quiptic ta Lecubetzel* cuja importância e características apresentaremos mais adiante. Na zona *tzeltal* o ponto central ligava-se a denúncia realizada pelos missionários jesuítas de *Bacharón*. Na zona *tzotzil* a iniciativa de organização apontava para a inexistência de uma distribuição de terras e para a persistência do problema dos *peones acasillados* nas fazendas da região.

Quanto ao comércio, Morales afirma que a importância era similar para os quatro grupos e que a ênfase dos trabalhos recaiu sobre a criação de cooperativas de consumo e transporte. Saúde e Educação parecem ter sido relegadas pela equipe diretiva do Congresso como sendo menor a urgência de resolução dos problemas concernentes a estas áreas, buscando apenas criar cursos de saúde, formar de promotores de saúde e realizar exercícios de educação alternativa e bilíngüe.

O período de lutas a partir dos *caballitos de batalla*, segundo Morales, gerou:

[...] un incremento sistemático en la formación no sólo de los cuadros directivos o de los representantes de comunidades, sino de grupos humanos numerosos, de las cuatro zonas del Congreso.³²²
 [...] La conciencia de un fortalecimiento organizativo como condición para la conquista de las demandas y satisfacciones vivió su mejor momento.³²³

O autor calcula que nesse período, somando as quatro zonas étnicas, era possível mobilizar cerca de 20 mil indígenas. Afirma que os *tzotziles* da região de *Los Altos* foram os que permaneceram mais marginalizados ao movimento. Aponta outra demanda do Congresso que foi concretizada: a publicação de periódico indígena (*La Voz del Pueblo*) escrito em espanhol e nos quatro idiomas locais (infelizmente este periódico durou apenas dois números). Também afirma que foi nesse período que começaram a chegar agentes externos a convite dos conselhos de cada zona étnica ou em razão da repercussão do Congresso de 1974.

³²¹ *Lacandones* é a denominação empregada por antropólogos a uma etnia – dividida em duas comunidades culturalmente distintas – que habitava a região da *Selva Lacandona* anteriormente ao início das tentativas de exploração em larga escala por madeireiras e do início da migração em massa de outras etnias. Em 1972 uma resolução presidencial criou uma reserva na selva com exorbitantes 614.321 hectares destinados apenas as 66 famílias *Lacandones*. Jan de Vos demonstra como esta dotação ocorreu apoiada em inúmeras irregularidades legais, distorções históricas, antropológicas e referentes a localizações geográficas, por fim apontando que o principal interesse do Estado ao criar tal reserva foi o de refrear os intentos de exploração da floresta, sobretudo da *Madeira Maya*, e também retomar as terras colonizadas por indígenas de outras regiões, assim garantindo para si os lucros referentes à extração dos ricos recursos naturais da floresta, cedidos pelos *lacandones* por contrato a uma empresa estatal para exploração de madeiras na região, criada em 1974. VOS, Jan De. Op. cit. p. 93-134.

³²² Inclusive com a publicação em língua local de vários documentos onde os indígenas podiam conhecer seus direitos e deveres enquanto cidadãos mexicanos.

³²³ MORALES Bermúdez, Jesús. Op, cit. p. 320.

Em agosto de 1976, segundo Morales motivado por questões de cunho religioso, o então presidente do Congresso renunciou ao cargo. Em seu lugar a direção nomeou como presidente o dirigente da zona *chol*, Jesús Morales Bermúdez, e também um novo secretário geral, dirigente da zona *tzotzil*.

A nova direção defendia que o Congresso possuía uma estrutura pouco centralizada e despolitizada,³²⁴ permitindo muita autonomia aos conselhos regionais de cada zona, que acabavam por centrar-se em seus interesses imediatos. Assim decidiu-se reformular a proposta do Congresso criando objetivos de curto e longo prazo:

1. De largo plazo:

El Congreso Indígena persigue el cambio del actual sistema socio-económico por una sociedad en la que no haya propiedad privada de los medios de producción.

2. De corto plazo:

a. Despertar la conciencia proletaria en nosotros y en nuestras comunidades;

b. Construirnos como una verdadera organización independiente;

c. Ir programando las luchas económica, ideológica y política, con los presupuestos que ellas supongan.³²⁵

As palavras de Morales quanto ao período de sua presidência são bastante elucidativas sobre o que aconteceu a partir de então: “De esta manera se daba inicio a una nueva dimensión. Dicha dimensión, sin embargo, no pudo fructificar [...]”³²⁶

Em uma reunião da direção realizada 17 de março de 1977, o então presidente Jesús Morales encerrou as atividades do Congresso Indígena de *Chiapas*. O motivo principal que Morales nos apresenta para explicar o porquê do êxito alcançado até 1976 não ter continuado sob sua presidência, levando à conseqüente derrocada do Congresso, é o seguinte:

[...] de acuerdo a las necesidades de las comunidades y a los distintos problemas que en ellas se fueron presentando puede decirse que cada zona se fue determinando campos distintos de acción. Las necesidades fueron más fuertes que el acuerdo conjunto [...] ³²⁷

Analisando essa explicação, parece-nos que Morales não consegue enxergar (ou se recusa a aceitar) a possibilidade de que o definhamento do Congresso sob a nova direção não tenha ocorrido por falta de politização ou algo que o valha, mas em decorrência dos interesses concretos e do próprio universo sócio-cultural das comunidades indígenas não serem completamente compatíveis com a proposta revolucionária abstrata de luta pela construção de

³²⁴ Despolitizada segundo o entendimento do novo presidente, que interpretava o político como sinônimo de conscientização de classe (proletária) para construção da Revolução em moldes marxistas.

³²⁵ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 323.

³²⁶ Idem.

³²⁷ Ibid. p. 325

uma sociedade socialista ou comunista. Entretanto, as conseqüências do Congresso de 1974 não se limitaram a sua “segunda fase”.

4.6 À Sombra do Congresso de 1974

Antes de realizarmos uma análise da avaliação final e da representação do Congresso Indígena, de suas transformações, seus erros e acertos que Jesús Morales procura transmitir em seu relato – análise a partir da qual procuraremos iluminar alguns aspectos relativos à nossa tentativa de compreender melhor a importância e as conseqüências do próprio Congresso – apresentaremos brevemente outros movimentos que caminharam também à sombra do Congresso de 1974, mas paralelamente à sua “segunda fase”, inclusive continuando após 1977 (quando o Congresso foi encerrado), chegando até 1983, quando se iniciaram os diálogos – e conseqüentemente o processo de formação do EZLN – entre o grupo de origem urbana e comunidades indígenas *chiapanecas*.

“Es una constante en la historia reciente de Chiapas que las movilizaciones indígenas tienen generalmente su origen en una iniciativa de la Iglesia católica [...]”³²⁸

Em 1968, sob a nova orientação da diocese de San *Cristóbal* impulsionada pelos ventos de *Medellín*, Javier Vargas, diretor da escola de catequistas, integrou-se como membro laico à paróquia de *Ocosingo*, onde colocou em prática uma proposta pastoral dividida em duas vertentes, *Skop te Dios* e *Ach Lecubtesel*, que em *tzeltal* significam, respectivamente, “a palavra de Deus” e “novo viver melhor”.

A colocação em prática desta nova proposta pastoral ficou a cargo de catequistas indígenas por todo o município, assim nascendo as primeiras cooperativas de produção e consumo, os primeiros experimentos de agricultura sustentável e, de acordo com Jan de Vos, foi nesse período que surgiu entre os participantes uma convicção de que “[...] la esencia de su fuerza estaba y estaría en la capacidad de formar comunidad y salvaguardar su identidad de indígenas [...]”³²⁹

Os preparativos para o Congresso de 1974 surgiram como uma oportunidade ideal para que comunidades colonizadoras da *Selva Lacandona* alcançadas pela *Ach Lecubtesel* e

³²⁸ VOS, Jan De. Op. cit. p. 250. As passagens acerca dos movimentos paralelos ao Congresso Indígena se baseiam amplamente nos apontamentos de VOS, Jan De. Op. cit. p. 245-285.

³²⁹ VARGAS apud VOS, Jan De. Op. cit. p. 252.

que se encontravam econômica e legalmente desprotegidas – como apontado no capítulo II – pudessem iniciar um processo de união para auto defesa, ainda mais fortemente almejada após o já referido decreto que criou uma reserva de mais de 600 mil hectares destinados apenas a um ínfimo número de *lacandones*.

Como consequência da aproximação entre distintas comunidades possibilitada pelo Congresso Indígena, surgiu em 1975, agrupando legalmente sob um mesmo estatuto quarenta e três comunidades, a *Unión de Ejidos Quiptic ta Lectubtesel*, idealizada por delegados que representavam colônias selváticas de *Ocosingo* e por assessores ligados ao grupo *Unión del Pueblo*, cuja complexa inspiração intelectual, segundo Jan de Vos, passava pelo leninismo, castrismo, pelos movimentos liderados por Villa e Zapata durante a Revolução Mexicana, por Tupac Amaru no Uruguai e, sobretudo, pelo maoísmo:

[...] Tres concepciones de cohesión comunitaria se emplearon para formar una mezcla muy original y particularmente resistente: la utopía religiosa de la hermandad cristiana, el ideal maoísta de la asamblea igualitaria y la tradición indígena el acuerdo colectivo [...] ³³⁰

Dentre estas três influências, catolicismo e tradição indígena prevaleciam, entretanto, o ideário dos assessores encontrou nas assembléias o *locus* ideal onde foi possível

[...] poner en práctica su ideal maoísta de línea de masas: “el pueblo manda”. Los indígenas, acostumbrados a tomar decisiones comunitarias debido a su tradición del “acuerdo colectivo”, no tuvieron inconveniente para adoptar el nuevo estilo de discusión propuesto por los militantes [...] ³³¹

Desta forma, a *Quiptic ta Lectubtesel* cresceu impulsionada pela busca de soluções contra os desmandos legais sofridos pelos colonos da selva e, sobretudo, pelo combate à reserva destinada aos *lacandones*, levando a uma radicalização inesperada que “[...] puso a los colonos selváticos inevitablemente en una postura de franco desafío ante las autoridades.” ³³² O episódio conhecido como “*La matanza del 9 de julio*” é ilustrativo quanta a essa radicalização da *Quiptic ta Lectubtesel*.

Em oito de janeiro de 1977, um grupo de campesinos mestiços convertidos a Testemunhas de Jeová, que haviam sido retirados de seu *ejido* por um fazendeiro, que utilizou razões religiosas como desculpa para a expulsão, procuraram ajuda no único lugar onde acreditaram haver uma mínima chance de lutar eficazmente contra o poder dos fazendeiros, a *Quiptic ta Lectubtesel*.

³³⁰ VOS, Jan De. Op. cit. p. 256.

³³¹ Ibid. p. 258.

³³² Idem.

Os indígenas católicos da *Quiptic* não hesitaram em ajudar os *kaxlanes* (mestiços) “evangélicos”, criando uma comissão para exigir uma investigação da Secretaria de Reforma Agrária, localizada em *Tuxtla Gutiérrez*. Passados vários meses de idas e vindas à distante capital do Estado, sem alcançar nenhum resultado, decidiu-se que a *Quiptic* faria justiça por conta própria.

Alertado quanto à intenção da *Quiptic* de interferir na situação, o fazendeiro recorreu às autoridades que, por sua vez, mandaram onze soldados, que se somaram às *guardias blancas* montadas da própria fazenda com intuito de resguardar a segurança.

Em julho de 1977, indígenas armados invadiram as terras, matando dez dos onze soldados e tomando a fazenda. Após este ocorrido instaurou-se um clima tenso, uma vez que não se sabia qual seria a reação das autoridades governamentais. Foi nessa ocasião que pela primeira vez Samuel Ruiz serviu como mediador entre o governo e comunidades indígenas *chiapanecas* armadas, o que iria se repetir após o levante do EZLN.

Não houve represálias, uma vez que as autoridades conduziram uma investigação na qual constatam que a *Quiptic* não possuía nenhuma ligação com a gestação de qualquer movimento guerrilheiro. Os *ejidatários* expulsos retomaram suas terras e passaram a integrar a *Quiptic*.

A “*matanza del 9 de julio*” foi noticiada nacionalmente e despertou a atenção de dirigentes da *Linea Proletaria*, uma organização maoísta surgida da fusão de vários grupos, inclusive da *Unión del Pueblo*. Em 1977, um membro desta organização convidou Samuel Ruiz para conhecer pessoalmente o trabalho da organização realizado na cidade de *Torreón*, localizada no estado de *Coahuila*, o que resultou na aprovação do bispo para que mais membros do grupo viessem a *Chiapas* auxiliar a *Quiptic*.

Contudo, Jan de Vos afirma que os maoístas abusaram da confiança depositada pelo bispo ao tentarem se infiltrar nos quadros da diocese e tirar proveito próprio e imediato “[...] de un trabajo ajeno de larga duración. Otra equivocación fue preferir discutir la estructura interna y la orientación de la *Quiptic*, en vez de atender las demandas concretas de los campesinos”,³³³ o que acarretou em sua expulsão, em menos de um ano após sua chegada, das áreas de influência sobre as comunidades.

A expulsão se deu através de uma arma contra a qual os maoístas não possuíam qualquer defesa: a confiança que os indígenas depositavam nos padres, que cumpriam uma

³³³ VOS, Jan De. Op. cit. p. 260.

função considerada vital para as comunidades. O ostracismo estendeu-se também para os antigos militantes da *Unión del Pueblo*.

Em 1979, a *Línea Proletaria*, com um discurso renovado, mais focado no atendimento das necessidades das comunidades, logrou que a *Quiptic* aceitasse seu retorno a *Chiapas*. A partir dessa nova união alcançaram-se resultados positivos, possibilitando um ganho de confiança aos maoístas. Jesús Morales relata que os jovens maoístas apoderaram-se de boa parte do que havia sido a estrutura organizativa do finado Congresso Indígena.³³⁴

Desta forma, em setembro de 1980, a *Línea Proletaria* conseguiu concretizar um acordo com outras duas uniões de *ejidos*, *Lucha Campesina* e *Tierra y Libertad*, formando a *Unión de Uniones Ejidales Y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas*, uma super organização que aglomerava 180 comunidades de 15 municípios, composta aproximadamente por doze mil chefes de família e cujo controle pendia para as mãos dos dirigentes oriundos da *Quiptic ta Lectubtesel*.

Em 1983, apesar dos inúmeros êxitos, houve um racha devido ao predomínio na forma das tomadas de decisões por parte das lideranças maoístas e da influência direta da diocese para com os antigos membros da *Quiptic* que, conjuntamente com a *Tierra y Libertad*, separou-se dos maoístas, criando a *Unión de Uniones y Sociedades Campesinas de Producción de Chiapas (Unión-Selva)*, com sede em *Ocosingo*.

Muitos membros da *Quiptic* seguiam sendo catequistas e haviam criado, em 1980, um movimento paralelo denominado *Slohp* (A raiz), cuja idéia era recuperar a autonomia frente aos assessores *ladinos* e reforçar a identidade indígena e campesina do movimento:

[...] se dedicaban a rescatar la antigua tradición del cargo comunitario interpretado como servicio a los demás, reforzándola con lecturas apropiadas de la Biblia. En contra de la estructura igualitaria que los maoístas querían imponer a las asambleas, cultivaban así la acostumbrada estructura de autoridad responsable.³³⁵

Com o racha, paulatinamente, a *Unión de Uniones* original acabou por tornar-se uma empresa cooperativista cooptada pelo governo, enquanto a *Unión-Selva*, apesar do número muito diminuído de êxitos alcançados, continuou como uma organização campesina unida em torno da luta pela terra.

Foi justamente nessa região da *Selva Lacandona*, onde se encontravam os membros da antiga *Quiptic ta Lectubtesel*, que um pequeno grupo da FLN formado por mestiços e já havendo incorporado indígenas politizados da região, encontrou solo fértil para suas

³³⁴ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 327.

³³⁵ VOS, Jan De. Op. cit. p. 264.

propostas, desta maneira dando início ao processo de diálogos e convivência com as comunidades indígenas que gerou o EZLN. Da *Unión-Selva* saiu grande quantidade dos membros do movimento insurgente neozapatista.

María Cristina Renard ³³⁶ nos apresenta outro processo paralelo de organização de movimentos indígenas à sombra do Congresso Indígena. Desta feita os protagonistas foram comunidades *tzotziles* da região Norte, municípios de *Simojovel e Huitiupán*, e *choles* da Selva *Lacandona*, município de *Sabanilla* (conferir mapas 07, 08 e 02) – hoje considerada região de influência neozapatista (conferir mapa 14). Segundo a autora estas comunidades:

[...] basados en su propia fuerza, enfrentaron, por primera vez en la historia reciente, los finqueros [...] que, hasta la mitad de los setenta dominaron la región [...] en condiciones tales que cualquiera que allí llegaba se veía sumido de repente en pleno medievo [...] Este nacer de la conciencia se debió en parte a la labor previa y posterior al Congreso Indígena, en el que participaron representantes de la zona (tzotzil) [...] ³³⁷

Em 1975 foi criada *La Organización* – denominada desta forma simples por não haver outra organização com a qual pudesse ser confundida – que adotou a estratégia de unir os responsáveis pelas demandas legais de recuperação de terras sob a posse de fazendeiros, para exigir conjuntamente que suas terras fossem devolvidas e prevenir que, caso suas demandas não fossem cumpridas, as terras seriam invadidas e tomadas.

Ante a falta de resposta das autoridades a diversas tentativas de recuperação dos *ejidos*, as comunidades ligadas a *La Organización* decidiram, em junho de 1976, realizar a primeira invasão, logo seguida por outra, em outubro do mesmo ano. O resultado destas invasões foi o comprometimento das autoridades em legalizar as terras ocupadas, o que começou a efetivar-se em maio de 1977.

O entusiasmo das comunidades com essa conquista impulsionou uma série de invasões não planejadas pela direção da *Organización*, provocando violentas reações dos fazendeiros e das autoridades que, junho de 1977 enviou o exército para desalojar os invasores. Os dirigentes da *Organización* buscaram ajuda da *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos* (CIOAC), que iniciou negociações com as autoridades de *Tuxtla Gutiérrez*, conseguindo que parte dos invasores fosse transferida para outras terras, o que incluía terras localizadas na região da *selva Lacandona*, ao que se opôs a direção da *Organización*, o que levou a uma ruptura com a CIOAC.

³³⁶ RENARD, María Cristina. Movimiento campesino y organizaciones políticas: Simojovel - Huitiupán (1974-1990). In: **Revista Chiapas**. México: Era, n.4, p. 93-110, 1997.

³³⁷ Ibid. p. 95.

Com intuito de recompor a força da *Organización*, os dirigentes aliaram-se com os assessores, recém chegados a *Chiapas*, da *Línea Proletaria*. Contudo, o predominante maoísmo que marcava o ideário desses assessores os levou a uma perseguição e crítica constante dos dirigentes da *Organización*, uma vez que defendiam que para evitar desvios e traições burguesas, ao invés de apenas uns poucos dirigentes tomarem as decisões, era o povo que deveria decidir por si mesmo. Outro aspecto derivado do maoísmo e defendido pela *Línea Proletaria* foi a política de “duas caras”, isto é, buscar alianças com setores estratégicos do governo e da burguesia, dos quais se possa tirar algum proveito (econômico), o que resultava no rechaço ao enfrentamento direto das autoridades.

Desta forma, além desacreditar as antigas lideranças, a *Línea Proletaria*, ao focar-se em aspectos internos da *Organización* e em objetivos econômicos, ao invés as questões ligadas a terra, acabou por enfraquecer o movimento, o que abriu espaço para o retorno da CIOAC, o qual se deu em 1979.

A preocupação central da CIOAC era a de promover a “organização sindical dos proletários do campo”, o que refletia sua posição ideológica de que os campesinos deveriam unir-se ao proletariado, uma vez que esta é a única classe com potencial revolucionário. Este modelo persistiu até finais de 1983, se esvaindo em função e sua inadequação a realidade local:

En síntesis, la CIOAC importo a la región un tipo de demanda, la laboral y sindical, que no era sentida realmente por los peones indígenas de las fincas [...] En cuanto a la estructura organizativa, la CIOAC importó el modelo de partido vertical centralizado [...] Esta estructura vertical formal, opuesta a la “línea de masas”, favoreció la toma de decisión vertical también, y la negociación por parte de los dirigentes sin participación de las bases, lo que fue criticado.

[...] A partir de 1983-1984 [...] los cuadros locales del movimiento [...] se les aisló de las bases sociales que ya no podían controlar y a las cuales no se veían obligados a rendir cuentas [...]

Las organizaciones políticas nacionales penetraron en la región sin prestar la debida atención a la organización autóctona ya existente, ni a las demandas originales de los campesinos, ni a sus formas propias de funcionamiento, de decisión y de liderazgo, ni a su característica étnica.

[...] en ningún caso las organizaciones llevaron a cabo un análisis del carácter indígena de la población ni de las implicaciones de este hecho para el movimiento.

[...] Para los militantes [...] el indígena era ante todo un campesino pobre. Se discutía su capacidad revolucionaria, no importaba que fuera, además de campesino, indio.³³⁸

³³⁸ RENARD, María Cristina. Op. Cit. p. 106-108.

4.7 Conscientização Política

Agora voltemos à análise da avaliação final e do próprio relato de Jesús Morales acerca do Congresso Indígena. Em seu relato, Morales busca minimizar a partição da diocese de *San Cristóbal*. Quando parece impossível negar a abertura para com as comunidades indígenas garantida pelas estruturas eclesiais e a importante influência direta ou indireta das instâncias religiosas, Morales procura apresentá-las como algo negativo, que prejudicou uma maior conscientização das comunidades indígenas enquanto parte da “classe trabalhadora”, pilar de sustentação do injusto sistema em vigência. O mesmo ocorre quando, em sua avaliação final, o autor aponta os êxitos conquistados e legados pelo Congresso Indígena. Estes não são plenamente valorizados, uma vez que são apresentados como insuficientes, como sendo apenas passos importantes, mas iniciais, da caminhada rumo à necessária conscientização obreira dos indígenas.

Ao longo de seu relato, Morales enfatiza que desde o princípio do processo de organização do Congresso havia uma intenção:

[...] de deslindar en la práctica lo religioso de lo político [...] [todavía] [...] los promotores no siempre deslindaron lo religioso de lo político [...] [...] el movimiento catequístico de la Iglesia católica posibilitaba apertura y receptividad, abría cauces para el discurso de las comunidades [...] [contudo] [...] el obispo mismo y las autoridades estatales nunca tuvieron mayor injerencia ni en lo conceptual ni en lo instrumental [...] ³³⁹

Em uma breve passagem, onde trata das conseqüências do Congresso de 1974, Morales deixa transparecer o apoio de Samuel Ruiz ao Congresso devido a sua “conversão ao indígena”, ao mesmo tempo em que o situa fora da Teologia da Libertação que, segundo o autor, defendia nesse período que a Igreja não devia posicionar-se politicamente:

La iglesia, por su parte, pareció más consecuente; normal entonces si se considera la progresiva “conversión de su obispo hacia lo indígena como él mismo se empeñaba en señalar [...] Mayor dificultad le representó la presencia de las teologías política y de liberación que, influidas por el discurso dese tiempo, planteaban lo imposible apolítico de no tomar partido. ³⁴⁰

³³⁹ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 309-311.

³⁴⁰ Ibid. p. 318. Estas afirmações de Morales parecem indicar que na Igreja mexicana de meados da década de 1970, mesmo em setores da Igreja identificados com a Teologia da Libertação, predominava um posicionamento político bastante moderado, o que colocava Samuel Ruiz e o pequeno setor ao qual se encontrava ligado como o que havia de mais radical na Igreja católica mexicana do período.

O autor se mostra insatisfeito pelo Congresso ter-se constituído – anteriormente à sua assunção a presidência – apenas como uma organização indígena que defendia seus interesses concretos. Para Morales isso era insuficiente: “[...] Siempre existió un interés claro por formar [...] una organización popular autónoma [...] Lo que permaneció confuso en un tiempo era el para qué de dicha organización más allá de los ‘caballitos de batalla’.”³⁴¹

Jesús Morales não conseguiu valorizar por si mesmos os enormes êxitos alcançados e legados pelo Congresso, apontados por ele mesmo em sua avaliação final:

[...] Esta forma (las asambleas), con las que comenzó la preparación del Congreso sigue llevando de modo creativo y puede decirse que es una de nuestras garantías de democracia y participación [...]
[...] en las distintas zonas se han generado a partir del Congreso [...] movimientos populares o procesos populares. Quizás no tengan un objetivo claro pero de hecho existen [...]³⁴²

A luta pela união interétnica entre as comunidades indígenas *chiapanecas* era algo buscado tanto pela direção do Congresso, como pela diocese de *San Cristóbal*, e sinais de seu alcance já pareciam nítidos, sobretudo entre comunidades colonizadoras da Selva *Lacandona*, onde indígenas de etnias distintas eram forçadas a conviver e se unir para resistirem aos abusos sofridos. Entretanto, para Morales isso não era o bastante, era apenas uma primeira etapa. Sua discordância para com a diocese advém de sua defesa de que os indígenas deveriam ir além, superando sua identidade exclusivamente étnica e se compreendendo enquanto camponeses que são parte de uma “classe trabalhadora” explorada:

[...] Tenemos muchas cosas logradas. Un buen avance hasta este momento [1977] que nos permite un nuevo avance como grupo interétnico que ya rompe su principio de raza y va más hacia su conciencia de clase y como clase, a partir del momento en que por acuerdo general la zona tojolabal integró en su trabajo a un grupo de camponeses.³⁴³

Para encerrar este quarto capítulo, apresentaremos uma síntese das contribuições e limites do Congresso Indígena segundo a avaliação final de Morales, para na sequência concluirmos com nossa interpretação, apontando o que o levou a optar por esta perspectiva.

Contribuições do Congresso Indígena:

1. La asamblea como método. Retomando el hábito de congregación de los indígenas, hábito presente en sus tardes, en sus fiestas, en sus juntas ejidales, se dinamizó a las asambleas se bien integrándoles un orden en la conducción pero respetando las formas de discusión [...]

³⁴¹ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 322.

³⁴² Ibid. p. 325-326.

³⁴³ Ibid. p. 327.

Las asambleas fueron el mejor sitio de trabajo para el Congreso [...] A lo largo de cuatro años y aún más, se llevaron a cabo asambleas locales regionales y extrarregionales; asambleas interétnicas y asambleas itinerantes [...]

2. Junto con la asamblea como método, el rescate de la seña como recurso para la comunicación. La seña es una práctica frecuente, con raíces precolombianas y coloniales, que se ocupa para remediar o simular; también para dar a conocer apreciaciones y comportamientos por medio de gestos o mímica. Valorada su eficacia y arraigo, se la configuro como instrumento descriptivo y de comunicación. Cobró entonces la forma de una actuación. Pequeñas obras de teatro [...] Se presentaba señas y a través de ellas diversos hechos a analizar [...] Verdaderos histriones, los indios aportaban estas sus dote más el conocimiento empírico de su realidad.

Otra función de la seña era la de comunicar los sucesos y acuerdos de la asamblea [...] Así la seña revisitó grande utilidad. Se la realizó en la Selva y en la zona ch'ol [...]

3. Entre los componentes de la asamblea se encontraban las fases de información, discusión, reflexión. Síntesis y formación. Ocurría en torno a la problemática particular e inmediata, pero también en torno a su contexto: lo regional y global [...]

Cada temática condujo a considerar su interrelación con lo político y se advino progresivamente a la consideración de lo estrictamente político y de saltar organizativamente a esta dimensión [...]

El ejercicio de sistematización, discusión y análisis avanza hasta la forma de una investigación participativa [...]

4. La comprensión de lo global condujo a la búsqueda de relaciones con otras organizaciones [...]

5. Uso de las lenguas indígenas [...]

6. Formación de direcciones regionales [...]

7. Superación de la preocupación étnica hacia una conciencia de clase [...]

8. Quizás el más importante logro haya sido el alcanzar tanto – por lo menos en términos organizativos y de experiencia – con el mínimo costo social. En realidad el Congreso no tiene muertos [...] ³⁴⁴

Limites do Congreso:

1. Los límites fundamentales del Congreso se encuentran en su propia naturaleza: plataforma para la denuncia como lo fue en su inicio, se pretendió modelo de organización. Propició militancias y consolidó luchas, pero distaba mucho de ofrecer una plataforma ágil y eficaz, como se requiere para las conquistas y negociaciones políticas [...] Se quería lo político pero desde lo moral y eso no es posible en el Leviatán moderno [...] La carencia, desde el principio, de una plataforma común, redituaba en excesiva autonomía regional en detrimento de lo general [...]

2. Era parte de una Iglesia con uno bispo “converso” y en misión, incrustada en buena medida y desde el principio en la dirección del Congreso. Una parte de sus miembros permaneció fiel a su institución, a veces más que al proceso mismo [...] Su actitud, entonces, es religiosa, lo mismo que su militancia, por muy seculares que parezcan. Se mueven por imperativos morales allí donde priva lo político [...]

El insuficiente deslinde entre lo político y lo religioso [...] entrapan el pensamiento y la forma hasta nuestros días [...]

³⁴⁴ MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 329-333.

La limitación del Congreso de no pensar en lo político (porque [...] no estaba en el interés de las comunidades) sigue siendo telón de Aquiles en la realidad política chiapaneca [...] ³⁴⁵

Além disso, o artigo de Morales se encerra com uma reflexão – produzida em 1991 – onde o autor apresenta suas explicações para as limitações e insucessos do Congresso Indígena, transparecendo o lugar de onde provêm seus julgamentos político-ideológicos:

[...] la militancia de las comunidades al interior del Congreso no era de tipo político sino social puesto que ellas mismas no estaban en situación de lucha política y porque, en el momento mismo de la realización del Congreso, ni siquiera se tocó el tema [...]

Creo que el Congreso Indígena se configuró a partir de ideales más que a consecuencia de un análisis de la realidad o de un agotamiento o desfase de las condiciones materiales [...]

El Congreso Indígena, por escaso fondo, privilegió la lucha agraria [...]

[...] La lucha por la tierra, es verdad, es motor, pero también quimera. ¿Se sustentará en ella verdaderamente la identidad [...]? ¿No será la identidad y la identidad indio-tierra una construcción de los religiosos y de los antropólogos? ¿No cambia el pensamiento y con él la identidad?

[...] Me parece que como bandera política es digna de una revisión de fondo. ¿Qué modelo de sociedad se puede construir a partir de la conquista de la tierra?

La incidencia en lo étnico, por la figura de Fray Bartolomé de las Casas, por la participación misma de la Iglesia, ofreció 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 hacia lo indio [...] ³⁴⁶

Acreditamos que, a partir dessas citações de Jesús Morales, podemos confirmar que o autor procura minorar o papel desempenhado pela da diocese de *San Cristóbal* durante o Congresso Indígena. No entanto, algumas vezes durante seu relato, sobretudo em sua avaliação final, Morales deixa transparecer a preponderância do fator religioso, entretanto visando ligá-lo ao que aponta como limitações e insuficiências do Congresso.

Levado por suas crenças teórico-ideológicas abstratas, ou seja, por pressupostos ligados a determinadas vertentes marxistas, ³⁴⁷ o autor não consegue valorizar as ligações diretas entre o político e os fenômenos sócio-religiosos que se desenvolviam em *Chiapas*. Para Morales, o caráter moral da crítica social religiosa, a valorização étnica e a ênfase das comunidades em sua própria realidade local e concreta, são incompatíveis com a luta política, o que o leva a pouco valorizar as conquistas do Congresso.

³⁴⁵ MORALES Bermúdez, Jesús. Op, cit. p. 333-334.

³⁴⁶ Ibid. p. 335-337.

³⁴⁷ Vertentes estas onde a realidade é entendida como reflexo de determinantes infra-estruturais e os demais setores, como a cultura, a política, etc., são entendidos como epifenômenos.

Isto decorre do estreito entendimento do político de Morales, ligado ao conceito marxista de classe.³⁴⁸ Assim sendo, interpreta que a crítica moral e a insistência na valorização étnica impulsionadas pela diocese, se não superadas, ou seja, caso não entendidas apenas como uma etapa inicial tornar-se-iam freios para uma conscientização maior, que deveria conduzir as comunidades indígenas a se unirem aos camponeses e, posteriormente, aos proletários mexicanos, uma vez que perceberiam sua condição de “classe trabalhadora” explorada, assim lutando pela transformação das estruturas sócio-econômicas. Também é por este mesmo motivo que a luta pela terra não poderia constituir-se em algo mais que apenas um elemento aglutinador, uma desculpa que garantisse o início da insurgência campesina e sua conseqüente conscientização.

Contudo, defendemos – ao contrário da avaliação de Morales – que a ênfase na valorização da identidade étnica, a crítica social concreta e embasada em princípios morais e a luta pela terra, somadas à percepção de interesses comuns entre as distintas etnias, à valorização da assembléia comunitária e do *acuerdo*, etc., são pontos que conferem ao Congresso Indígena de *Chiapas* e ao trabalho desenvolvido pela diocese de *San Cristóbal* uma importância extrema naquilo que se refere à conscientização política de comunidades indígenas *chiapanecas*. De acordo com Boaventura de Souza Santos: “[...] as pessoas e os grupos sociais têm o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza [...]”³⁴⁹ Os congressistas impulsionados pelo trabalho da diocese de *San Cristóbal* atingiram esses dois fatores.

A ênfase na valorização étnica e na demanda do direito de manter vivas suas diferenças sócio-antropológicas e culturais visava combater essa descaracterização que, por outro lado, seria concretizada caso os indígenas relegassem suas singularidades e passassem a se perceber primordialmente como campesinos que são parte da “classe trabalhadora”. Além disso, de acordo com Luis Villoro,³⁵⁰ ao longo da história mexicana foi em decorrência da luta por questões concretas e locais, como a terra, que multidões de camponesas pobres se levantaram à busca por direitos de igualdade, e não por ideais abstratos a serem alcançados a longuíssimo prazo. Por fim, de acordo com aquilo que é possível concluir sobre a Teologia da Libertação, principalmente a partir dos textos de Michel Löwy,³⁵¹ a crítica moral, ao

³⁴⁸ O que não significa de forma alguma que a maneira como Jesús Morales interpreta os conceitos de político e de classe seja a única possível no âmbito do marxismo.

³⁴⁹ SANTOS, Boaventura de Souza. Op. cit.

³⁵⁰ VILLORO, Luis. Op. cit.

³⁵¹ Conferir: LÖWY, Michel. Op. cit. 2000. E também LÖWY, Michel. Op. cit. 1991.

contrário de constituir-se como um elemento que refreava a ação, provia uma repulsa às injustiças geradas pelo sistema capitalista em vigência, compreendido como “pecado estrutural” que deveria ser condenado e destruído – mesmo que na maior parte dos casos se optasse por vias pacíficas – o que exigia a colocação em prática de ações sócio-políticas.

Desta forma, acreditamos que é possível pensar o Congresso Indígena de *Chiapas* *Fray Bartolomé de Las Casas* como um ponto de ruptura, a partir do qual se iniciou um processo de formação de uma cultura política ligada às comunidades indígenas *chiapanecas* de ascendência maia.

5 OS MAIAS DE *CHIAPAS* E O EZLN

Los mayas viven, no son fósiles que sólo podemos admirar en los museos. Son contemporáneos nuestros y tienen una historia milenaria con muchos cambios a lo largo de los siglos y milenios.

...Las sociedades dominantes son divisorias. Hay los que mandan, los sujetos, y los que obedecen, los objetos. Y son los objetos que han comenzado a levantar su voz porque ya no aceptan ser objetos.

Carlos Lenkersdorf

El Congreso indígena desató las fuerzas ocultas de la realidad chiapaneca. Era como el tronco de un árbol con raíces de 500 años y cuyas ramas y hojas empezaron a aflorar inmediatamente después...

Antonio García de León

5.1 Os Indígenas Mexicanos do Século XX

O primeiro passo necessário para construção deste capítulo consiste na reflexão acerca de quem são e em que consiste o ser indígena do México pós-revolucionário e, mais especificamente, quais características conformam o ser indígena de ascendência maia em *Chiapas* de meados da década de 1970.

Inicialmente é importante reafirmar que as culturas indígenas, como quaisquer culturas, não possuem características absolutas e imutáveis. Portanto, as culturas indígenas do século XX não são esquálidos resquícios de culturas pré-hispânicas:

Esta visión coloca a las culturas indígenas fuera de la historia, pues ve los cambios que inevitablemente han experimentado en los últimos quinientos años desde la llegada de los europeos como negativos y como pérdida de su autenticidad. Así, niega a las culturas indígenas la posibilidad de cambiar sin perder su identidad y por ello las priva de un futuro propio. En suma, concibe a los grupos indígenas como sobrevivientes del pasado que deben

ser valorados y cuidados casi como piezas de museo, y no como seres históricos que han sido capaces de transformar su cultura y su sociedad. [...] muchos aspectos importantes de las culturas indígenas actuales son de origen europeo, o han sido producto de la creación cultural de los hombres y mujeres indígenas posteriores a la conquista. Por ello, al privilegiar la raigambre prehispánica se presenta una visión parcial y sesgada de su riqueza cultural.³⁵²

Por outro lado, os maias *chiapanecos* de meados da década de 1970 “[...] vivían todavía una forma de vida tradicional muy parecida a la de sus antepasados, hablaban sus lenguas nativas, se dedicaban a la agricultura y se organizaban en comunidades muy fuertes que definían su identidad y su cultura.”³⁵³

Ademais, nenhuma identidade étnica – como qualquer forma de identidade – existe por si, isto é, as características que definem um “nós” com o qual nos identificamos são fruto de relações sociais historicamente construídas, somente existindo situadas em um contexto determinado, no qual são imaginados e explicitados “outros” dos quais nos diferenciamos, o que não é meramente resultante de uma imposição racial ou herança, mas de uma construção relacional histórica e negociada, muitas vezes bastante flexível.³⁵⁴ Através de sua própria concepção do que exclui ou conforma o ser *tojolabal*, esta etnia nos fornece um exemplo acerca desta questão:

La palabra [...] **jnal** [...] se refiere a no tojolabales que, a la vez, son opresores, explotadores, mandones, ricos, etc. [...] no se trata del “mestizo” [...] sino de personas caracterizadas por un tipo de comportamiento con los de abajo, indios o no indios. Por ello, un tojolabal “por nacimiento” puede convertirse en **jnal** y con eso destojolalizarse. Así también una persona nacida en una familia no autóctona puede tojolalizarse si se identifica con los tojolabales [...] nadie es **jnal** ni tojolabal por nacimiento sino que lo es por compromiso.³⁵⁵

Desta forma, para refletir acerca de identidades étnicas mexicanas é necessário fazê-lo a partir das relações interétnicas presentes no México contemporâneo ou independente, onde a definição da categoria³⁵⁶ de indígenas depende de um elo relacional com a categoria

³⁵² NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 14-15 e 18.

³⁵³ Ibid. p. 18. Mais adiante tratemos das características culturais e formas de organização sócio-política peculiares às comunidades maias de *Chiapas*.

³⁵⁴ Os apontamentos gerais acerca do conceito de identidade foram construídos a partir de uma livre apropriação de reflexões contidas, entre outros, em HALL, Stuart. Op. cit. 1997 e HALL, Stuart. Op. cit. 2003, cujas proposições já foram apresentadas de forma mais detalhada na Introdução, e em PRADO, Maria Ligia Coelho. Uma introdução ao conceito de identidade. In: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio e GARCIA, Tânia da Costa Garcia (orgs.). **Cadernos de Seminários de Pesquisa Cultura e Política nas Américas**. Assis: FLC – UNESP Publicações, 2009. Vol. I, p. 66-71.

³⁵⁵ LENKERSDORF, Carlos. Op. cit. p. 57.

³⁵⁶ Entendemos os conceitos de “identidade étnica” e “categoria étnica” tais como empregados por Federico Navarrete: “Las categorías étnicas sirven para definir la identidad [...] Por otro lado, hay que distinguir

de mestiços, fruto de um sistema de relações interétnicas que gera [...] una realidad que es construída por el mismo acto de nombrarla [...] ³⁵⁷ Isto não significa que esta realidade não resulte em efeitos práticos para além da busca por compreensão, pelo contrário, estas classificações em diferentes categorias étnicas contribuem para a organização das relações sociais através da instituição de tratamentos legais, políticos e econômicos diferenciados e, outrossim,

[...] las distinciones étnicas definidas por las relaciones interétnicas pueden convertirse en un instrumento aprovechado por los grupos poderosos para dominar y explotar a los grupos más débiles, pero también puede ser usado por estos grupos para resistir a esta explotación y para defender su identidad cultural y étnica.

[...] Por ello [...] no tiene sentido analizar la historia de los indígenas en separado de la de los otros grupos de la población nacional, sino que es indispensable, antes que nada, analizar las relaciones de dominación política, diferenciación y segregación social, y explotación económica que definen y separan hoy a ambos grupos.

[...] al contrario de la historia oficial que ve la situación actual de los indios como una prolongación de la explotación en la época colonial, o que intenta explicar su cultura únicamente con referencia a las culturas prehispánicas, la condición actual de los indios debe comprenderse como resultado de las relaciones de dominación, segregación y explotación a las que son sometidas en el presente y de la manera en que su cultura se ha adaptado a esta situación.

[...] Si bien hay continuidades culturales evidentes en los grupos indígenas y mestizos mexicanos, esto no quiere decir que sus identidades étnicas tengan la misma continuidad, pues éstas dependen de las relaciones interétnicas de las que forman parte. ³⁵⁸

Para lidar com esta complexa relação entre a continuidade e as transformações das identidades étnicas, Federico Navarrete adota o conceito de “etnogêneses”, cuja definição é resultante do pressuposto de que os grupos humanos modificam e reinventam constantemente sua identidade étnica para adaptarem-se às novas circunstâncias e às diferentes relações interétnicas em que se inserem ao longo do tempo. Este processo de (re)criação realiza um amálgama entre heranças do passado e novos elementos, comumente advindos dos contatos com outros grupos étnicos com quem se relacionam.

Posto isso, é importante destacar que no México contemporâneo – ao menos desde a década de 1930 – o elemento empregado para distinguir as categorias étnicas de indígenas e

claramente entre las ‘identidades étnicas’ y las ‘categorías étnicas’. Las primeras se aplican desde adentro [...] Las segundas suelen ser aplicadas desde afuera, para clasificar a los que pertenecen a grupos diferentes que uno, o para agrupar distintos grupos étnicos en un grupo más amplio. Esto quiere decir que las ‘categorías étnicas’ son más generales, pues se utilizan para clasificar y definir las relaciones entre diferentes grupos étnicos ya constituidos [...]” NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 23 e 26.

³⁵⁷ NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 22.

³⁵⁸ Ibid. p. 33-35.

de mestiços é a língua, ou seja, os primeiros seriam aqueles que falam línguas indígenas, enquanto os mestiços seriam os que falam o castelhano.³⁵⁹

Sendo assim, antes de adentrarmos mais especificamente nas questões referentes à cultura étnica maia, abordaremos determinados pontos que dizem respeito às relações interétnicas no México.

O processo de forjamento das identidades nacionais – delineado na Introdução³⁶⁰ – assumiu diferentes formas em cada país. Federico Navarrete³⁶¹ denomina como fator essencial para a concretização desse processo em território mexicano a “ideologia nacionalista da mestiçagem”, que foi responsável por forjar uma identidade homogênea para a pluralidade sócio-econômica e étnico-cultural mestiça mexicana, ao mesmo tempo em que excluiu as identidades indígenas³⁶² que passaram a ser interpretadas como um problema (*el problema indígena*) a ser resolvido.

Para compreender como surgiu esta ideologia é necessário retroceder ao processo de construção da identidade étnica *criolla*³⁶³ durante o período colonial. Com intuito de combater a discriminação que sofriam por parte dos espanhóis, os *criollos* empreenderam um longo processo de construção de uma identidade étnica que os diferenciasse por outros fatores que não a língua, a religião ou a cultura, uma vez que as compartilhavam com os espanhóis. A solução foi tomar como seu um passado diferente, assim considerando-se como herdeiros da glória das grandes civilizações pré-colombianas:

[...] De esta manera, los criollos se inventaron un pasado indígena, pero un pasado que 'había sido derrotado y subyugado por ellos mismos, lo que servía para justificar su superioridad sobre los indígenas contemporáneos [...]

[...] Con estas bases ideológicas fue que los criollos asumieron el poder en la nueva República mexicana.

En el siglo XIX, cuando la identidad criolla se convirtió en la base de la nueva identidad nacional mexicana, la identificación con el pasado indígena [...] permitió incorporar al grupo gobernante a las nuevas élites de mestizos [...]³⁶⁴

³⁵⁹ No entanto, ao longo de sua obra Federico Navarrete afirma que esta divisão é fruto da “ideologia da mestiçagem”, por exemplo, demonstrando que no México atual existem comunidades rurais definidas como mestiças por dominarem apenas o castelhano, mas que apresentam uma “cultura tradicional” e um modo de vida muito mais próximo da identidade étnica das comunidades indígenas do que das elites mestiças. NAVARRETE, Federico. Op. cit.

³⁶⁰ Conferir páginas 20 a 23.

³⁶¹ NAVARRETE, Federico. Op. cit.

³⁶² Exclusão questionada por comunidades indígenas maias de *Chiapas* a partir do Congresso de 1974, uma vez que passaram a exigir o acesso aos direitos reservados aos cidadãos mexicanos, sem que fosse preciso abdicar de suas peculiaridades sócio-culturais, como apresentado no capítulo anterior, conferir páginas 129 a 134.

³⁶³ Filho de pai e mãe espanhóis nascido no continente americano.

³⁶⁴ NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 65-66.

Em uma linha de pensamento semelhante, Luis Villoro ³⁶⁵ afirma que, a partir da Independência mexicana, duas concepções de Estado Nacional passaram a se contrapor: o Estado homogêneo e o Estado plural. Seguindo as idéias vigentes no período da Independência mexicana, um grupo de letrados *criollos* impôs a criação do Estado segundo os moldes liberais, ou seja, através de um contrato entre indivíduos iguais. Sob este prisma, a unidade nacional deveria ser garantida através da correspondência entre o poder público do Estado e a Nação, apresentada como algo homogêneo culturalmente e em interesses.³⁶⁶ Federico Navarrete identifica como um desdobramento da imposição do modelo liberal de Estado Nacional, a instituição de uma “cidadania étnica”. Modificaram-se as categorias étnicas para definir os grupos humanos que habitavam o novo país e as relações que deveriam existir entre eles e, neste processo, os novos governantes (*criollos*) mexicanos impuseram a sua identidade étnica como a única que deveria existir no México, sentenciando as identidades étnicas restantes a serem incorporadas à Nação mexicana ou desaparecem.

Diante dessa idéia de Estado homogêneo, Villoro aponta para a resistência de uma concepção de Estado plural derrotada após a Independência, no entanto não extinta. Concepção esta popular e localista, própria das povoações marginais e comunidades ligadas a terra, mais sentida do que pensada, uma vez que é advinda da experiência vivida e não algo formulado. O Estado plural não possui como valores absolutos a liberdade individual ou a igualdade formal perante a lei. Ele reconhece a multiplicidade de povos e culturas que formam o México, negando a uniformidade e buscando, junto ao direito de igualdade que garanta a justiça, o respeito e o tratamento igual de todas as diferenças. A base deste projeto de Nação é a cooperação e a solidariedade entre coletividades autônomas e distintas culturalmente, sem, entretanto, a eliminação da unidade nacional, “[...] o ‘contrato social’ que constitui a nação deixa de ser resultado de imposição de uma parte, para converter-se em um acordo negociado entre todos os povos.” ³⁶⁷ É possível traçar um paralelo à idéia de Estado plural com o que Federico Navarrete denomina como “liberalismo popular”:

[...] desde la guerra de la Independencia y a todo lo largo del siglo XIX y luego del XX estos grupos han defendido su identidad particular, su derecho a la tierra y a la justicia social, y también una definición de la identidad nacional que los incluye plenamente, a diferencia de la identidad excluyente y única definida por las élites gobernantes. ³⁶⁸

³⁶⁵ VILLORO, Luis. Op. cit. p. 173-176.

³⁶⁶ Concepção esta, que é correspondente aos apontamentos de Stuart Hall quanto ao forjamento das identidades nacionais modernas. HALL, Stuart. Op.cit. 1997.

³⁶⁷ VILLORO, Luis. Op. cit. p. 175.

³⁶⁸ NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 64.

Essa dualidade entre duas concepções de Estado Nacional segue a linha traçada no clássico ensaio de Guillermo Bonfil Batalla,³⁶⁹ que define o projeto nacional das elites *criollas* e mestiças dos séculos XIX e XX como um “México imaginário”, que visava construir uma Nação de acordo com modelos importados de países “avançados”, principalmente Estados Unidos e França, mas que não correspondia à realidade social e cultural mexicana, projeto este que se contrapunha a um “México profundo” das culturas indígenas e populares.³⁷⁰

Desta forma, as políticas implantadas pelo Estado mexicano, inseridas no bojo dos processos globais de forjamento das identidades nacionais modernas (como apontado anteriormente), atacaram aspectos chave da forma de vida, cultura e identidade étnica dos grupos indígenas e populares, por exemplo, através da imposição do castelhano como único idioma; do ataque avassalador sobre a autonomia política local e às propriedades coletivas, o que constituía a imposição de valores econômicos capitalistas (propriedade privada individualizada) que se contrapunham ao universo cultural indígena; e da imposição da cultura ocidental moderna como a única realmente civilizada e, portanto, superior e obrigatória, através da depreciação sistemática das manifestações culturais e religiosas dos indígenas e grupos populares, como as formas de vestir e comer, costumes e crenças, valores e identidades.³⁷¹

³⁶⁹ BONFIL BATALLA, Guillermo. **México Profundo** – una civilización negada. México: Grijalbo, 1990.

³⁷⁰ Federico Navarrete, apesar de apontar a riqueza do ensaio de Bonfil, apresenta ressalvas às suas conclusões, afirmando que desde o século XVIII iniciou-se um processo efetivo de mestiçagem social no México, porém distinto da homogeneidade propagada pela ideologia da mestiçagem. Este processo foi acelerado pelas políticas liberais e modernizantes implantadas desde a Independência, transformando profundamente o México indígena e campesino. Contudo isto não significou um “etnocídio”, pois muitas das novas identidades consideradas mestiças, apesar das transformações, mantiveram características essenciais de suas identidades étnicas comunitárias. Ademais, em razão destas mesmas transformações, Navarrete interpreta o México contemporâneo com sendo formado por diversas minorias étnico-culturais, e não por apenas dois grupos homogêneos – mestiços e indígenas – e sendo assim, não se pode afirmar que os setores mestiços mais “ocidentalizados” sejam menos autênticos e não correspondam a uma representação real (ainda que parcial) da Nação Mexicana, ao mesmo tempo em que não é possível afirmar que setores indígenas sejam os únicos e verdadeiros portadores de uma suposta essência nacional mexicana. NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 75.

³⁷¹ Processo este que deixou profundas marcas, tanto na sociedade mexicana como um todo, como entre as próprias comunidades indígenas, inclusive as de *Chiapas*, para as quais o processo começou a se inverter, sobretudo, a partir da década de 1970 – como apresentado anteriormente, principalmente nos capítulos II e III. Um exemplo bastante elucidativo de como se deu esse processo de imposição – mas também de resistência a essa imposição – de um modo de vida mestiço às sociedades indígenas do território mexicano, é o caso dos indígenas *Yaquis* do estado de *Sonora*, apresentado por Evelyn Hu-DeHart. Os *Yaquis* buscaram resistir e se rebelaram diversas vezes ao longo do século XIX contra os sucessivos ataques à sua autonomia sócio-cultural e econômica, sempre buscando se adaptar às transformações sociais impostas à força pelo poder público mexicano sem perder sua identidade étnica, inclusive com pequenos grupos de indígenas deportados aos EUA procurando manter sua autonomia e identidade *Yaqui*, mesmo estando fora do território mexicano. Entretanto, a partir do período pós-revolucionário, a encarnizada resistência *Yaqui* foi cedendo espaço a um crescente processo de desarticulação sócio-cultural, ocorrido, sobretudo, em razão das condições criadas pela implantação de políticas de modernização capitalista dos processos produtivos no campo *sonorense*. Para mais detalhes conferir: HU-DEHART, Evelyn. Rebelión campesina en el noroeste: los indios Yaquis de Sonora, 1740-1976. In: KATZ,

Segundo Federico Navarrete, políticas como estas, implantadas por sucessivos governos mexicanos desde a Independência – e intensificadas a partir de finais do século XIX como o advento da ideologia da mestiçagem – ao mesmo tempo em que impulsionaram o processo de formação e consolidação do Estado mexicano através de um longo período marcado por interações entre diversas forças e visões distintas, alavancaram também a criação de um novo sistema de relações interétnicas. Os dois processos consolidaram-se com o triunfo da Revolução Mexicana.

O elemento central desse novo sistema de relações interétnicas foi a criação da categoria étnica dos mestiços que, paulatinamente, foi tomando o lugar da identidade *criolla* e sendo convertida na suposta encarnação da identidade nacional mexicana. A categoria étnica dos mestiços engloba muitos grupos étnicos diferentes, entretanto a “ideologia da mestiçagem” define como sendo uma identidade étnica única, fixa e imutável, à qual os grupos étnicos do México, sobretudo os indígenas, são instigados a incorporar-se.

No sistema de relações étnicas do período colonial, os mestiços – categoria resultante da intensificação do processo biológico e sócio-cultural de mestiçagem iniciado no século XVIII – ocupavam um papel secundário entre as categorias de espanhóis e indígenas, não desenvolvendo uma identidade própria, uma vez que a maior parte deles acabava por ser incorporada a alguma das outras categorias. Enquanto isso, os “mestiços do México Independente” ou “mestiços modernos” são resultado de outro processo de transformações sócio-culturais, tendo-se convertido no grupo dominante que impõe aquela que deve ser a identidade nacional mexicana, através de uma doutrina racial etnocêntrica, liberal e nacionalista, elaborada por diversos intelectuais em finais do século XIX e princípios do século XX, convertendo-se na ideologia oficial do Estado mexicano.

Segundo Amaryll Chanady,³⁷² os discursos europeus relativos à formação de identidades nacionais durante o século XIX enfatizavam a homogeneização e a exclusão da alteridade, enquanto nas recém independentes nações latino-americanas prevaleciam os discursos da mestiçagem como base da nova consciência nacional, visando à diferenciação frente ao antigo colonizador e ao recente poder neocolonial do norte. Todavia, o conceito de mestiçagem na América Latina implicava, predominantemente, na afirmação de novas identidades nacionais monolíticas, o que se adéqua ao caso mexicano, onde ecoou – e de

Friedrich (org.). **Revuelta, Rebelión y Revolución**: la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX. México: Era, 2004. 2ª ed. p. 135-163.

³⁷² CHANADY, Amaryll. Mestiçagem e Construção da Identidade Nacional na América Latina. In: BERND, Z. & De GRANDIS, R. **Imprevisíveis Américas**: questões de hibridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Sagra/Luzzatto, 1995. p. 33-35.

deixou profundas raízes nas políticas públicas “indigenistas” no decorrer do século XX – o discurso de que os mestiços eram autênticos representantes da “civilização mexicana” e que o México não se tornaria uma nação próspera e desenvolvida – segundo padrões referentes à cultura e aos valores ocidentais – enquanto não completasse o processo de miscigenação e homogeneização étnica da população pela fusão das minorias indígenas e *criollas* na massa mestiça.

Esse discurso em favor da mestiçagem possibilitou a integração das elites mexicanas, uma vez que legitimava sua dominação por defender que o mestiço constituía a síntese das melhores qualidades de ambas as raças ³⁷³ e, portanto, era direito e, até mesmo, dever daqueles que possuíam uma cultura superior (ocidental), mas autenticamente mexicana, isto é, herdeira de um passado pré-colombiano glorioso, porém vencido e extinto, conduzir a Nação ao progresso e desenvolvimento.

A ideologia da mestiçagem se apresentava como inclusiva: todos os mexicanos poderiam converter-se em cidadãos portadores de direitos e deveres universais, independente de suas origens raciais; todavia esta suposta inclusão camuflava sua face excludente, uma vez que para tornar-se plenamente cidadão era necessário abandonar o primitivismo, a barbárie e o atraso, era necessário evoluir, civilizar-se, convertendo-se em mestiço, isto é, adotando a cultura, a identidade e os valores dominantes: “[...] En suma, la tolerancia racial es acompañada por la intolerancia cultural.” ³⁷⁴

Federico Navarrete apresenta dados censitários que demonstram a eficiência da Ideologia da mestiçagem. Às vésperas da Independência, em 1808, de uma população total com cerca de seis milhões de habitantes no território que seria o México, 60 por cento era constituído por indígenas, 18 por cento por europeus e 22 por cento por mestiços; em 1921, de um total populacional de aproximadamente quatorze milhões de pessoas, havia 30 por cento de indígenas, 10 por cento de europeus e 60 por cento de mestiços:

[...] entre 1808 y 1921 hubo un cambio masivo de definición entre indios y mestizos, y también entre blancos y mestizos. Me parece que un cambio tan grande no puede explicarse como resultado de la mezcla racial, pues se antoja poco probable que casi todas las mujeres y los hombres indígenas se

³⁷³ Os “brancos” sempre eram considerados mais evoluídos e, conseqüentemente, portadores de um intelecto e cultura superiores, enquanto aos indígenas eram atribuídas outras virtudes como resistência, constância e grande sentido estético. É importante destacar que a mestiçagem foi sempre valorizada no sentido propiciar um branqueamento dos indígenas e nunca o contrário. NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 92-93. No âmbito intelectual, um dos incentivadores mais destacados desse discurso pretensamente científico em prol da mestiçagem foi José Vasconcelos Calderón, sobretudo com o ensaio *La raza cósmica*, publicado em 1925. VASCONCELOS Calderón, José. *La raza cósmica*: Misión de la raza iberoamericana. México: Espasa-Calpe, 1992. 16ª ed.

³⁷⁴ NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 91.

hayan casado con hombres y mujeres mestizos y blancos, y haya tenido hijos mestizos. La explicación más probable es que estos [...] individuos cambiaron de cultura y de categoría étnica, pues dejaron de considerarse, o ser considerados, indios, y pasaron a considerarse y ser considerados mestizos.³⁷⁵

Após 1930 o censo mexicano deixou de apresentar as categorias branco/europeu, mestiço ou indígena, passando a dividir a população entre os falantes do castelhano ou de outras línguas, o que confirma a consagração das novas relações interétnicas e da ideologia da mestiçagem no México, uma vez que contrapõem apenas duas categorias: os falantes de qualquer idioma indígena e os mestiços, ambas aglomeradas como grupos homogêneos.

Por um lado, não se pode negar que o desenvolvimento capitalista mexicano produziu um processo de mestiçagem social, acelerado pelas políticas públicas anteriormente descritas. Todavia, esse processo de mestiçagem não significou necessariamente o abandono da identidade étnica comunitária ou de muitos aspectos da cultura tradicional indígena e, ademais, muitas comunidades, ainda que passassem a dominar apenas o castelhano, seguiram lutando por sua autonomia e contra o sistemático despojo de suas terras coletivas. A soma destes fatores resultou no surgimento de identidades consideradas mestiças segundo os critérios oficiais, contudo completamente distintas daquelas assumidas pelas elites governantes.

Por outro lado, em outras localidades, como na maior parte das comunidades de *Chiapas*, o processo de desenvolvimento do capitalismo no campo não gerou nenhuma transformação lingüística ou mestiçagem “étnico-racial”, produzindo, pelo contrário, um reforço das identidades étnico-comunitárias particulares que os diferenciavam do restante da sociedade *chiapaneca* – ainda que essas identidades indígenas fossem cada vez mais acompanhadas por estigmas de inferioridade introjetados em toda a sociedade, inclusive entre as próprias comunidades indígenas, ao longo de décadas da imposição de uma ideologia oficial etnocêntrica e racista.

Com a identificação da ideologia da mestiçagem com a ideologia liberal nacionalista – adotada sob o porfiriato e consagrada pela Revolução mexicana – as comunidades indígenas que mantiveram sua identidade étnica própria continuaram a ser interpretadas como um empecilho, um problema a ser resolvido, “*el problema indígena*”, para o qual foram criadas as políticas indigenistas.³⁷⁶

³⁷⁵ NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 82-83.

³⁷⁶ Acerca das políticas indigenistas, conferir as páginas 35 a 37 desta Dissertação.

Com as leis agrárias conquistadas em decorrência da Revolução Mexicana, o Estado foi (re) convertido no responsável legal pela proteção das propriedades comunitárias, através *ejidos*.³⁷⁷ Todavia, o Estado revolucionário implantado manteve as características antecedentes e possuía como norte um projeto liberal modernizador antagônico à lógica da vida comunitária indígena e campesina. Assim sendo, os *ejidos* paulatinamente foram sendo transformados em uma ferramenta de controle político, por meio da qual o Estado poderia relativizar a autonomia local e intervir na vida interna das comunidades e, em razão de uma série de medidas modernizantes adotadas por parte do Estado, ocorreu uma lenta e efetiva erosão dos direitos e das condições de vida das comunidades campesinas e indígenas, em um processo marcado por contradições:

[...] se puede decir que si bien la Revolución pactó con las comunidades indígenas y campesinas, también las trató como un obstáculo para su proyecto modernizador, por lo que muchas de sus políticas agrícolas, económicas y sociales atacaron las bases de su identidad y su forma de subsistencia, además de que las sometieron a gobiernos autoritarios y caciquiles para subordinarlas al régimen político. Pese a estas agresiones, la existencia de caminos legales para la defensa de la propiedad comunitaria, así como los mecanismos políticos que permitían que los indígenas y campesinos participaran de la vida política, aunque que fuera de manera limitada, por medio de sus autoridades ejidales, de los poderes locales y de las estructuras corporativas del régimen, contribuyeron a mantener una relativa paz social.³⁷⁸

Podemos perceber como esse quadro geral mexicano afetou o estado de *Chiapas* recorrendo a José Luis Escalono Victoria, para quem as políticas indigenistas e a reforma agrária implantadas pelo Estado pós-revolucionário não podem ser interpretadas como uma ruptura no que se refere à realidade social *chiapaneca*, mas apenas como uma adaptação das elites à nova conjuntura nacional do México:

[...] Se habla, por ejemplo, de una reforma agraria selectiva, que no daño el sistema de fincas en lugares importantes, o de un indigenismo que sólo substituyó a los grupos locales por otros grupos en el control del gobierno local [...] Incluso se habla de zona a las cuales la “revolución” aún no había llegado muy adentro en el siglo XX.³⁷⁹

Por outro lado, para Escalono Victoria, foi a partir da implantação dessas políticas que foi consolidada no imaginário sócio-político de *Chiapas* a dicotomia – produzida no século XIX – “índio/ ladino” em termos de oposição, com os primeiros ocupando um espaço

³⁷⁷ Conferir nota 55.

³⁷⁸ NAVARRETE, Federico. p. 107.

³⁷⁹ ESCALONA Victoria, José Luis. **Construcción de la etnicidad y transformaciones del Estado en Chiapas**. In. Congreso de LASA, 1998, Chicago (EUA).

subordinado, ou seja, caso empreguemos os termos de Federico Navarrete, podemos afirmar que foi quando se consolidaram em território *chiapaneco* as novas relações étnicas orientadas pela ideologia da mestiçagem e pela concepção de “cidadania étnica”:

[...] En varias etnografías sobre los pueblos de Chiapas [...] los primeros [indígenas], aparecen como rurales, iletrados, de bajo nivel escolar, ligados a la tradición, atrasados y pobres; los segundos [ladinos], como urbanos, letrados y con experiencia escolar, ligados a la “cultura nacional” y en una posición económica y política más ventajosa [...] En estos trabajos se planteaba que esa oposición tenía su base en una diferencia “cultural”, y de distintas maneras varios antropólogos se pronunciaban por la superación de esa situación y a favor de la aculturación [...] El indigenismo [...] pretendió alcanzar ese fin.

[...] En el periodo postrevolucionario [...] mediaciones incidieron en la construcción de lo étnico [...] subordinado a lo mestizo-nacional en imaginario socio-político dominante.³⁸⁰

Até aqui procuramos apresentar em que consiste o ser indígena mexicano a partir dos elos relacionais que contribuem para moldar sua identidade étnica no contexto do México pós-revolucionário. Posto isto, passaremos a apresentar aspectos que consideramos relevantes acerca das especificidades étnico-culturais contemporâneas dos maias que habitam o território de *Chiapas*.

5.2 Os Maias *Chiapanecos* do Século XX

Segundo Carlos Lenkersdorf – filósofo especialista na língua e cultura das comunidades *tojolabales* de *Chiapas* – apesar das diferenças entre si, existem diversas evidências que comprovam a existência de uma convergência cultural entre todas as etnias de ascendência maia. Esta unidade é gerada por uma cosmovisão compartilhada, que cria um elo cultural:

[...] Al estudiar la cosmovisión de los mayas vamos a encontrar nuevamente la particularidad de su cultura, marcadamente política y democrática.

[...] En total son unos treinta pueblos o naciones con idiomas relacionados pero sí diferentes. Se derivan de un tronco común, llamado protomaya que no se habla ya y que fue en parte reconstruido por algunos lingüistas.³⁸¹

³⁸⁰ ESCALONA Victoria, José Luis. **Construcción de la etnicidad y transformaciones del Estado en Chiapas**. In. Congreso de LASA, 1998, Chicago (EUA).

³⁸¹ LENKESDORF, Carlos. Op. cit. p. 10.

A primeira característica da cosmovisão maia apresentada por Lenkersdorf consiste em um sistemático rechaço a qualquer tipo de elitismo, isto é, a qualquer identificação com o modo de vida dos fazendeiros *ladinos* que constituem parte majoritária das elites *chiapanecas*. Para realizar tal afirmação o autor parte de um exemplo da etnia *tojolabal*, cujos membros sobreviviam como *peones acasillados* até o período da presidência de Lázaro Cárdenas, quando foram criados os primeiros *ejidos* entre as comunidades *tojolabales chiapanecas*. Algumas destas terras transformadas em *ejidos* incluíam a “casa grande” – suntuosa moradia dos antigos fazendeiros. Segundo Lenkersdorf, até hoje os *tojobales* nunca ocuparam qualquer casa grande como moradia:

[...] Esta clase de casas representan un tipo de sociedad hasta las raíces diferente de la vida maya-tojolabal y opuesta a la misma [...] Obviamente causa repudio porque implicaría identificarse con los patrones, moradores anteriores y explotadores, opción inaceptable [...]
En resumidas cuentas, los mayas no son elitistas y tampoco quieren vivir en casas de las élites. Siguen manteniendo esta opción hasta los días de hoy. No son ni quieren ser élite [...] ³⁸²

A parte central da argumentação de Carlos Lenkersdorf acerca da caracterização da cosmovisão maia é construída a partir de uma análise comparativa do castelhano com a língua *tojolabal* que, como já referido, possui uma estruturação compartilhada com todas as línguas maias. A justificativa para o emprego de tal abordagem é a seguinte:

[...] Mediante la lengua nombramos la realidad [...]
[...] Nombramos la realidad según la percibimos.
[...] Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad.
[...] Por ello, nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad [...]
[...] En conclusión, las lenguas nos hacen captar las distintas cosmovisiones de culturas diferentes [...]
[...] que nos hacen ver fenómenos de los cuales los hablantes a menudo ni son conscientes porque no suelen reflexionar sobre el idioma que hablan [...] por este hecho, las estructuras descubiertas [...] están libres del manipuleo de aquellos quienes quieren ensalzar la cultura de su pueblo y descalificar la de otros porque los consideran bárbaros, incultos, ahistóricos, analfabetos, de razas inferiores, etc.
Dicho de otro modo, las lenguas albergan misterios, los misterios de las visiones de mundo de los pueblos que las hablan. ³⁸³

³⁸² LENKESDORF, Carlos. Op. cit. p. 8.

³⁸³ Ibid. p. 32-34.

A partir deste ponto apresentaremos uma síntese dessa argumentação. Lenkersdorf inicia com o seguinte exemplo: “En español decimos: - Te dije. Es una expresión o frase que corresponde en tojolabal a: - **Kala awab’i**, mejor traducido como *dije, escuchaste*.”³⁸⁴

Partindo deste e de outros exemplos, o autor realiza a análise proposta e apresenta, grosso modo, as seguintes considerações: enquanto na frase em castelhano existe um sujeito, *yo*, que é quem executa a ação expressada pelo verbo *decir*, e um objeto indireto, *te*, que recebe a ação passivamente; em *tojolabal* existem dois sujeitos e nenhum objeto, isto é, o sujeito *yo*, que executa a ação de *decir*, e o sujeito (oculto) *tú*, que também executa uma ação, a de *escuchar*. Sendo assim, em castelhano, essencialmente, a ação se dá pela relação vertical entre um agente ativo, o sujeito do qual parte a ação, que por sua vez é transmitida através de um verbo à outra parte da equação, um agente passivo, o objeto que recebe aquilo que lhe foi comunicado. Em *tojolabal* a comunicação é horizontal, complementar e bidirecional, uma vez que ela somente existe caso haja ação ativa e mútua por parte de ambos agentes:

La intersubjetividad es una de las señales distintivas de la estructura lingüística del tojolabal y demás idiomas mayenses que los lingüistas suelen llamar lenguas ergativas [...]

La intersubjetividad, caracterizada por la pluralidad de sujetos y ausencia de objetos, tanto directos como indirectos, tiene implicaciones fundamentales [...] ³⁸⁵

Para explicar essas implicações, Lenkersdorf inicia sua argumentação afirmando que para os *tojolabales*, como também para o restante das etnias maias e algumas outras etnias aborígenes, não existe nada que não possua *’altizil*, que pode ser traduzido como “alma”, “coração” ou “princípio da vida”. Sendo assim, os *tojolabales* possuem uma cosmovisão animista, onde tudo está vivo – o que inclui os mortos, que são denominados como *’altizilal*, sendo que o sufixo *al* serve para generalizar e desindividualizar – e todos os seres vivos são abarcados pelo cosmos, que constitui um elo universal:

[...] nosotros los humanos sí somos particulares con funciones específicas, pero no somos únicos: Somos una especie entre otras. Por consiguiente [...] nos conviene respetar a los demás que también viven y que nos acompañan [...]

He aquí la intersubjetividad a nivel extralingüístico, es la comunidad cósmica, respectivamente, la intersubjetividad biocósmica.

[...] La cosmovisión intersubjetiva está íntimamente ligada con una cosmovivencia correspondiente. La percepción del mundo y el relacionarse con el mismo representan los dos lados de una sola medalla. ³⁸⁶

³⁸⁴ LENKESDORF, Carlos. Op. cit. p. 25.

³⁸⁵ Ibid. p. 37-38.

³⁸⁶ Ibid. p. 40-43.

Por fim, Lenkersdorf explicita com um exemplo comparativo concreto quais são as implicações dessa “cosmovisão intersubjetiva”. O autor afirma que nas sociedades capitalistas contemporâneas a terra é uma mercadoria, sujeita à propriedade privada, enquanto para os maias – e também para outras populações aborígenes – a terra é viva, é a “*Madre Nuestra*”, que fornece alimentação e a quem se deve a vida, portanto devendo ser respeitada, isto é, lavrada e protegida, o que torna sua venda algo considerado como um grave erro para com a comunidade cósmica. Mesmo outras concepções, como as socialistas, que consideram a terra não como mercadoria, mas como meio de produção que deve ser socializado, também são incompatíveis com a cosmovisão maia, uma vez que nessas concepções a terra ainda está sujeita às disposições sociais dos homens. Por outro lado, os *ejidos* são terras comunais que não podem ser vendidas ou compradas, o que os tornam perfeitamente compatíveis com o universo étnico-cultural maia.

Acreditamos que a partir destas características da cosmovisão maia é possível vislumbrar que as comunidades indígenas de *Chiapas* seriam avessas a tomada do poder político-administrativo da sociedade, uma vez que, ao mesmo tempo em que rechaçam o modo de vida da elite *ladina*, não visam impor-se a toda sociedade, mas apenas viver segundo sua cultura-étnica e conviver de maneira respeitosa com as outras formas de vida e vivência existentes na comunidade cósmica. Isto poderia explicar, em parte, as incompatibilidades de objetivos sócio-políticos entre os diversos grupos orientados por ideários marxistas que chegaram a *Chiapas* a partir de meados da década de 1970 e a maior parte das comunidades maias *chiapanecas*, o que teria contribuído para frustrar a consolidação de grandes movimentos sociais na região.³⁸⁷

Para finalizar esta parte onde procuramos tratar de aspectos étnico-culturais, apresentaremos alguns costumes e características organizacionais compartilhadas por todas as etnias indígenas (maiias) que habitam os estados de *Oaxaca* e *Chiapas* e que, aparentemente, também estão presentes na vivência cotidiana de comunidades indígenas por todo o México. Em seguida encerraremos com uma análise específica de características étnico-culturais de uma das etnias maias de *Chiapas*.

³⁸⁷ Mais adiante retornaremos a essa e outras questões referentes às incompatibilidades sócio-políticas entre comunidades maias de *Chiapas* e grupos marxistas, além das peculiaridades trilhadas pela célula *chiapaneca* da FLN – também orientada pelo marxismo – que contribuíram para a geração do movimento insurgente iniciado em 1994.

Laura Carlsen ³⁸⁸ adota cinco itens como definidores daquilo que constitui uma comunidade indígena ³⁸⁹ no México: um espaço territorial demarcado e definido pela posse coletiva; uma história comum transmitida oralmente através das gerações; um idioma autóctone; uma organização definidora do político, cultural, social, civil, econômico e religioso; e um sistema comunitário de administração da justiça. Para além desses definidores mínimos, a comunidade indígena, como qualquer construção histórica, está sujeita a constantes modificações impulsionadas tanto por forças externas, quanto por sua dinâmica interna.

O funcionamento de uma comunidade indígena autônoma é organizado e integrado à vida municipal através de um sistema de cargos. Como parte integrante da cultura-étnica de comunidades indígenas mexicanas atuais, o sistema de cargos consiste em um resultado dinâmico de um longo e complexo processo de hibridização entre características externas introduzidas – sobretudo através dos contatos e imposições do universo cristão europeu – desde o período colonial, com continuidades referentes à cosmovisão indígena pré-hispânica, principalmente no que diz respeito à inseparável ligação entre o político e o religioso – que por sua vez também é formado por um processo de hibridização entre o catolicismo e o transcendentalismo animista pré-colombiano. Apesar da existência de uma grande variedade de formas e práticas, é possível identificar características fundamentais do sistema de cargos: existência de um determinado número de cargos ou responsabilidades comunitárias não remuneradas e rotativas, contudo reconhecidas e respeitadas, desta forma convertendo-se em prestígio dentro e fora da comunidade, cujo cargo de mais alto respeito e conseqüente prestígio é o de *principal* ou *pasante*, somente alcançado por alguém que já tenha assumido todos os outros cargos, em um processo que leva de trinta a trinta e cinco anos. ³⁹⁰

Todavia, a autoridade máxima do sistema não são os *principales*, mas a assembléia comunitária, onde as decisões são tomadas por consenso. Os *tojolabales* de *Chiapas*, por exemplo, possuem duas palavras para diferenciar suas autoridades internas e as autoridades “*ladinas*” a nível local, estadual ou federal. Os primeiros são denominados como *ïaitijum*, que significa “trabalhadores da comunidade”, enquanto os segundos são chamados de *mandaranum*, o que pode ser interpretado como “aquele que dá ordens” ou “mandão”.

³⁸⁸ CARLSEN, Laura. Autonomía Indígena y usos e costumbres: la innovación de la tradición. In: **Revista Chiapas**. México: Era, n. 7, p. 45-72, 1999. p. 45.

³⁸⁹ É importante deixar claro que no México comunidade e município não são sinônimos em termos geopolíticos ou culturais, podendo existir diferenças de composição étnica, práticas religiosas e organização política entre comunidades assentadas dentro de um mesmo município.

³⁹⁰ CARLSEN, Laura. Op. cit. p. 51.

A incessante busca por tomadas de decisões consensuais (*acuerdos*) através de assembleias – que para os olhos e ouvidos ocidentais, parecem contraproducentes e intermináveis ³⁹¹ – constitui-se como reafirmação e reforço da coesão e identidade comunitárias:

[...] En estos procesos, la meta principal es la cesión de la comunidad en su conjunto, así se hace todo o posible para integrar la postura minoritaria. Los servidores públicos, que no reciben ninguna remuneración por sus servicios y que consideran el honor de servir compensación adecuada para un año de su labor, trabajan desde una perspectiva radicalmente distinta a la gran mayoría de los funcionarios gubernamentales. Ésta es la raíz del “mandar obedeciendo”. Lejos de ser un ideal impuesto por una visión utópica, es una realidad – difícil de llevar a cabo – para las autoridades indígenas en las comunidades. ³⁹²

Por fim, apresentaremos uma análise mais específica referente às comunidades *chiapanecas*. O foco do artigo de Antonio Paoli ³⁹³ são práticas cotidianas – que em sua maioria são idênticas ou possuem equivalentes semelhantes em todas as etnias maias *chiapanecas* – que moldam a organização social e propiciam solidariedade e integração para o micro-cosmos da comunidade *tzeltal*. Os *tzeltales* de *Chiapas* vivem em pequenas comunidades e o universo alcançado pelo ensaio do autor engloba mais de mil dessas comunidades, nas quais vivem aproximadamente cinquenta mil famílias:

Pretendemos presentar un ideal social en gran medida hecho realidad. Los tzeltales que viven en las pequeñas comunidades participan en estas formas colectivas de convivencia, con las cuales dan unidad a cada paraje y a los diversos parajes entre sí. Para ellos la unidad es una cuestión transcendente y sagrada. Desde allí construyen sus vínculos con sus compañeros, con la nación mexicana y con la humanidad. ³⁹⁴

O cerne norteador dessas práticas abordadas por Paoli são os *acuerdos*. Por exemplo, o parcelamento das terras comunais – elemento chave para a integração da comunidade *tzeltal* – é feito com base em *acuerdos* comunitários. Esses *acuerdos* são selados em assembleias

³⁹¹ Segue um trecho do relato de Jesús Morales Bermúdez acerca de como eram firmados os *acuerdos* nas assembleias durante o Congresso Indígena de 1974: “En medio de un murmullo permanente, mientras un expositor principal discurre, se exponen pareceres y diferencias y progresivamente se llega a lo que se llama el acuerdo. En el acuerdo se busca congregar el asentimiento de todos los participantes o miembros, mas no ocurre de manera coercitiva. Tampoco se dirime a través de la votación. Es una confrontación de pareceres en la que se sopesa las razones de quien tiene diferencias, porque puede ocurrir que, habiendo una generalidad conforme, las razones de la minoría (así sea sólo uno) no hayan sido consideradas y revisan mayor peso para la comunidad. Sólo zanjadas las diferencias, por mucho tiempo que ello lleve, se alcanza el acuerdo [...]” MORALES Bermúdez, Jesús. Op. cit. p. 329.

³⁹² CARLSEN, Laura. Op. cit. p. 55.

³⁹³ PAOLI, Antonio. Comunidad tzeltal y socialización. In: **Revista Chiapas**. México: Era, n. 7, p. 135-161, 1999.

³⁹⁴ Ibid. p. 136.

constituídas por representantes de cada uma das células produtivas familiares, que formam a base da organização comunitária e possuem independência quanto à tomada de quaisquer decisões, até o momento definitivo em que seja necessária uma decisão por *acuerdo*.

Nas comunidades *tzeltales* são atribuídos cargos com o intuito de garantir a realização de cada um dos diversos serviços comunitários. Àqueles que recebem os cargos compete convocar e organizar as assembléias, estabelecer os *acuerdos* e vigiar para que eles se realizem e sejam mantidos. Cada cargo possui uma duração de um ano e não é remunerado, pelo contrário, muitas vezes é oneroso para seu ocupante. Todavia, cada trabalho exitoso é convertido em acúmulo de autoridade moral.

As pessoas a quem são atribuídos os cargos não são denominadas como autoridades,

[...] sino gente con trabajo (ay te ya'tel). Se subraya así que su función no es mandar, sino servir [...]

Ch'ujun significa obedecer, y también creer, de manera que [...] no obedecen de una forma superficial, sino que creen y se abocan a realizar lo que la comunidad decide mediante acuerdo [...] Así la autoridad descansa en la comunidad. La persona individual puede mandar sólo si se apega a los acuerdos de la colectividad.

La palabra de la comunidad frecuentemente se considera santa; por eso se cree en ella y se obedece.³⁹⁵

Nas assembléias todos possuem o direito de expressar pontos de vista particulares e os *acuerdos* somente são tomados por consenso, isto é, após todas as diferenças de opiniões terem sido suprimidas, mesmos que para que isto seja necessário muito tempo.

Todas as instituições existentes que contam o respaldo e a cooperação das comunidades são fruto de *acuerdos* coletivos tomados ao largo da história local de cada comunidade. Suas realizações, além dos *acuerdos*, dependem de esforços coletivos coordenados, o que, conseqüentemente, reforça os laços comunitários. Àqueles considerados exitosos ao desempenhar diversos cargos comunitários podem ser consagrados como um *principal*, que é um cargo vitalício. Os *principales* possuem, concomitantemente, atribuições civis e religiosas, uma vez que não entendem estas duas instâncias como separadas. Sua principal responsabilidade é garantir a harmonia comunitária, ao vigiar o cumprimento de todos os *acuerdos* e buscar resolver os problemas e desentendimentos que surjam na

³⁹⁵ O autor percebe que na estruturação da língua *tzeltal* também não existe sujeito passivo e as ações sempre ocorrem entre agentes ativos, como no caso da composição lingüística *sch'ultic*, que pode ser traduzida como a ação de sujeitos (nós) que são santificados em decorrência da ação realizada por um sujeito que santifica (ao obedecer às palavras ou aos *acuerdos* da comunidade). PAOLI, Antonio. Op. cit. p. 139.

comunidade, através da proposição de estratégias coletivas elaboradas pelo conselho (*consejo*) de *principales*.

Normalmente, os *principales* realizam os mesmos trabalhos cotidianos – tanto na lavoura, como nas obras públicas – efetuados pelos outros pais de família da comunidade. Nas assembléias, os *principales* participam como um membro qualquer da comunidade, com os mesmos direitos de expressão e sendo obrigados a obedecer às mesmas instruções propostas por quem convocou e organiza a assembléia. Além disso, somente lhe é permitido agir cumprindo *acuerdos* comunitários, nunca podendo tomar quaisquer decisões individuais sem o consenso coletivo.

Antonio Paoli afirma que o sagrado é fundamental para a vida comunitária *tzeltal*, uma vez que a comunidade é constituída de da tal forma a servir tanto aos *Ahcananetic* (os seres que cuidam de nós), quanto a seus membros, os *awalaltac*, cuja tradução seria algo como “seus filhos (da comunidade) que são pessoas iguais entre si”:

La comunidad regula, integra, limita, prescribe, acompasa, celebra, acompaña. Cada sujeto se sintoniza con ella y a su vez la influye. Algo de él hay en aquella totalidad [...]

La comunidad no depende de ninguna familia; depende de todas en conjunto. Por lo mismo, como entidad se coloca como un organismo superior a cada una de ellas y referida a los Ahcananetic como a seres superiores a la comunidad misma. A ellos sirve la comunidad, y al servir a los awalaltac se sirve también a los Ahcananetic.³⁹⁶

Desta maneira, a vida individual *tzeltal* é inconcebível fora da comunidade e, até mesmo, fora do serviço coletivo comunitário, uma vez que estar contra a comunidade é estar sozinho, contra si mesmo e a contra os *Ahcananetic*. Esta necessidade de viver coletivamente gerou formas ritualizadas que visam harmonizar as relações sociais e fortalecer os laços de solidariedade comunitária. Paoli analisa as implicações de algumas destas formas ritualizadas de relações sociais.

As primeiras destas formas apontadas são o *compadrazgo* e a *cortesía*, formas ritualizadas que orientam relações como visitas programadas ou meros encontros casuais, de modo que ocorram singelas gentilezas entre ambas as partes, tais como convites a comer, pequenos presentes, etc., assim fortalecendo os laços comunitários.

A segunda refere-se à palavra *Ich'el ta muk*, que pode ser traduzida como respeito ou, mais literalmente, como “tomar a grandeza”. O *Ich'el ta muk* se associa, principalmente,

³⁹⁶ PAOLI, Antonio. Op. cit. p. 143.

às interações ritualizadas nas formas de conversação e respeito mútuo entre os *tzeltales*. Este respeito mútuo pode ser percebido, inclusive, na negação da coação na instrução infantil:

El padre suele decir al niño qué trabajo hace aun antes de llevarlo a trabajar [...] El niño entiende pronto que su comida y la de todos sus seres queridos depende de esa producción. Y al hacerse participe en ella está dándole de comer a los suyos [...]

El precepto educativo de evitar la coacción a los niños y a las niñas es una forma sumamente importante de *yich' ta muk' te alaletic* (tomar la grandeza a los niños) [...] a través de la cual se hace posible propiciar el sentimiento de un bien interior causado por la interacción respetuosa de la familia y la comunidad [...]

La cooperación voluntaria que el niño acepta tiene que llenarse de estímulos, de reconocimientos, de cariño, del aprecio de la comunidad, pero sobre todo de la comprensión personal del sentido de su labor, del orden social en la que se inserta, del respeto a sus decisiones [...] ³⁹⁷

A forma ritualizada analisada a seguir é o *ch'abajel*, que pode ser traduzido como reconciliação – entre duas pessoas, entre duas ou mais famílias, entre a comunidade inteira, entre comunidades distintas, etc. Este é outro processo que reivindica um estreito vínculo com o sagrado e onde as atribuições religiosas dos *principales* se fazem fundamentais, além de transparecer a importância sócio-cultural de um catolicismo hibridizado vivenciado cotidianamente pelas comunidades *tzeltales*:

Los principales [...] Su autoridad moral es clave para reconstruir la armonía. Ellos [...] tienen una amplia capacidad de convocatoria que facilita el acuerdo [...]

Los principales realizan el *ch'abajel*, le hablan a Dios, reúnen a los catequistas [...] Se arreglan los problemas dentro de la Santa Casa (iglesia) [...] ³⁹⁸

As últimas formas ritualizadas de relações sociais analisadas são o *Ts'ikel*, cuja tradução mais apropriada é “tolerar”, e *Sujtesel co'tantic*, cuja tradução literal é “o regresso de nossos corações”, mas não seria totalmente incorreta a tradução como “perdão”. Quanto ao *Ts'ikel*:

[...] ejemplo: un borracho le da de pronto un buen golpe a su compañero, que no ha bebido nada. Quien está en su juicio tiene que aguantarse.

[...] Hay que aguantar y esperar el momento de actuar con sensatez, porque estamos mejor dispuestos para aceptar nuestras propias faltas cuando vemos que el otro ha tolerado nuestras impertinencias. ³⁹⁹

³⁹⁷ PAOLI, Antonio. Op. cit. p. 154.

³⁹⁸ Ibid. p. 155.

³⁹⁹ Ibid. p. 156-157.

O *Sujtesel co'tantic* consiste em uma forma ritualizada de perdão à faltas cometidas por um indivíduo contra outro indivíduo ou contra toda a comunidade. Nas comunidades *tzeltales* considera-se que toda falta cometida altera o *lamalil k'inal* (o meio ambiente de paz) e, portanto, o indivíduo infrator deve ser punido pela comunidade. Entretanto, é possível que a punição seja evitada através da solicitação do perdão:

[...] La persona que fue perdonada [...] puede volver a tener cualquier puesto de trabajo dentro de la comunidad, aunque haya defraudado. Eso ya quedo de lado porque la comunidad ha regresado su corazón, ha renovado sus lazos.

Cuando se dan problemas muy severos, se formula un juicio con testigos y pruebas. Pero al final, si el culpable reconoce su error y pide perdón, la comunidad normalmente lo perdona y ya no se vuelve a mencionar la falta. Por eso es importante que no quede por escrito. Si así fuera, equivaldría a que no se hubiera perdonado al culpable, a que se guardara en un papel su delito [...] Se necesita restablecer nuestra confianza [...]

Quien pide perdón y quien lo otorga asumen que se trata de una acción recíproca ante la comunidad. Le piden perdón también a la comunidad, porque han perturbado *slamalil k'inal* (su ambiente de paz) [...] ⁴⁰⁰

Antonio Paoli conclui o seu artigo afirmando que a educação comunitária *tzeltal* consiste em um processo permanente, que visa inculcar regras sociais e, sobretudo, um sentimento de solidariedade e valorização dos outros membros da comunidade, o que gera um forte sentido de pertencimento e identidade, que ultrapassam a pequena comunidade sendo projetados para o mundo transcendente dos *Ahcananetic* e para os territórios *tzeltales*, que são formados por uma comunidade de comunidades.

5.3 O Congresso Indígena de 1974 e o EZLN

As construções, análises e apontamentos realizados até aqui nos permitem refletir acerca de uma última questão: o quanto do processo de politização e re-valorização étnica – iniciados a partir das transformações da diocese de *San Cristóbal* – e, conseqüentemente, da identidade étnica e cosmovisão das comunidades indígenas maias de *Chiapas* estão presentes no EZLN.

A validade da proposição dessa questão é reforçada a partir da comparação entre os mapas 12, 13 e 14 (página 16), onde percebemos que, para além dos municípios

⁴⁰⁰ PAOLI, Antonio. Op. cit. p. 159.

majoritariamente *ladinos*, a área atendida pela diocese de *San Cristóbal* abarca a totalidade dos municípios onde se concentram as comunidades *tzeltales*, *tojolabales* e *choles*, a maioria absoluta dos municípios onde habitam as comunidades *tzotziles* e não alcança municípios onde vivem populações de outras etnias, a não ser o município de *Amatán* (conferir mapas 07 e 02), onde predominam comunidades *zoques*; enquanto que algo muito semelhante ocorre quanto aos municípios com presença neozapatista, que também abrangem o município de *Amatán*, todos os municípios *tzeltales*, *tojolabales* e *choles* e a maioria dos municípios *tzotziles*, excetuando-se apenas *Soyaló*, *Chiapilla* e *Totolapa* (conferir mapas 03 e 02), que também não se encontram na circunscrição da diocese, diferenciando-se apenas pela presença em quatro municípios da região *Sierra* e um município da região de *Soconusco* (conferir mapas 02, 09 e 10) com populações *Mame*, *Mocho* e *Kakchiquel*.

Todavia, Arturo Warman afirma que, em 1994, o EZLN não apareceu como um movimento ou insurgência indígena, mas como um foco de guerra prolongada, com bases indígenas, mas cujo objetivo central era propiciar a mudança (revolucionária) do regime político-administrativo mexicano por um regime de orientação socialista:

Aunque que era evidente que las bases insurgentes del zapatismo se consideraban indias, no se postulaban reivindicaciones específicas de esa condición. Fue la opinión pública, orientada por los medios de comunicación, la que identificó al zapatismo como una insurrección indígena y se movilizó para evitar su represión. El EZLN, en un proceso gradual pero acelerado, asumió esa identificación que protegía, brindaba apoyo y simpatía. Desde 1996 se convirtió en polo e interlocutor definitivo en el debate nacional sobre la cuestión indígena [...] ⁴⁰¹

Ademais, Warman entende essa assunção neozapatista como um retrocesso se comparada à supostas conquistas alcançadas no campo político democrático pelos movimentos camponeses/ indígenas mexicanos que, segundo o autor, foram eclipsados pelo EZLN. ⁴⁰²

Em outro extremo, encontramos a versão propagada pelo próprio EZLN, que afiança o movimento como indígena desde o princípio, inclusive afirmando que em 1992 os próprios indígenas galgaram o cume da hierarquia diretiva, com a criação do *Comité Clandestino*

⁴⁰¹ WARMAN, Arturo. **Los indios mexicanos en el umbral del milenio**. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 8.

⁴⁰² Muito dessas opiniões de Arturo Warman podem ser explicitadas se levarmos em conta as afirmações de Federico Navarrete, que enquadra Warman em um setor intelectual que interpreta a “questão da mestiçagem” no México como algo estritamente positivo, não levando em consideração e, até mesmo, fazendo uma apologia indireta ao que Navarrete denominou como ideologia da mestiçagem. NAVARRETE, Federico. Op. cit. p. 99.

*Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG).*⁴⁰³

Situadas entre esses dois pólos, encontram-se inúmeras e divergentes interpretações sobre a questão como, por exemplo, a afirmação de que a insurgência inicial em 1994 consistia em uma tática “foquista” de inspiração guevarista; ou em um plano de realizar uma ação armada suficientemente impressionante para alcançar êxitos de propaganda e aglutinar setores para forçar a queda do regime em vigor, mas, com a inesperada pressão da opinião pública para o fim da repressão ao EZLN, essa estratégia teria tomado outro rumo (iniciado logo após o cessar fogo unilateral decretado pelo Governo Federal após doze dias de combates), sendo substituída por uma tática de guerra como um espetáculo midiático, objetivando ganhar cada vez mais o apoio da sociedade civil e, assim, angariar conquistas; etc.⁴⁰⁴

Contudo, pouco importa para nossos fins qual é a melhor interpretação ou a que mais faz sentido. O que nos interessa é o consenso interpretativo de que, ao menos a partir das primeiras negociações com o governo federal – iniciadas em 21 de fevereiro de 1994 – o EZLN, quer tenha sido por conveniência ou não, voltou-se para questões indígenas e, entre os anos de 1996 e 2005,⁴⁰⁵ apesar de diversas transformações, a essência das bandeiras e demandas neozapatistas eram norteadas pelos chamados *Acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígena*. Será partindo deste consenso que buscaremos construir uma resposta para a questão que levantamos anteriormente.

Primeiramente será oportuno apresentar uma síntese das reflexões de Francis Mestries, que interpreta o EZLN como o último estágio de uma história de persistência das comunidades maias de *Chiapas*, produto da hibridização entre a matriz cultural e memória histórica dessas comunidades e as sucessivas influências externas, sobretudo da religião católica e de diversas ideologias políticas. Concordamos com o autor – e mais adiante tentaremos demonstrar o porquê – quando este afirma que:

⁴⁰³ Conferir, entre outros, GENNARI, Emilio. Op. cit. p. 51 e EZLN. **Documentos y comunicados** – 1. México: Era, 1994.

⁴⁰⁴ Sobre esse assunto conferir, entre outros: FRANCHI, Tássio. **Igualdades e diferenças no discurso do Ejército Zapatista de Libertación Nacional**: construção e estratégias. Dissertação (Mestrado) – UNESP, Franca, SP. 2004 e FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Op.cit.

⁴⁰⁵ O movimento neozapatista sofreu uma guinada estratégica radical a partir de junho de 2005, marcada pela **Sexta Declaración de la Selva Lacandona**, o que não significa que as questões referentes às demandas indígenas tenham sido abandonadas, mas suas complexas implicações não serão tratadas nesta Dissertação por fugirem totalmente a nossos objetivos. Conferir: EZLN. **Declaraciones de la Selva Lacandona**. Disponível em: <<http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm>>. Acessado em: 22/04/2010.

[...] se puede observar centralmente en el Congreso de San Cristóbal el esbozo de una conciencia étnica [...] que madurará poco a poco para impregnar muchos de los movimientos campesinos indígenas en los ochenta, y para estallar con fuerza en demandas de autonomía en los noventa, con el movimiento zapatista [...] ⁴⁰⁶

Francis Mestries adere à versão propagada pelo próprio EZLN de que o grupo de origem urbana sofreu um processo de “aculturação” ao universo sócio-cultural e político das comunidades maias de *Chiapas*, o que teria resultado em duas grandes transformações: por um lado,

[...] Los guerrilleros sufrieron un proceso de reeducación en las comunidades, las demandas y la concepción política de los indígenas permearon su ideología: la democracia directa por asambleas, los acuerdos, la vigilancia sobre las autoridades, la renovación de mandatos, el “mandar obedeciendo” pues, que puso coto al centralismo democrático [...] ⁴⁰⁷

Por outro lado, teria também alterado profundamente seus objetivos estratégicos, fazendo com que a busca pela revolução, para além da finalidade de repartição da riqueza ou da expropriação dos meios de produção, se tornasse uma questão essencialmente moral e ética. Entretanto, o autor interpreta essa última transformação como uma herança da Teologia da Libertação assimilada pelos indígenas. ⁴⁰⁸ Entendemos que tanto este legado, quanto o forte sentimento católico, ainda que hibridizado, presentes em comunidades maias de *Chiapas*, de certa forma são ocultados nos comunicados do EZLN. ⁴⁰⁹

Nos quase vinte anos que separam o Congresso Indígena de 1974 e o início da insurreição neozapatista ocorreram – inevitavelmente – muitas transformações econômicas, políticas e sociais, tanto no México, como no estado de *Chiapas*. Mestries realiza uma comparação entre o Congresso de 1974 e o EZLN onde procura traçar uma linha de continuidade entre as demandas apresentadas por ambos, debitando as “inovações” neozapatistas ao amadurecimento organizativo dos movimentos indígenas e a um processo de desenvolvimento provocado por essas transformações do contexto.

A análise realizada por Mestries baseia-se, sobretudo, em dois pilares: o primeiro são as “leis revolucionárias” do EZLN, que consistem em documentos que se tornaram públicos – simultaneamente à primeira *Declaración de la Selva Lacandona* – com o levante neozapatista em primeiro de janeiro de 1994, através do número de estréia do órgão de comunicação criado

⁴⁰⁶ MESTRIES, Francis. Op. cit. p. 132.

⁴⁰⁷ Ibid. p. 138.

⁴⁰⁸ O que vai ao encontro da interpretação de Michel Löwy acerca dos preceitos fundamentais da Teologia da Libertação, como apresentamos no Capítulo I desta Dissertação, conferir página 65.

⁴⁰⁹ Quanto aos comunicados do EZLN sugere-se conferir, entre outros: EZLN. Op. cit. 1994 e EZLN. **Documentos y comunicados** – 3. México: Era, 1998.

pelo EZLN, o jornal *El Despertador Mexicano*. Estas leis “ditam as normas” que deveriam reger a vida das comunidades neozapatistas acerca de dez temas: tributos de guerra, direitos e deveres dos povos em luta, direitos e deveres das forças armadas revolucionárias, lei agrária, lei das mulheres, reforma urbana, trabalho, indústria e comércio e, por fim, justiça.

O segundo pilar são as chamadas *Negociaciones* (ou *Diálogos*) *de paz en la Catedral*, realizadas em *San Cristóbal de las Casas* de 21 de fevereiro a 2 de março de 1994, entre dirigentes do EZLN (o subcomandante Marcos e dezoito comandantes e membros do CCRI-CG), o designado comissário para a paz Manuel Camacho Solís e, como mediador, o bispo Samuel Ruiz García. Nestas negociações foi apresentado um documento com 34 compromissos por parte do governo federal mexicano, que o EZLN aceitou levar para consulta com suas bases de apoio. Em 12 de junho o EZLN optou por rechaçar as propostas do governo federal, segundo o próprio movimento, com 98% dos votos entre suas bases comunitárias.

A primeira constatação do autor é a de que os temas dos problemas e demandas apresentados pelos congressistas de 1974 e pelo EZLN são os mesmos, ainda que considere que o EZLN apresenta uma postura mais radical acerca das questões referentes à terra, mais “ortodoxa” ou menos valorizadora da cultura-étnica maia no que se refere à educação e saúde, além de muitas inovações que atribui à “modernidade”, isto é, ao novo contexto sócio-cultural e político, como, por exemplo, as reivindicações das mulheres e a demanda de revisão do Tratado de Livre Comércio da América do Norte:

[...] De esta fecha (1974) hasta el 1º de enero, es decir, a lo largo de 20 años, los mayas no dejaron de reclamar de exactamente lo mismo, es decir: “Trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Estas palabras, presentes en la declaración de clausura del Congreso Indígena, figuran inamovibles y obviamente innegociables en el manifiesto firmado por el EZLN el 1º de enero de 1994.”⁴¹⁰

Por fim, Mestries apresenta três demandas que considera como o “núcleo duro” da plataforma neozapatista: a demanda por democracia, que paulatinamente deixou de focar apenas o poder Executivo federal, passando a lutar pela criação de diversos mecanismos de contra-poder controlados pela sociedade civil organizada; a demanda por um novo pacto federal (que será mais detalhada quando abordarmos os *Acuerdos de San Andrés*); e a demanda pela autonomia indígena que, segundo o autor, passou a ocupar o primeiro plano das reivindicações neozapatistas a partir das *Negociaciones de la Catedral* e abrange, entre

⁴¹⁰ MARION apud MESTRIES, Francis. Op. cit. p. 139.

outros, o direito a informação, a oficialização das línguas indígenas, a criminalização de quaisquer formas de discriminação racial, autonomia política e o reconhecimento legal de seu direito consuetudinário à administração da justiça.

5.4 Direitos de Autonomia e Cidadania: os Acordos de San Andrés

A partir deste ponto apresentaremos uma análise de alguns aspectos dos *Acuerdos de San Andrés*, porém, antes se faz necessária uma sucinta contextualização:

- Em 24 de dezembro de 1994, o EZLN e o governo federal aceitaram a *Comisión Nacional de Intermediación* (CONAI) – presidida pelo bispo Samuel Ruiz García – como mediadora entre as partes;
- Em onze de março de 1995, após mais de um mês de um ostensivo ataque militar e tentativas de aprisionamento dos líderes de EZLN, foi aprovada pelo Congresso uma lei para o “*Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas*”, que definia um marco para retomar o processo de paz e, pelo tempo que durasse o diálogo, suspender as ordens de aprisionamento e os operativos militares contra os neozapatistas;
- Em nove de abril do mesmo ano, foi realizado o primeiro encontro entre representantes do EZLN, a CONAI e a delegação governamental no *ejido* de *San Miguel*, município de *Ocosingo*. As negociações decorrentes deste encontro inicial prolongaram-se durante meses em um povoado da região de *Los Altos*, chamado *San Andrés*, município de *Larráinzar* (conferir mapas 04 e 02) – mas que foi rebatizado pelos neozapatistas como *Sacamch'en de los Pobres*;
- Os diálogos e acordos deveriam realizar-se em seis mesas de trabalho, no entanto, alegando dificuldades para o diálogo acerca do tema tratado na segunda mesa de trabalho (Democracia e justiça) e, sobretudo, o não cumprimento por parte do governo federal dos acordos da primeira mesa (Direitos e cultura indígena) – firmados em dezesseis de fevereiro de 1996 – o

EZLN, através de um comunicado lançado em 29 de agosto de 1996,⁴¹¹ declarou a suspensão dos diálogos, passando a apresentar o cumprimento dos acordos da primeira mesa – denominados *Acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígena* – como sua principal bandeira de reivindicações.

Os *Acuerdos de San Andrés* são divididos em três documentos, antecidos por algumas propostas, por parte do EZLN, de agregações, substituições ou eliminações, cujo conteúdo será analisado mais adiante. O ponto norteador dos três documentos refere-se à necessidade de criação de uma nova relação do Estado com os povos indígenas, uma vez que ambas as partes concordam – no primeiro documento – que historicamente as populações indígenas mexicanas têm sido alvo de diversas formas de subordinação, desigualdade e discriminação, determinando assim uma situação estrutural de pobreza, exploração e exclusão política, além da persistência de uma ordem jurídica cujo ideal consiste na homogeneização e assimilação cultural.

Para resolver essa situação, os representantes do Estado acordaram em estabelecer um novo federalismo, onde sejam estabelecidas bases gerias que assegurem a unidade e os objetivos nacionais e, simultaneamente, permitindo às entidades federativas a possibilidade de legislar e atuar em atenção às particularidades indígenas apresentadas na região, desta forma constituindo

[...] parte esencial del proyecto de nación que el pueblo de México desea [...] Esta nueva relación debe [...] reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos portadores de derecho, en atención a su origen histórica, a sus demandas, a la naturaleza pluricultural de la nación mexicana [...]⁴¹²

A concretização dessa meta se daria através de diversos compromissos assumidos pelo governo federal e estadual de *Chiapas* para com os povos indígenas, sendo que o compromisso central refere-se ao

[...] reconocimiento, como garantía constitucional, del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas [...] El Estado respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán y practicarán su autonomía diferenciada, sin menoscabo de la soberanía nacional y dentro de un nuevo marco normativo para los pueblos indígenas. Esto implica respetar

⁴¹¹ CEDOZ. **Comunicado del EZLN sobre la suspensión del Diálogo (1996)**. Disponível em <<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=351&cat=60>>. Acesado em: 03/05/2010.

⁴¹² A partir deste ponto todas as citações não referenciadas terão sido extraídas de: CEDOZ. **Acuerdos de San Andrés – Derechos y Cultura Indígena**. Disponível em <<http://www.cedoz.org/site/content.php?cat=6>>. Acessado em: 03/05/2010.

sus identidades, culturas y formas de organización social. Respetará, asimismo, las capacidades de los pueblos y comunidades indígenas para determinar sus propios desarrollos. Y en tanto se respeten el interés nacional y público, los distintos niveles de gobierno e instituciones del Estado Mexicano no intervendrán unilateralmente en los asuntos y decisiones de los pueblos y comunidades indígenas, en sus organizaciones y formas de representación, y en sus estrategias vigentes de aprovechamiento de los recursos naturales.

A maior parte dos outros compromissos pode ser considerada como uma derivação deste primeiro e, ademais, existem algumas questões recorrentes – sob variadas formas – que, entretanto, possuem em comum algum tipo de demanda por direitos de livre determinação das comunidades indígenas (diferença), congregados simultaneamente com a demanda de acesso por parte dos indígenas aos direitos reservados aos cidadãos mexicanos (igualdade). Dentre estes compromissos destacaremos aqueles que satisfariam plenamente demandas colocadas pelos congressistas indígenas de 1974:

- Reconhecimento legal dos sistemas jurídicos indígenas e estabelecimento de uma ordem jurídica pluricultural:

[...] garantizar el acceso pleno de los pueblos a la jurisdicción del Estado Mexicano, con reconocimiento y respeto a especificidades culturales y a sus sistemas normativos internos, garantizando el pleno respeto a los derechos humanos. [El Estado] Promoverá que el derecho positivo mexicano reconozca las autoridades, normas y procedimientos de resolución de conflictos internos a los pueblos y comunidades indígenas, para aplicar justicia sobre la base de sus sistemas normativos internos, y que mediante procedimientos simples, sus juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado [...]

Se impulsará la inserción de las normas y prácticas jurídicas de las comunidades indígenas como fuente de derecho aplicable a los procedimientos y a las resoluciones de las controversias que estén a cargo de sus autoridades así como, a título de garantía constitucional, se tomen en consideración en los juicios federales y locales en que los indígenas sean parte [...];

[...] El trato entre los pueblos y culturas que forman la sociedad mexicana ha de basarse en el respeto a sus diferencias, bajo el supuesto de su igualdad fundamental [...]

- Educação adequada ao universo cultural e material indígena:

[...] asegurar a los indígenas una educación que respete y aproveche sus saberes, tradiciones y formas de organización. Con procesos de educación integral en las comunidades que les amplíen su acceso a la cultura, la ciencia

y la tecnología; capacitación y asistencia técnica que mejore los procesos productivos [...];

“El Estado debe [...] fomentar la participación de las comunidades y pueblos indígenas para seleccionar, ratificar y remover a sus docentes [...]”;

- Valorização das línguas aborígenes:

El Gobierno Federal promoverá [...] que las lenguas indígenas de cada estado tengan el mismo valor social que el español y promoverá el desarrollo de prácticas que impidan su discriminación en los trámites administrativos y legales.

El Gobierno Federal se obliga a la promoción, desarrollo, preservación y práctica en la educación de las lenguas indígenas; y, se propiciará la enseñanza de la escrito-lectura en su propio idioma [...]

- Garantia de autonomia municipal e local:

[...] reconocimiento en la legislación nacional de las comunidades como entidades de derecho público, el derecho de asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas [...];

“Los pueblos indígenas podrán [...] decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente [...]”

- Acesso à participação política:

“[...] Ha de asegurarse la participación y representación política local y nacional de los pueblos indígenas en el ámbito legislativo y los niveles de gobierno, respetando sus diversas características socioculturales [...]”;

“[...] designar libremente a sus representantes, tanto comunitarios como en los órganos de gobierno municipal, y a sus autoridades como pueblos indígenas, de conformidad con las instituciones y tradiciones propias de cada pueblo [...]”

- Reconhecimento legal dos sistemas tradicionais de organização social, designação de autoridades e tomadas de decisões:

“[...] reconocer la figura del sistema de cargos y otras formas de organización, métodos de designación de representantes y toma de decisiones en asamblea y de consulta popular [...]”

- Acesso à meios de comunicação próprios:

“A fin de propiciar un diálogo intercultural desde el nivel comunitario hacia el nacional [...] es indispensable dotar estos pueblos de sus propios medios de comunicación.”

- Garantia da posse coletiva da terra:

[...] Legislar para que se ‘garantice la protección a la integralidad de las tierras de los grupos indígenas’ [...] así como el establecimiento de procedimientos y mecanismos para regularización de las formas de propiedad indígena y de fomento a la cohesión cultural.

- Criminalização de toda e qualquer forma de discriminação étnico-racial:

“En la Carta Magna, asegurar la obligación de no discriminar por el origen racial o étnico, lengua, sexo, creencia o condición social, posibilitando con ello la tipificación de la discriminación como delito.”

- Garantia de utilização dos recursos naturais:

“[...] reconocimiento [...] del derecho de los pueblos indígenas al uso sostenible y a todos los beneficios derivados del uso y aprovechamiento de los recursos naturales de los territorios que ocupan o utilizan de alguna manera [...]”

O terceiro documento trata dos acordos referentes ao estado de *Chiapas* e, quase integralmente, constitui-se na aplicação regional dos mesmos compromissos que aparecem, referindo-se ao âmbito nacional, nos dois documentos anteriores. Destacaremos aqui passagens de alguns compromissos que são tratados de maneira mais detalhada e específica neste terceiro documento:

- Reconhecimento efetivo e legal da autonomia municipal indígena:

La base de la organización territorial y de la organización política y administrativa es el municipio libre.

Para la administración de los municipios, habrá ayuntamientos de elección popular directa y ayuntamientos indígenas electos de acuerdo a sus y costumbres [...]

En los municipios con población mayoritariamente indígena se reconocerá el derecho de los pueblos y comunidades indígenas para elegir a sus autoridades tradicionales y municipales, de acuerdo a sus usos y costumbres, y otorgar validez jurídica a sus instituciones y prácticas.

En particular se reconocerán las figuras del sistema de cargos, asamblea, consulta popular y cabildo abierto.

[...] prever mecanismos que permitan la participación de las comunidades y los pueblos indígenas en los procesos electorales, sin la necesaria participación de los partidos políticos [...]

[...] Los municipios con población mayoritariamente indígena podrán desconocer a sus autoridades municipales cuando éstas incurran en irresponsabilidades y prácticas contrarias a derecho o a sus usos y costumbres [...]

- Garantia de acesso ao conhecimento jurídico-legal:

“Traducción a las lenguas indígenas de las leyes, códigos y reglamentos, así como de los convenios y tratados internacionales vigentes, y difusión de tales textos mediante procedimientos apropiados”;

“Implementación de programas dirigidos a la población indígena para propiciar el conocimiento tanto de las leyes vigentes como el sistema judicial, su funcionamiento y el de las instituciones de lo integran.”

- Garantia de acesso aos direitos trabalhistas:

“[...] deben tipificarse y sancionarse las practicas laborales discriminatorias y violatorias de los derechos constitucionales [...]”

- Valorização da medicina tradicional indígena:

Los saberes tradicionales de los pueblos indígenas constituyen un acervo importante de su cultura, y son esenciales para el desarrollo de la humanidad en muchísimos ámbitos, como el de la medicina. El gobierno de Chiapas y el Gobierno Federal se comprometen a reconocer, valorar y promover estos saberes con el respeto que merecen.

[...] Con ese propósito se crearán espacios para la práctica de la medicina tradicional indígena, otorgándose recursos útiles para su desarrollo sin menoscabo de la obligación del Estado de ofrecer los servicios institucionales de salud.

Por fim, destacaremos duas das ressalvas que o EZLN coloca aos acordos constantes nos documentos:

- Necessidade de acréscimo:

“[...] reformar el Artículo 27 de la Constitucional, que debe retomar el espíritu de Emiliano Zapata, resumido en dos demandas básicas: la tierra es de quién la trabaja, y Tierra y Libertad [...]”

- Necessidade de ampliação como acordos nacionais e não apenas para a região de *Chiapas* (enfocada no terceiro documento):

“[...] nombramiento de intérpretes en todos los juicios y procesos que sigan los indígenas, asegurando que [...] cuenten con la aceptación expresa del procesado y conozcan tanto el idioma como la cultura y el sistema jurídico indígenas [...]”

De acordo com um comunicado assinado pelo CCRI-CG e lançado no dia 14 de fevereiro de 1996, isto é, dois dias antes dos *Acuerdos de San Andrés* serem firmados, as ressalvas colocadas aos documentos são referentes às decisões tomadas pelas comunidades indígenas consultadas pelos representantes do EZLN. Neste mesmo comunicado é afirmado que 96 por cento das comunidades neozapatistas consultadas aceitaram que os representantes do EZLN – desde que colocadas as ressalvas necessárias – fimassem os *Acuerdos de San Andrés* como primeiros acordos mínimos: “[...] La consulta a las bases de apoyo zapatistas no sólo son un ejercicio democrático dentro del EZLN: son el fundamento de la legitimidad de nuestra organización y la garantía de seguir los intereses del pueblo [...]”⁴¹³

Essas diversas “idas e vindas” dos representantes de EZLN para realizar as supostas consultas explicam, ao mesmo parcialmente, o longo tempo de negociações para serem firmados os acordos. Isto torna difícil supor que as consultas não passavam de uma encenação das cúpulas do EZLN e não ocorriam efetivamente. Sendo assim, defendemos que as próprias consultas às comunidades – que ocorrerem também nas *Negociaciones de la Catedral* – podem ser entendidas como uma característica da cultura indígena e, mais especificamente, da cultura-étnica maia a se fazer presente naquilo que orienta as ações do EZLN, ou seja, as lideranças (autoridades) realizando consultas às comunidades sobre os assuntos importantes e agindo de acordo com suas decisões coletivas. Laura Carlsen, além de apontar – como vimos

⁴¹³ EZLN. Op .cit. 1998. p. 141-144.

anteriormente ⁴¹⁴ – que o “jargão” neozapatista “mandar obedecendo” possui origens na tradição dos *acuerdos* coletivos e do sistema de cargos indígena, afirma que:

[...] el gobierno mexicano mostró una enorme ignorancia de los mecanismos de gobierno indígena o distorsionó a su propósito su conocimiento cuando acusó el EZLN de utilizar las consultas como manera de obstaculizar el proceso de paz. Las asambleas generales, aunque parezcan largas y poco eficientes, constituyen la manera de construir consenso en el interior de una comunidad y entre comunidades indígenas. ⁴¹⁵

Estendendo a questão de volta às comparações entre o Congresso Indígena de 1974 e o EZLN, podemos perceber que “[...] la lucha zapatista se inscribe en este renacer de los movimientos étnicos y comunitarios que, sin embargo, no cuestionan, en México y en América latina, su pertenencia a un Estado-nación [...]”, ⁴¹⁶ mesma característica já apresentada pelos congressistas de 1974, cujas demandas, como apresentamos no capítulo III, ⁴¹⁷ exigiam que o Estado lhes garantisse direitos sociais especializados relativos a suas características étnico-culturais particulares, tanto quanto os direitos universais, uma vez que, influenciados pelas novas orientações advindas da diocese de *San Cristóbal*, passaram a (re)valorizar sua cultura étnica, mas, ao mesmo tempo, se perceber como credores do Estado, uma vez que também passaram a se entender como cidadãos mexicanos.

Alguns dos próprios discursos neozapatistas, sobretudo quando emitidos por lideranças indígenas, nos fazem perceber a possibilidade de buscar linhas de continuidade com o Congresso de 1974, como, por exemplo, a semelhança entre um comunicado do Comandante David, membro do CCRI-CG, e a justificativa dos congressistas *tzeltales* para a possível adoção futura de outra forma de luta para alcançar suas demandas, uma vez que estivessem completamente esgotadas as tentativas pelas vias legais e pacíficas: ⁴¹⁸

Nosotros siempre hemos sido gente de paz [...] pero también nos acaba a paciencia; pero esa paciencia pues no fue pequeña, pues porque desde hace mucho tiempo hemos venido soportando tantas injusticias, por eso creemos entonces, pues llegó el momento de decir hasta aquí y hemos dicho basta y hemos dicho con toda decisión. ⁴¹⁹

Essas e outras questões nos levam a pensar que, tendo sido por conveniência ou não, as demandas indígenas do EZLN surgiram de algum lugar, de algum ideário. Qual?

⁴¹⁴ Conferir página 159.

⁴¹⁵ CARLSEN, Laura. Op. cit. p. 53.

⁴¹⁶ MESTRIES, Francis. p. 121.

⁴¹⁷ Conferir páginas 124 a 129.

⁴¹⁸ Conferir páginas 128-129.

⁴¹⁹ DAVID apud GONZÁLEZ Esponda, Juan e PÓLITO Barrios, Elizabeth. Op. cit. p. 76.

Acreditamos que elas podem ser uma sofisticação das demandas de 1974 e ligadas a um ideário sócio-político que começou a formar-se a partir deste período.

É possível sintetizar a essência das demandas neozapatistas concretizadas nos *Acuerdos de San Andrés* como a busca pelo acesso a direitos justos reservados aos cidadãos mexicanos, como saúde, educação, etc. e com ênfase na questão da terra; somada a autonomia indígena em vários aspectos: político, jurídico, social, econômico e cultural.

Considerando o processo de conscientização política e (re)valorização étnica, desencadeado pela diocese de *San Cristóbal* a partir de finais da década de 1960, e o fato de ter sido no Congresso Indígena onde pela primeira essa nova postura, compartilhada por diversas comunidades e etnias maias *chiapanecas*, foi organizada para ser apresentada de forma que representasse os reais anseios dessas comunidades, acreditamos que é possível interpretar que a plataforma política essencial referente às questões indígenas presentes nos *Acuerdos de San Andrés* já se encontrava em um estágio embrionário no Congresso de 1974 e, através de processos e influências diversas, foi desenvolvida até assumir as características defendidas pelo neozapatismo.

Ao somarmos essa possível linha de continuidade entre o Congresso Indígena e parte do projeto político defendido pelo EZLN, à suposta credibilidade dos processos de consulta às bases comunitárias indígenas e às características da cultura étnica e cosmovisão maia *chiapaneca* identificáveis – como apresentado ao longo desta Dissertação – nos discursos, reivindicações, proposições e metas que conformam o neozapatismo (ao menos de 1996 a 2005), acreditamos que é possível pensar que no seio do EZLN encontram-se comunidades que compartilham de uma mesma cultura política.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS – INDÍCIOS DE UMA CULTURA POLÍTICA

“Eu quase que nada não sei. Mas
desconfio de muita coisa”

Guimarães Rosa

Reservamos este espaço para, partindo da retomada de uma definição do conceito de culturas políticas, realizarmos um balanço final focalizando os indícios que defendemos como balizadores da possibilidade de existência de uma cultura política compartilhada por comunidades indígenas que conformam a maior parte das bases neozapatistas em *Chiapas*.

Segundo Jean-François Sirinelli, cultura política:

[...] é um conjunto de representações que une um grupo humano no plano político, isto é, uma visão de mundo partilhada, uma leitura comum do passado, uma projeção no futuro vivida em conjunto. É o que conduz, no combate político cotidiano, à aspiração desta ou daquela forma de regime político e de organização sócio-econômica, ao mesmo tempo as normas, crenças e valores partilhados.⁴²⁰

Serge Berstein destaca dois fatores fundamentais para a compreensão do conceito de cultura política: a importância do papel das representações, resultantes de trajetórias individuais e coletivas, na definição de uma cultura política, o que a torna diferente de uma ideologia (vinculada a interesses de classes sociais) ou de um simples conjunto de tradições; e o caráter plural das culturas políticas num dado momento e em um dado país: “[...] é evidente que no interior de uma nação existe uma pluralidade de culturas políticas, mas com zonas de abrangência que correspondem à área dos valores partilhados.”⁴²¹

Ademais, Rodrigo Motta indica que o papel das representações não significa que as culturas políticas não incluam interesses ideológicos, mas apenas que elas transcendem esse aspecto, uma vez que:

[...] cultura política implica a suposição que pessoas aderem a certas representações da realidade capazes de oferecer compreensão do mundo, ao mesmo tempo oferecendo identidades à que se filiar.

⁴²⁰ SIRINELLI, Jean-François. Op. cit. p. 414.

⁴²¹ BERSTEIN, Serge. Op. cit. p. 354.

[...] culturas políticas revelam outras dimensões explicativas para fenômenos políticos, como [...] a fidelidade a tradições (família, religião) e a adesão a valores (moral, honra, patriotismo).⁴²²

Berstein afirma também que uma cultura política nasce quando um determinado grupo social fornece respostas frente “[...] aos grandes problemas e às grandes crises de sua história, respostas com fundamento bastante para que se inscrevam na duração e atravessem gerações”.⁴²³ Entretanto, por surgirem ousadas e/ ou inovadoras, as novas soluções propostas podem levar um prazo muito longo para estruturarem-se e formarem uma política normativa. O autor acredita que esse prazo é de no mínimo duas gerações.

Por outro lado, a cultura política não é algo petrificado, ela é um corpo vivo que sempre está transformando-se, alimentando-se e enriquecendo com múltiplas contribuições das outras culturas políticas e das novas conjunturas, que contribuem trazendo novas idéias e novos temas, “[...] não podendo nenhuma cultura política sobreviver a prazo a uma contradição demasiado forte com as realidades”.⁴²⁴

A partir dessa definição de cultura política como um fenômeno gerador de comunhão entre as pessoas de um grupo social que a partilha e que faz com que esse grupo possua uma leitura em comum do passado e uma perspectiva idêntica de futuro, Bernstein afirma que a cultura política constitui um patrimônio indiviso, que fornece para exprimi-lo um vocabulário, símbolos, gestos, etc. Isto torna possível verificar a existência de indícios de uma cultura política comum entre as quatro etnias participantes do Congresso Indígena de *San Cristóbal de las Casas*.

Caso essa cultura política realmente exista, em resposta a que problemas ou crises ela teria surgido? Defendemos que a cultura política maia *chiapaneca* é fruto de um amálgama entre características sócio-políticas apropriadas da Teologia da Libertação e aspectos fundamentais da cultura-étnica dos maias de *Chiapas*.

A Teologia da Libertação foi uma consequência das respostas fornecidas por diversos setores cristãos latino-americanos a partir de sua realidade pobre, extremamente desigual e injusta, impulsionados pelas respostas européias – na maior parte dos casos bem menos radicais – à crise pela qual a Igreja católica passava, sobretudo em função das características e orientações anti-modernas adotadas até então que, ademais, contrastavam com o contexto sócio-político latino-americano sob a guerra fria, onde, por um lado, havia a

⁴²² MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Op. cit. 2009 b. p. 28-29.

⁴²³ BERSTEIN, Serge. Op. cit. p. 355.

⁴²⁴ Ibid. p. 357.

Cuba revolucionária – sob a proteção da superpotência soviética – e um forte clima “esquerdista” presente em todo o continente – mas às vezes exagerado com intuito de causar a impressão da constante e sorrateira “ameaça comunista” – e, por outro lado, uma reação conservadora e autoritária – afiançada pelos EUA – que ganhava cada vez mais força.

O México também vivenciava um momento de comoções e “crises” políticas e sociais – como podem exemplificar o citado massacre da Praça das Três Culturas ⁴²⁵ e o esgotamento do sistema político que perdurava desde a Revolução Mexicana – ao qual se somava o início dos questionamentos que geraram a crise do “indigenismo integracionista”. ⁴²⁶ Questionamentos estes que em *Chiapas* eram alimentados pela incipiente Teologia Indígena ou “Teologia Encarnada”, com a qual Dom Samuel Ruiz havia se deparado e abraçado efusivamente, iniciando um trabalho missionário renovado.

A soma destes fatores recaiu sobre comunidades maias *chiapanecas*, ao mesmo tempo em que elas passavam por um processo de (re)valorização de seus costumes, valores, tradições, etc., isto é, de suas identidades étnico-culturais. Em 1973 estas comunidades foram conclamadas pela diocese de *San Cristóbal* a formular – de acordo suas formas de organização e tomada de decisões – seus anseios para apresentá-los em um Congresso. Ao longo de aproximadamente um ano de preparações, sob as influências de uma politização inerente à Teologia da Libertação – em alguns aspectos já arraigada em seus imaginários – e de jovens padres e assessores com formação leninista e maoísta, foi aos seus repertórios étnico-culturais e sócio-políticos que as comunidades recorreram, resultando no nascimento de algo novo e híbrido, quiçá no início do processo de formulação de uma nova cultura política.

Esta cultura política carregaria como heranças partilhadas com outras comunidades indígenas e campesinas mexicanas a cosmovisão intersubjetiva e animista; o projeto não formulado – mas que começava a se estruturar – de “Estado plural” ou “liberalismo popular”; e as formas de organização social e de tomada de decisões, cujos elementos norteadores são o sistema de cargos e a busca por consensos através dos *acuerdos*. As principais características absorvidas da Teologia da Libertação teriam sido a busca pela autolibertação e o entendimento das transformações, sobretudo estruturais, como uma necessidade ética e moral – talvez a fonte de origem da busca pela dignidade, tão repetida e enfatizada nos discursos neozapatistas:

⁴²⁵ Conferir página 18.

⁴²⁶ MESTRIES, Francis. Op.cit. p.124.

[...] las comunidades recodificaron el mensaje guerrillero [...] Fue una especie de traducción enriquecida de la transición política. La idea de un mundo más justo y todo lo que implica el socialismo, pero digerido y nutrido de elementos humanitarios, éticos más que propiamente indios. La revolución se vuelve una cuestión esencialmente moral. Ética. Más que una cuestión de repartición de la riqueza o de expropiación de los medios de producción, la revolución representa la posibilidad de dignidad para el ser humano. La dignidad se vuelve una palabra muy importante y esta idea no viene de nosotros, del grupo urbano, sino de las comunidades [...] ⁴²⁷

É importante recordar que o Congresso Indígena não se esgotou meramente como um evento. Desde suas preparações ele foi pensado como um processo e, em sua “segunda fase” foram sendo elaboradas formas de organização – fortemente almejada pelos congressistas – para que fossem alcançadas as demandas apresentadas no evento de outubro. A organização rendeu resultados enquanto respeitou às necessidades e objetivos das comunidades indígenas. Quando a nova direção tentou impor objetivos que contrastavam com essa realidade material e cultural, as forças do Congresso foram consumidas até definharem.

Por outro lado, paralelamente e em razão do Congresso de 1974 outras organizações indígenas foram surgindo. A mais importante delas foi a *Unión de Ejidos Quiptic ta Lectubtesel*, por ter sido a partir de onde surgiram outras organizações que, por sua vez, vieram a fornecer militantes indígenas às bases do EZLN em seus primeiros anos na *Selva Lacandona*. O funcionamento interno da *Quiptic ta Lectubtesel*, de forma bastante representativa da nova postura sócio-política, combinava a utopia religiosa da irmandade cristã, o ideal maoísta da assembléia igualitária e a tradição indígena do acordo coletivo. ⁴²⁸ As organizações que souberam respeitar a religiosidade das comunidades, o papel da Igreja (representada principalmente pelos catequistas autóctones) e, sobretudo, mantiveram a ênfase indígena nas demandas e objetivos, ao invés de direcionarem-se para uma “proletarização” do movimento, foram as que vieram a fornecer vários dos primeiros militantes indígenas para a célula *chiapaneca* da FLN.

Contudo, em relação às conseqüências do Congresso de 1974, tão importante quanto à formação de organizações indígenas, foi a construção de uma visão compartilhada entre diferentes comunidades e etnias maias *chiapanecas* acerca de problemas percebidos como comuns e da necessidade de autolibertação, isto é, de enfrentamento desses problemas através da união e organização próprias, assim iniciando um crescente e peculiar processo de conscientização política, marcada pela valorização étnico-cultural somada à cobrança de

⁴²⁷ MARCOS apud MESTRIES, Francis. Op. cit. p. 137.

⁴²⁸ Conferir página 133.

direitos e, em última instância, pelo emprego de outras formas de luta – para além das legais e pacíficas – para alcançá-los.

Parece-nos que após o Congresso Indígena, as respostas apresentadas pelos maias de *Chiapas* para resolução de seus problemas mais imediatos passaram a apresentar essas características, o que pode ser exemplificado pelo poema de um *tojolabal*, escrito – em sua língua nativa e traduzido ao castelhano – em 1976, acerca da situação dos indígenas em relação à saúde:

[...] La lengua no entendemos
que los doctores hablan
tampoco nos entienden
ni nuestra enfermedad.
Y si no nos entienden
tampoco nos respetan
su corazón les dice
que no sabemos nada.
La lengua de nosotros
no quieren aprender
porque ellos no respetan
así como hablamos.
[...] También les toca a ellos
el mismo aprender
la lengua que es la nuestra;
hermanos, pues, seremos.
[...] nos llaman indios aquellos ricos,
no nos respetan, ni nos aprecian
pero nosotros nada decimos.
Es necesario que nos juntemos
y platiquemos lo que haremos
por qué nos toca ser explotados
y nos es justo como nos tratan.
[...] la falta es de nosotros
de no saber cómo ayudarnos
por ello hacen lo que quieren [...] ⁴²⁹

Além disso, acreditamos que o sucesso da FLN – ao contrário de outras organizações – em aglutinar numerosas comunidades maias *chiapanecas* sob um mesmo projeto político-militar, pode ser explicado pela relativa flexibilidade ideológica que o contexto impunha à FLN e, sobretudo, pelas características singulares assumidas por sua célula *chiapaneca* que, paulatinamente, teria sido levada a uma opção pela adequação à realidade material e cultural das bases – e lideranças – indígenas.

No início da década de 1980, as considerações sócio-políticas do grupo de origem urbana (célula da FLN) para com as comunidades indígenas provavelmente eram semelhantes

⁴²⁹ LENKERSDORF, Carlos. Op. cit. p. 52-59.

às apresentadas por Jesús Morales Bermúdez,⁴³⁰ uma vez que ambas advinham de um ideário comum. Todavia, caso aceitemos à suposta capacidade dos membros do grupo urbano (ou ao menos de parte deles) de abertura ao diálogo, compreensão e aprendizagem através do convívio cotidiano com o universo material e cultural de comunidades maias *chiapanecas*, encontraremos parte de uma possível resposta para a indagação acerca das características indígenas do EZLN.

Desta forma, a carga ideológica trazida da FLN teria sido absorvida pelas bases comunitárias e lideranças indígenas em forma de enriquecimentos a uma cultura política ainda em fase de estruturação. O emprego da figura de Emiliano Zapata, que simbolizada a recuperação de uma determinada visão do passado e da história mexicana, funcionou como mais um elemento aglutinador, uma vez que era muito mais representativo no panteão do imaginário indígena de *Chiapas* (e do campesino mexicano em geral) do que a figura do Frei Bartolomé de Las Casas.⁴³¹ Somando-se este ponto à imagem de um passado pré-colombiano idealizado (onde os “*viejitos*” tinham suas organizações próprias), estabeleceu-se um passado compartilhado, que continha os elementos centrais de um futuro almejado e que, paulatinamente, foi sendo elaborado como reivindicação em pontos específicos, derivados de um projeto pluralista de Nação, onde diversas formas de autonomia – que pressupõem a valorização das culturas-étnicas indígenas – são combinadas com os direitos universais creditados aos cidadãos mexicanos, ao mesmo tempo em que foram acrescentadas demandas “nacional-populares” e antineoliberais ligadas ao universo ideológico do grupo de origem urbana.

⁴³⁰ Conferir o capítulo III desta Dissertação.

⁴³¹ Inclusive o discurso de encerramento do Congresso de 1974 intitula-se *Continuadores de la Lucha de Zapata en el Congreso*. Esse discurso, proferido por Armando Soriano, indígena *náhuatl* do município de *Xoxotla*, no estado de *Morelos*, constitui-se como um incentivo à união e organização indígena, o que é realizado, em parte, através das seguintes palavras: “Igual que ustedes, nosotros teníamos nuestros dioses, nuestras costumbres, las tierras, el agua, hasta que llegó el blanco, el español, nos quitó nuestras costumbres, nos cambió nuestros dioses, nos quitó las tierras, las aguas, hasta que llegó Emiliano Zapata en 1910, se levantó en armas. Junto con él se levantaron todos los indios del pueblo de Morelos, junto con él se luchó por recuperar las tierras. Desgraciadamente triunfaron los carrancistas y Zapata fue traicionado y muerto. Y al indio, al campesino de Morelos, no lo cumplieron [...] el Gobierno nos dijo que el agua es de la Nación y que [...] cobra por el agua, que los ricos pagaban por el agua, en tanto que nosotros indios [...] no pagábamos por el agua [...] Nosotros dijimos que esas leyes no eran justas. Nunca nos tomaron en cuenta [...] Entonces el pueblo dijo: [...] vamos a cortar el agua a los ricos, porque el agua es nuestra [...] el Gobierno vino a vernos y nos dijo que estábamos violando la ley [...] Le dijimos que el pueblo tenía sed y que si eso era estar fuera de la ley pues que [...] hicieran las cárceles mas grandes pues éramos diez mil indios y en esas cárceles chiquitas que tenían no íbamos a caber. El gobierno no hizo las cárceles más grandes y no nos metió a nadie, porque nosotros estábamos unidos, porque estábamos organizados [...] Compañeros, nos da gusto [...] saber que hay indios de otros lados que están se organizando. El indio va a valer cuando se organice, cuando tenga valor de exigir sus derechos.” CIEPAC. Op. cit.

A maior parte das reivindicações, as consultas, a recusa em tomar e assumir o controle do poder político-administrativo nacional (adotada pelo EZLN aos menos desde que o cessar fogo foi decretado ainda em janeiro de 1994), os jargões (“mandar obedecendo”, “dignidade”, “um mundo onde caibam todos os mundos”, etc.), entre várias outras características que apontamos ao longo desta Dissertação – sobretudo em seu último capítulo – nos parecem derivadas do universo sócio-cultural e político indígena.

Assim sendo, defendemos que é possível pensar que as características das demandas indígenas e do próprio projeto de Nação defendido pelo EZLN a partir das negociações com o governo federal, constituem, ao menos parcialmente, a expressão de uma cultura política maia *chiapaneca*, que ainda se encontra em fase de estruturação e pode vir a se tornar uma política normativa. O cerne dessa cultura política abriga e combina algumas características de diversas vertentes marxistas (incorporadas ao longo do tempo), da Teologia da Libertação, e, sobretudo, da cultura-étnica e cosmovisão das comunidades maias de *Chiapas*.

Portanto, ao longo da construção historiográfica desenvolvida nesta Dissertação, procuramos defender, em linhas gerais, que as características apresentadas pelo EZLN, ao menos a partir dos *Acuerdos de San Andrés*, devem ser pensadas como um fruto que somente pode nascer porque a célula *chiapaneca* da FLN, além de sua peculiar predisposição ao diálogo e, provavelmente, à aprendizagem com o “outro” indígena, encontrou um solo fertilizado por um processo de revalorização étnica e conscientização política fortalecido e ordenado para um Congresso Indígena (e por subseqüentes movimentos indígenas), entretanto desencadeado pela Teologia da Libertação em suas indumentárias típicas de *Chiapas*, que foram escolhidas pelas opções tomadas por um bispo postado ante a inesperada descoberta de um complexo universo cultural e teológico diante de si, universo este que não se adequava às visões de mundo orientadas tanto pelos vestígios de sua formação familiar e teológica que insistiam em emergir sorrateiramente, quanto por determinadas orientações ligadas ao ideário marxista, que predominavam no ambiente “cristão libertário” no qual havia se inserido e puderam ser parcialmente relegadas por essa não adequação de suas explicações estritamente econômico-estruturais à realidade sócio-cultural maia de *Chiapas*. Defendemos, por fim, que concomitantemente a essa fertilização, o Congresso Indígena pode ter plantado as sementes de uma cultura política maia *chiapaneca*, adubada por sucessivos ideários que a fortaleceram e completaram suas raízes, que agora se encontrariam fixadas em bases subterrâneas de sustentação do EZLN.

FONTES

CEDOZ. **Acuerdos de San Andrés** – Derechos y Cultura Indígena. Disponível em <<http://www.cedoz.org/site/content.php?cat=6>>. Acessado em: 03/05/2010.

CENAMI. **Xicotepec** – indígenas en polémica sobre la iglesia. México: Universidad Iberoamérica, 1970.

CIEPAC. **Primer congreso indígena 1974**. Disponível em <<http://www.ciepac.org/analysis/index.html>>. Acessado em: 10/01/2009.

FAZIO, Carlos. **Samuel Ruiz** – El caminante. México: Espasa Calpe, 1994.

MORALES Bermúdez, Jesús. El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio. In: **Revista América Indígena**. México: Instituto Indigenista Interamericano, n.55, p. 305-340, 1995.

RUIZ García, Samuel. El problema indígena, encrucijada de toda nuestra sociedad. In: **Revista Christus**. México: Centro de Reflexión Teológica, abr., p. 46-51, 1972.

_____. Los cristianos y la justicia en América Latina. In: **Revista Christus**. México: Centro de Reflexión Teológica, out., p. 32-37, 1973.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMANN, Werner. A rebelião indígena de Chiapas: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina. IN: BARSOTTI, Paulo e PERICÁS, Luiz Bernardo (orgs.). **América Latina** – história, idéias e revolução. São Paulo: Xamã, 1998. 2ª ed. p. 183-203.

_____. Lázaro Cárdenas e Cuba antes da revolução. In: **México e Cuba** – revolução, nacionalismo e política externa. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2002.

BARABAS, Alicia M. La Rebelión Zapatista y el Movimiento Indio en México. In: Série **Antropologia**. Brasília: UNB, n. 208, p. 01-16, 1996.

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. **20 de novembro de 1910: a Revolução Mexicana**. São Paulo: Lazuli Editora, 2007. (série rupturas).

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François (dir.). **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1988. p. 349-363.

BONFIL Batalla, Guillermo. **México Profundo** – una civilización negada. México: Grijalbo, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo/Porto Alegre: Edusp/Zouk, 2007.

_____. A Ilusão Biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. 5ª ed. p. 183-192.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 2ª ed.

_____. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1996. 6ª ed.

BRUIT, Héctor Hernán. Derrota e Simulação. Os índios e conquista da América. In: **Resgate: Revista de Cultura**. Campinas, n. 2, p. 09-19, 1991.

BURKE, Peter. Unidade e variedade na história cultural. In: **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 231-267.

CAMÍN, Héctor Aguilar e MEYER, Lorenzo. **À Sombra da Revolução Mexicana**: história mexicana contemporânea, 1910-1989. São Paulo: EDUSP, 2000.

CARLSEN, Laura. Autonomía Indígena y usos e costumbres: la innovación de la tradición. In: **Revista Chiapas**. México: Era, n. 7, p. 45-70, 1999.

CASILLAS, Rodolfo. La participación social de los creyentes. ¿Quién fija las fronteras? In: LLOYD, Jane-Doyle & PÉREZ Rosales, Laura (orgs.). **Paisajes rebeldes**: una larga noche de rebelión indígena. México: Universidad Iberoamericana, 1995. p. 271-291.

CASTAÑEDA, Jorge. **La utopía desarmada**. México: Contrapuntos, 1995. 2ª ed.

CEDOZ. **Comunicado del EZLN sobre la suspensión del Diálogo (1996)**. Disponível em <<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=351&cat=60>>. Acessado em: 03/05/2010.

CERTEAU, Michel de. As produções do lugar. In: **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 2ª ed. p. 31-115.

CHANADY, Amaryll. Mestiçagem e Construção da Identidade Nacional na América Latina. In: BERND, Z. & De GRANDIS, R. **Imprevisíveis Américas**: questões de hibridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Sagra/Luzzatto, 1995. p. 33-40.

CHAUVEAU, Agnès e TÉTART, Philippe. Questões para a história do presente. In: CHAUVEAU, Agnès e TÉTART, Philippe (org.). **Questões para a história do tempo presente**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

CONCÍLIO VATICANO II. **Ad Gentes** – Decreto “Ad Gentes” sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em <<http://www.cleofas.com.br/virtual/impressao.php?doc=CONCILIO&id=con1043>>. Acessado em: 15/10/2009.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 2ª ed. p. 331-364.

DUSSEL, Enrique. **Historia de la Iglesia en América Latina**. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo Negro – Esquila Misional, 1992. 6ª edición.

_____. Lucha de clases, violencia y revolución. In: **Ética comunitaria**. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986. p. 184-195.

ESCALONA Victoria, José Luis. *Construcción de la etnicidad y transformaciones del Estado en Chiapas*. In. Congreso de LASA, 1998, Chicago (EUA).

EZLN. *Declaraciones de la Selva Lacandona*. Disponível em: <<http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm>>. Acessado em: 22/04/2010.

_____. *Documentos y comunicados* – 1. México: Era, 1994.

_____. *Documentos y comunicados* – 3. México: Era, 1998.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. *A guerra é o espetáculo: origens e transformações da estratégia do EZLN*. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Campinas, SP, 2003.

FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.

FUKUYAMA, Yoshihiro Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena). In: *Revista Chiapas*. México: Era, n.1, p. 93-108, 1995.

GENNARI, Emilio. *Chiapas: as comunidades zapatistas reescrevem a história*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2002.

GILLY, Adolfo. *Chiapas - la razón ardiente*. México: Era, 1997.

GONZÁLEZ Esponda, Juan e PÓLITO Barrios, Elizabeth. Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista. In: *Revista Chiapas*. México: Era, n. 1, p. 76-92, 1995.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

_____. *A colonização do imaginário*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación* – perspectivas. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975. 7ª ed.

HALL, Stuart. A Questão Multicultural. In: **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 51-100.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997.

HOBBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1941-1991**. São Paulo: Companhia da Letras, 1995. 2ª ed.

HU-DEHART, Evelyn. Rebelión campesina en el noroeste: los indios Yaquis de Sonora, 1740-1976. In: KATZ, Friedrich (org.). **Revuelta, Rebelión y Revolución: la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX**. México: Era, 2004. 2ª ed. p. 135-163.

IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. Movimentos Sociais na América Latina: Mística Globalização. In: COGGIOLA, Osvaldo (org.). **América Latina – encruzilhadas da História Contemporânea**. São Paulo: Xamã, 1999. p. 233-243.

KNIGHT, Alan. **La Revolución Mexicana: del porfiriato al nuevo régimen constitucional**. México: Grijalbo, 1986, 2 vols.

LANUSSE, Lucas. **Montoneros – El mito de sus 12 fundadores**. Buenos Aires: Vergara, 2005.

LENKERSDORF, Carlos. **Cosmovisión Maya**. México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos “Centro Actl”, 1999.

LIBÂNIO, J. B. **Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos**. Disponível em <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/229.htm>>. Acessado em: 28/ 08/ 2008.

LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. Introdução – Pontos de referência para uma História do Marxismo na América Latina. In: LÖWY, Michael (org.). **O Marxismo na América Latina**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003. 2ª reimpressão. p. 9-65.

_____. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991. (Coleção polêmicas do nosso tempo, v. 39).

LUISELLI Fernández, Cássio e MARISCAL Orozco, Jaime. La crisis agrícola a partir de 1965. In: **Revista del México agrario**. México: Editorial Campesina, n.1, p. 67-88, 1978.

MARION, Marie-Odile. Pueblos de Chiapas: una democracia a la defensiva. In: **Revista Mexicana de Sociología**. México: UNAM, n.4, p. 37-73, 1987.

MARTIN, Jose Pablo. **El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo** – Un debate argentino. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1992.

MEYER, Jean. **Historia de los cristianos en América Latina**. Siglos XX y XIX. México: Editorial Vuelta, 1989.

_____. **La cristiada**. México: Siglo XXI, 1988. 3 vols.

MESTRIES, Francis. Antecedentes y motivos del movimiento indígena zapatista. In: **Estudios Agrarios**. México: Procuraduría Agraria, n. 16, p. 117-147, 2001.

_____. Testimonios del Congreso Indígena de San Cristóbal de las Casas. Octubre de 1974. In: MOGUEL, Julio. **Historia de la Cuestión Agraria Mexicana** – Los tiempos de la crisis (Segunda parte) 1970-1982. México: Siglo Veintiuno, 1990. p. 473-489.

MONFORT – Associação Cultural. **Santa Sé diz não a "igreja indígena" e sacerdócio casado na América Latina**. Disponível em <<http://www.monfort.org.br/index.php?secao=imprensa&subsecao=igreja&artigo=20060309&lanf=bra>>. Acessado em: 06/08/2009.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Apresentação. In: MOTTA, Rodrigo Sá (org.). **Culturas Políticas na História**: novos estudos. Belo Horizonte: Argumentum, 2009 a. p. 9-12.

_____. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). **Culturas Políticas na História**: novos estudos. Belo Horizonte: Argumentum, 2009 b. p. 13-37.

MURO, Víctor Gabriel. Grupos cristianos y movimientos campesinos en México. In: **Revista Mexicana de Sociología**. México: UNAM, n. 2, p.165-175, 1994.

NAVARRETE, Federico. **Las relaciones inter-étnicas en México**. México: UNAM, 2004.

OLIVEROS Maqueo, Roberto. Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990). In: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. (org.). **Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990. Vol. I, p. 17-50.

PAOLI, Antonio. Comunidad tzeltal y socialización. In: **Revista Chiapas**. México: Era, n. 7, p. 135-161, 1999.

PAULO VI. **Carta encíclica *Populorum Progressio* de sua santidade o Papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos**. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum_po.html>. Acessado em: 01/10/2009.

PEREIRA, Potyara Amazoneida Pereira. Sobre a política de assistência social no Brasil. In: BRAVO, Maria Inês e PEREIRA, Potyara Amazoneida Pereira (orgs.). **Política social e democracia**. São Paulo: Cortez, 2001. p. 217-234.

PETRAS, James. América Latina: a esquerda, passado e futuro. In: BARSOTTI, Paulo e PERICÁS, Luiz Bernardo (orgs.). **América Latina – história, idéias e revolução**. São Paulo: Xamã, 1998. 2ª ed. 227-240.

PONIATOWSKA, Elena. **La noche de Tlatelolco** – Testimonios de historia oral. México: Era, 1971.

PRADO, Maria Ligia Coelho. **A formação das nações latino-americanas**. São Paulo: Atual; Campinas: Editora da UNICAMP, 1986. 2ª ed.

_____. Uma introdução ao conceito de identidade. In: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio e GARCIA, Tânia da Costa Garcia (orgs.). **Cadernos de Seminários de Pesquisa Cultura e Política nas Américas**. Assis: FLC – UNESP Publicações, 2009. Vol. I, p. 66-71.

PREZIA, Benedito. 60 anos de presença missionária junto aos povos indígenas. In: PREZIA, Benedito (org.). **Caminhando na luta e na esperança** – retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indígena e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 27-90.

PROST, Antoine. As palavras. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 2ª ed. p. 295-330.

RÉMOND, René. Do político In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 a. 2ª ed. p. 441-454.

RÉMOND, René. O retorno do político. In: CHAUVEAU, Agnès e TÉTART, Philippe (org.). **Questões para a história do tempo presente**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

_____. Uma história presente. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 b. 2ª ed. p. 13-36.

RENARD, María Cristina. Movimiento campesino y organizaciones políticas: Simojovel - Huitiupán (1974-1990). In: **Revista Chiapas**. México: Era, n.4, p. 93-110, 1997.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis. Don Samuel Ruiz, el obispo guerrillero de Chipas y la declaración de guerra de la selva Lacandona. In: **Revista de Ciencias Sociales**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, n. 12, p. 63-84, 2001.

SÁNCHEZ Franco, Irene & MÜLLER, Eva Juliane. **Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas**. In: II Jornada de Sociología del Centre de Estudos Andaluces, Sevilla, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza. **As tensões da modernidade**. Disponível em <<http://acd.ufrj.br/pacc/z/ensaio/boaventura.htm>>. Acessado em: 10/01/2009.

SARLO, Beatriz. Cristianismo en el siglo. In: **La batalla de las ideas (1943-1973)**. Buenos Aires: Ariel, 2001. p. 43-62.

SARMIENTO Silva, Sergio. El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista. In: **Revista Mexicana de Sociología**. México: UNAM, n. 4, p. 197-215, 1985.

SARMIENTO Tupayupanqui, Nicanor. La Prehistoria de la Teología India. In: **Teología India en la Iglesia Latinoamericana**. Tese – Universidad Católica de Bolivia, Santa Cruz, 1999. p. 18-43.

SIRINELLI, Jean-François. Elogio da complexidade. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François (dir.). **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998. p. 409-418.

STEFANO, Roberto Di & ZANATA, Loris. El infinito Concilio de la Iglesia argentina, entre dictadura y democracia. In: **Historia de la Iglesia argentina** –Desde la Conquista hasta fines del siglo XX. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000. p. 477-555.

TOBLER, Hans Werner. **La Revolución Mexicana**: transformación social y cambio político – 1876-1940. México: Alianza Editorial, 1994.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. 1955-1979 três Conferências Gerais do Celam e uma Igreja ante o desafio de transformação na América Latina. In. **Religião & Cultura**. São Paulo: PUC, Vol. VI, n. 12, jul./dez., p. 11-29, 2007.

VASCONCELOS Calderón, José. **La raza cósmica**: Misión de la raza iberoamericana. México: Espasa-Calpe, 1992. 16ª ed.

VILLORO, Luis. O futuro dos povos indígenas / I. In: BUENROSTRO y ARELLANO, Alejandro e OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de (orgs.). **Chiapas**: Construindo a esperança. São Paulo: Paz e Terra, 2002. 173-176.

VOS, Jan De. **Una tierra para sembrar sueños** – Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

WARMAN, Arturo. **Los indios mexicanos en el umbral del milenio**. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.