

Doctor Honoris Causa

SAMUEL  
RUIZ

---

Universitat Autònoma de Barcelona  
Servei de Biblioteques



1500492635



Universitat Autònoma de Barcelona

---

Doctor Honoris Causa

# SAMUEL RUIZ

Discurs llegit a la  
cerimònia d'investidura  
celebrada a la sala d'actes  
del Rectorat de la Universitat  
Autònoma de Barcelona  
el dia 11 de març de  
l'any 1997



Biblioteca General  
Edifici A  
08193 Bellaterra (Barcelona) Espanya

Bellaterra, 1997



Editat i imprès pel  
Servei de Publicacions  
de la  
Universitat Autònoma de Barcelona  
08193 Bellaterra (Barcelona)

Imprès a Espanya

---

## ÍNDEX

Presentació de Samuel Ruiz per Jaume Botey .....	5
Presentació de Samuel Ruiz per Rafael Grasa .....	23
Discurs de Samuel Ruiz .....	35

---

PRESENTACIÓ  
DE  
SAMUEL RUIZ  
PER  
JAUME BOTEY

---

Magnífic i Excel·lentíssim Senyor Rector,  
Excel·lentíssimes Autoritats,  
Professors i Alumnes,  
Senyores i Senyors,

La Universitat Autònoma de Barcelona té avui l'honor de retre homenatge, amb el màxim reconeixement que la Universitat pot atorgar, a Don Samuel Ruiz, bisbe de San Cristóbal de las Casas de Chiapas, al sud-est mexicà. És també un honor per a les facultats de Ciències de l'Educació i de Ciències Polítiques i de Sociologia que l'han proposat, i per a la societat catalana en general, de la qual la Universitat Autònoma n'és una institució senyera.

Per a la Facultat de Ciències de l'Educació, que en aquest acte tinc el goig de representar, ho és de manera significativa perquè és el seu primer doctorat *honoris causa* des de la seva creació ara fa tres anys. Però ho és també per les peculiars característiques de Don Samuel, educador en un sentit genèric d'un ampli col·lectiu ètnic durant trenta-cinc anys, actuació sobre la qual ha construït una reflexió global cultural i pedagògica. Paradoxalment, Don Samuel ni ha estat un educador en el sentit escolar del terme, ni prové del que convencionalment anomenem món acadèmic, sinó de la pràctica. Sovint les institucions polítiques, religioses o acadèmiques afirmen principis abstractes que tenen una difícil interpretació en la vida quotidiana. Un d'aquests principis és que el coneixement científic de la realitat s'adquireix a través de la pràctica i de la contínua reflexió teòrico-crítica sobre la pràctica. Amb l'acte d'avui, la Facultat de Ciències de l'Educació i la Universitat reafirmen la validesa concreta d'aquell principi general, és a dir, la indissoluble unitat entre pràctica i teoria, pensament i ésser, subjecte i objecte, persona i societat. Això té un sentit epistemològic, en tant que s'insisteix en la pràctica com a font del coneixement, però té també un sentit ontològic, en tant que la realitat social i humana és un procés dinàmic i en contínua transformació. La unitat entre consciència i acció i la confrontació de les idees entre si i amb la realitat produeixen un nou coneixement que actua sobre la realitat per transformar-la de nou.

Aquesta simbiosi entre investigar i actuar ha estat l'actuació de Don Samuel i és des d'aquesta òptica que la Facultat de Ciències de l'Educació ha valorat la seva aportació a la reflexió educativa. Per això no serà possible en la present exposició explicar les premisses del seu pensament separades de la seva biografia. Ha hagut de fer-ho en un context difícil i contradictori i com a avantguarda en els temes més variats de les ciències socials, sobretot en el tema de la multiculturalitat, que en aquest moment és una de les preocupacions de la Facultat. Chiapas, amb múltiples col·lectius ètnics diferents, amb llengua i cultura pròpies, i amb més de cinc-cents anys d'opressió econòmica i social, és un excel·lent laboratori d'investigació i elaboració de propostes.

---

## 1. Itinerari intel·lectual i biogràfic

### 1.1. Elements epistemològics

La necessària relació entre reflexió i acció en ell no prové fonamentalment d'una exigència de la metodologia en la investigació sinó d'una peculiar manera d'estar en el món i amb els altres, de la consciència ètica. El fonament de la seva investigació no és la raó analítica. Ni el seu destinatari últim és l'intel·lectual lúcid que en aquest final de segle sap que per als de baix de tot no hi ha gaires raons racionals per a l'esperança.

Acompanyar és la paraula que reiteradament utilitza per indicar la font de la seva experiència. Significa una actitud vital de compromís personal i de les pròpies facultats i recursos. És més una paraula de pastor que de científic, però que explica perfectament que en el coneixement de la realitat hi ha dimensions no explicables per la raó, les apassionades raons del cor que empenyen i estimulen a observar i a interpretar. Diria que acompañar els que estan a sota de tot és el seu punt de partida epistemològic. I el seu destinatari és aquest mateix que està sota de tot per ajudar-lo a superar el malefici de l'autoproclamat pensament únic que el deixa sense esperança.

Acompanyar sol, però, no explica els criteris en funció dels quals analitzem els fets socials. Aquells mai no són transparents ni exactes, els coneixem a través d'aproximacions successives i a partir d'un marc general de valors i prioritats que el qui observa inconscientment filtra en la seva interpretació. Breument, la neutralitat en les ciències socials no existeix. Quins són els valors i prioritats en l'obra de Don Samuel? No és difícil descobrir-ho.

La seva obra s'inscriu en la voluntat de llegir la història a partir de la contrahistòria, de llegir els fenòmens socials i econòmics a partir dels exclosos socials i econòmics, d'evocar la història del sofriment del món com a únic mitjà per a la realització de la història en la raó i la llibertat. Interpretar la història a partir dels vençuts i les víctimes posa en evidència les contradiccions d'una interpretació triomfalista i banal de la història i proclama que la construcció del món futur en llibertat no podrà ja venir de la lògica del món present sinó d'un trencament. D'aquí, que la seva lectura de la història mexicana des de la conquesta és subversiva i crítica respecte de la versió oficial, i la seva lectura del present no pot desvincular-se de la visió d'un sistema-món que deixa fora de joc la majoria.

Aquestes paraules poden sonar a abstracció o evocar Ernst Bloch o Walter Benjamin en els inicis de l'escola de Frankfurt. Adquireixen, però, tota la seva força dramàtica davant d'una realitat social en la qual el sofriment i la mort dels pobres és present en la vida quotidiana. Pocs dies després de l'esclat del gener del 1994, Don Samuel explicava:

Hace unos años, rumbo a El Bajucú, llegué a visitar una comunidad tojolabal. Sólo cuatro personas me estaban esperando: me extrañó porque no es la costumbre. Les pregunté qué estaba pasando y me contestaron que tenían una gran tristeza. «Se murieron nuestras criaturas», dijeron. «¿Cuántos?», pregunté. «Todos», fue su respuesta. «Vino la diarrea y fuimos a pedir un médico a Comitán, y no llegó el doctor. Después de tres días fuimos otra vez al médico y nos dijeron que ya llegaría. Después del cuarto día no lo necesitamos: todos los niños habían muerto». Ser neutral en Chiapas es pecado. He conocido muchas historias tris-

---

tes como la de los niños muertos de diarrea, demasiadas. Niños y mayores enferman sin que nadie los atienda. No me querían creer cuando decía que cada año mueren en Chiapas quince mil personas de hambre y falta de cuidados médicos. (*La Vanguardia*, 19 de gener de 1994. Entrevista de Joaquín Ibarz).

A Chiapas, el més arraconat, el més pobre entre els pobres, és l'indi. Sobre l'indi pesa una doble marginació secular: l'econòmica i la cultural. Camperol pobre i sense terra enmig d'una terra fèrtil, exclòs de les estructures productives, sense ni haver tingut el privilegi de ser explotat com els obrers, perseguida la seva cultura, menystinguda la seva llengua i no reconeguts ni el seu dret ni els costums, i estigmatitzat durant segles amb els més variats estereotips per la cultura occidental. Ni els sectors progressistes de l'esquerra social que des del segle passat han impulsat els canvis en funció de la divisió de classes havien valorat la seva cultura com una riquesa, i la seva identitat com una força transformadora. Doncs bé, l'origen i el destinatari del seu coneixement és aquest indi.

L'element, però, fonamental que determina des dels inicis la seva actuació i actituds intel·lectuals és la fe. Don Samuel és un creient educat en la fe rebuda dels pares. Nascut al 1924, fill de pagesos pobres emigrats als Estats Units a buscar feina, es va educar en un ambient de catolicisme consevador i a la defensiva. Mèxic vivia aleshores el conflicte entre el jacobinisme anticlerical de Calles, que va pujar al poder poc després del naixement de Samuel Ruiz, i la revolta dels *cristeros* alimentada per la jerarquia eclesiàstica. Es va graduar en Teologia i Escriptura a Roma, i als trenta-cinc anys era ja bisbe de San Cristóbal las Casas. Les seves primeres actuacions com a bisbe responen a la formació conservadora que havia rebut.

Però es proposa visitar de manera sistemàtica totes les comunitats. Igual que l'arbre s'alimenta de la terra que el nodreix, la seva transformació és el resultat d'un llarg contacte amb la humil pobresa de l'indi. A ell l'han canviat els indis i els pobres. Alhora que queda impressionat per la misèria, descobreix en la cultura indígena un sentit de Déu que té molt en comú amb el de la seva pròpia experiència cristiana. No dogmatitzarà des d'una suposada superioritat, ans al contrari, tindrà aquella humil i seriosa actitud de respecte pròpia de l'intel·lectual que sap dubtar. Les actituds d'honestitat i dubte davant de fets importants, en un món de suposades seguretats de les ideologies, cal agrair-les sempre. Al qui es posa en aquest camí, però, li trontollarà la terra sota els peus i probablement haurà de patir la incomprendsió d'altres que confien en seguretats immediates. L'Absolut davant el qual cristians i maies manifesten reverència i fe és el mateix. L'embolcall, el motlle ideològic, ritual, teològic o institucional, la religió, és contingent segons cada època o cada grup ètnic.

És veritat que és una constatació senzilla. La mateixa constatació oblidada que fa gairebé cinc-cents anys havia fet fra Bartolomé de Las Casas en el mateix lloc. Però, com totes les intuïcions senzilles i profundes, vertebrades en un cos teòric i pràctic coherent, són motor de canvis imprevisibles. No és precisament la funció de l'intel·lectual bastir aquest cos doctrinal? Aquesta ha estat la feina de Don Samuel. Del camí iniciat per ell en el tractament de la fe i la religió s'obren molts suggeriments, com veurem més endavant.

---

## 1.2. Cap a un canvi de mentalitat i valoració del fet indígena

Quan al 1959 arriba a San Cristóbal, troba el que encara avui és obvi per a tot visitant: una societat amb una profunda divisió social que coincideix, a més, amb una divisió ètnica. A les muntanyes, hi viu enmig d'una pobresa extrema la població maia disseminada en petites cabanes a la selva, però que ha salvaguardat, resistint els intents de destrucció, la seva identitat cultural i lingüística. La població urbana, *ladinos* o *auténticos coletos*, són els descendents dels espanyols de l'època de la colònia. Són les forces vives locals, els amics naturals del bisbe, però també els que havien dominat sempre els indígenes expulsant-los de les terres fèrtils i arraconant-los a la muntanya. Visitades les primeres comunitats, comprèn que la seva actuació no pot limitar-se a la pastoral, i elabora un pla centrat en dues vessants: ensenyar el castellà als indígenes i millorar el seu nivell de vida. Era l'època de l'indigenisme de José Vasconcellos. Més endavant, comprendrà les limitacions d'aquestes propostes.

El Concili, inaugurat l'11 d'octubre de 1962, fou determinant en el seu canvi de mentalitat. La seva participació en els debats del document *Ad gentes*, que recomanava descobrir i acceptar les cultures autòctones com una riquesa, qüestiona el model paternalista de l'indigenisme.

Per a ell significà un gir que li calia aprofundir. Tot just acabada la primera sessió conciliar, demana l'ajut d'antropòlegs, investigadors socials i psicòlegs, molts dels quals giraven entorn de l'equip impulsat a Cuernavaca pel bisbe Sergio Méndez Arceo i Ivan Illich, i crea la Unión de Mutua Ayuda Episcopal, grup de bisbes mexicans, amb el propòsit de compartir les anàlisis i elaborar documents segons la nova mentalitat. Amb l'ajut de Boulard dirigeix un estudi sociològic de Chiapas. A poc a poc, al seu voltant neix un centre d'investigació i d'anàlisis socials. Utilitzen els instruments que en aquell moment tenia a l'abast l'antropologia cultural. Detecta que la població indígena, un dels elements bàsics de la història, la cultura i la fisonomia de la nació mexicana, ha estat vista tradicionalment per les diferents institucions oficials (Estat i Església sobretot) com un problema, i que queda fins i tot tipificat, amb una forta càrrega etnocentrista, com a problema indígena. L'anàlisi històrica i antropològica de les comunitats maies els fa veure que aquestes tenen una trajectòria ancestral i una unitat que configura una manera de pensar, de ser, d'articular-se dins de la societat. Es tracta d'un patrimoni que cal protegir i defensar contra els programes integracionistes de la cultura oficial.

En muchos momentos de la historia de los indígenas, la cultura oficial dominante ha preconizado el fin de las culturas de estos pueblos, para lo cual ha implementado diversos programas de integración (*Algunos principios teológicos*. P. 29)

Don Samuel es posa al servei de la recuperació de la memòria i la tradició maies. Es crea a la diòcesi l'*Institut d'Investigacions Històriques*, que publica estudis sobre la cultura, l'organització, la medicina tradicional, etc. de les comunitats indígenes. El coneixement de les llengües (tzeltal, ch'ol, tzotzil i tojolabal) es converteix en una prioritat. Atès el caràcter fonamentalment oral d'aquestes llengües, es fa l'esforç per la seva transformació en la forma escrita: es publiquen

---

gramàtiques i vocabularis; impulsa la traducció de la Bíblia; ell mateix les aprèn i anima a fer el mateix a educadors i catequistes. Estaven establint les bases epistemològiques d'una nova teologia indígena.

Un árbol está influenciado por el ambiente, pero fundamentalmente por sus raíces. Lo que hicimos fue dar cauce al espíritu religioso casi innato de los indígenas, encontrarle su fuerza, valorarlo. Y discutimos, descubrimos. En lugar de hablar en español empezamos a hablar en tetzal y en los demás idiomas autóctonos. Logramos en este período formar a 600 educadores. Fueron la mata de los 8600 que hay ahora. Fundamos escuelas y se propiciaron las propias organizaciones indígenas de base en lo que hoy llamaríamos un proyecto autóctono global.

L'atmosfera sociopolítica de l'Amèrica Llatina dels anys seixanta era d'un cert optimisme oberturista. L'Església comença un procés de recerca creativa que camina des del paradigma del desenvolupament econòmic cap a la perspectiva de l'alliberament global. Ell és un dels impulsors d'aquest corrent entre l'episcopat mexicà.

A l'agost de 1968, se celebrà a Medellín la Conferència Episcopal Llatinoamericana. Samuel Ruiz n'és un dels promotores i ponents. La influència de Medellín s'estenia més enllà del continent llatinoamericà i encara dura avui dia i, igual que el Concili a escala universal, significà una ruptura per a l'església llatinoamericana, secularment vinculada a les elits econòmiques i de dominació. Per primera vegada en un document eclesiàstic, s'analitzen les causes estructurals de la marginació i de la violència. Foren cridats a participar-hi antropòlegs i pedagogues com Paulo Freire, i uns teòlegs que establirien les bases del que amb el temps s'anomenaria teologia de l'alliberament (Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Enrique Dussel, etc.). Medellín significa un canvi d'òptica en la teoria del desenvolupament (els desenvolupats han d'ajudar els subdesenvolupats) i en la teoria indigenista (la promoció de l'indígena significa la seva integració en els models culturals occidentals).

Després de Medellín fou nomenat president del Departament de Missions de la CELAM. Alhora, era president de la Comissió d'Indígenes de la Conferència Episcopal Mexicana. Però les propostes de la CELAM comencen a ser criticades amb adjectius com «excessiu sociologisme», «mirada marxista de la realitat», «propiciar la lluita de classes», etc. Era l'oposició sorda del sector tradicionalista de l'episcopat que posa en evidència l'existència de dues teologies confrontades. Sota la influència del Vaticà, la nova orientació conservadora de la CELAM va anar desmuntant l'esperit de Medellín. Els seus promotores foren desplaçats i marginats de la preparació i celebració de la següent conferència de la CELAM a Puebla, l'any 1979.

També a Samuel Ruiz se li retira la responsabilitat, tant a la CELAM com a la CEM. Reprèn els contactes amb el seu món preferit, els indis, i torna al seu lloc, caminant per les muntanyes. Sap ja del cert que la seva font d'inspiració són les comunitats indígenes. A partir dels mateixos indígenes s'organitzen projectes de promoció econòmica, cooperatives de consum per a venda i distribució dels productes bàsics més barats, escoles radiofòniques i per a l'alfabetització, centres de salut inspirats en la medicina maia tradicional. Són actuacions senzilles i sense escarafalls, que anuncien la voluntat dels indis de ser els protagonistes del propi desenvolupament i que en això saben que poden comptar amb el bisbe.

---

### *1.3. Captació de la dimensió sociopolítica*

Aquesta segona etapa coincideix amb una certa obertura política del país, els partits són reconeguts i es fan presents també a Chiapas. Alhora, arran de la crisi del 1973, Mèxic viu un breu moment d'eufòria econòmica amb l'explotació i l'exportació del petroli. Finalment, passada l'eufòria i amb la crisi subsegüent, reapareixen els conflictes socials. Una vegada més, l'acompanyament del poble.

En esta etapa se enmarca el inclaudible compromiso de nuestro acompañamiento a las luchas indígenas por la recuperación de sus tierras y a la reacción crítica ante la euforia del «milagro petrolero» que victimó indígenas, que trajo tensiones y conflictos, que nos acarreó una campaña de desprecio, que implicó represión a los dirigentes indígenas y agentes de pastoral que los acompañaban en sus esfuerzos y luchas en defensa de su identidad cultural, de su patrimonio y de su sobrevivencia. (*En esta hora*. 6.2.3)

Al febrer del 1973 participa com a ponent en la Conferència de Cooperació Interamericana (CICOP). El text és l'expressió de la seva evolució intel·lectual. Qüestiona la teoria de la dependència en funció de l'anàlisi estructural de les causes de la pobresa. Per a Don Samuel, la relació entre paraules i fets, la paraula encarnada, es va convertint en paraula política.

Los análisis de la marginación con una visión más global se iniciaron con Medellín. Hasta entonces, en América Latina no se utilizaba el análisis estructural. Se usaba el funcionalismo. Se pensaba que la sociedad era estable y que no tenía que cambiar. El cambio era una agresión al orden establecido. [...] La praxis no es una acción cualquiera, sino la acción estratégica y tácticamente eficaz de la dependencia estructural de América Latina, como liberación política y económica del sistema sociopolítico establecido (captado como injusticia estructural o violencia institucional), pero abarca también la liberación como proceso permanente y ascendente, como nuevas formas de ser más, actualizando la capacidad y potencialidad humanas [...] Se trata, por tanto, de una liberación ni sólo espiritual, ni solamente política, sino de una verdadera liberación integral.

Des de la reflexió teològica, això vol dir passar de la teologia conceptual i abstracta, universal, cap a una teologia que escolta el fet concret, a partir de la realitat històrica. Ell ha construït la seva paraula teològica per mitjà del diàleg, escoltant els altres.

El 1974 organitza el I Congrés Indígena, d'indígenes i per a indígenes, a San Cristóbal, per commemorar els quatre-cents anys del naixement de fra Bartolomé de Las Casas. Va començar el 12 d'octubre, i van assistir-hi dos mil indígenes representants d'una població de quatre-cents mil, i de mil comunitats. Es va fer una anàlisi de la situació de la propietat de la terra, de la pobresa, de la manca de serveis. A la consciència d'opressió de la marginació ètnica, s'hi afegeix la consciència de marginació econòmica i social.

Reunieron las denuncias y los problemas de las cuatro zonas lingüísticas (ch'ol, tzeltal, tzotzil, tojolabal) en los rubros de tierra, comercio, educación y salud. Fueron exponiendo paso a paso la postración en que vivían, ejemplificando concretamente lo que sufrían: abuso en el comercio, explotación del trabajo, despojo de sus tierras, destrucción de su cultura, aplastamiento y asesinatos impunes, con datos lacerantes e innegables al citarse fechas, lugares, personas, hechos. Cuando los agentes de Pastoral vimos y oímos lo que contaban quedó claro que nuestro Plan de Pastoral estaba elaborado sin tener en cuenta las aspiraciones, necesidades y esperanzas de las comunidades. (*En esta hora*. 6.4.1)

---

A l'inici dels anys vuitanta, el govern mexicà pren les primeres mesures d'ajustament macroeconòmic en un marc neoliberal que tindrà costos molt importants per a les capes socials més vulnerables. Les mesures tindran com a objectiu el Tractat de Lliure Comerç, signat finalment per Salinas de Gortari el 1993. L'anomenada globalització econòmica entra de ple a Mèxic i a Chiapas amb efectes devastadors en la propietat de la terra, els preus dels productes bàsics, la baixada del preu del cafè, etc. Socialment significava caminar cap a la desarticulació del sentit comunitari de la terra i de la cultura. Però l'indi respon creant les seves pròpies organitzacions i mètodes de lluita. S'incrementen els actes de protesta i ocupacions de finques: hi ha rebel·lions a San Juan Chamula, a Venustiano Carranza, a San Andrés Larráinzar, a Simojovel, Ocosingo, Margaritas, etc., totes sufocades amb la repressió i tortures als indígenes. Don Samuel està al costat dels que lluiten per la justícia.

Un fet nou l'obligarà a radicalitzar la seva postura: la inesperada vinguda de refugiats guatemalencs. A Guatemala, s'hi ha instal·lat el terrorisme d'Estat i la política de terra arrasada. Entre el 1982 i el 1983, més de dos-cents mil guatemalencs fugen de la persecució i s'instal·len a Chiapas. Fou una persecució directa contra els indígenes, majoritàriament maies. La diòcesi de San Cristóbal haurà de fer un paper eficaç d'accollida d'aquests altres maies perseguits i artificialment separats durant segles dels seus germans maies de Mèxic per una frontera que no van escollir.

A partir dels vuitanta, comença a Chiapas una lluita oberta contra Samuel Ruiz per part dels *auténticos coletos*: insults, calúmnies (és qui organitza la guerrilla, ven armes), campanyes de descrèdit, segrestos, detencions i tortures de col·laboradors propers: professors universitaris, educadors, catequistes, refugiats guatemalencs, capellans. Davant la repressió sistemàtica, la diòcesi de San Cristóbal crea, el 1989, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, que a partir d'aleshores tindrà un paper protagonista en la defensa dels indígenes.

Al final dels vuitanta, el govern mexicà i el Vaticà caminen cap a la normalització de relacions, interrompudes durant tants anys. Des del 1917, amb la promulgació de la Constitució laica, l'Església jeràrquica havia passat de la persecució *cristera* (1920-30), la marginació (1930-40), la tolerància (1950-60), a ser buscada i sol·licitada a partir de Gustavo Díaz Ordaz. L'exigència de les seves reivindicacions s'intensificà a partir de la visita de Joan Pau II el 1979. Durant els anys vuitanta, el seu principal objectiu fou el reconeixement de la seva personalitat jurídica, que implicava la reforma de la Constitució. Finalment, la modificació de la Constitució, al desembre de 1991, permet l'aprovació de la *Ley de asociaciones religiosas y culto*. El 20 de setembre de 1992, es refan les relacions diplomàtiques interrompudes cent trenta-quatre anys abans.

La nova situació tampoc no és fàcil. La llei permet la llibertat de moviments de l'Església, però preveu uns estrictes mecanismes sobre la seva activitat pública que la fan més controlable que abans. Sobreto tot resulta incòmoda la figura de Don Samuel Ruiz per la creixent defensa del món indígena i per les denúncies de violacions dels drets humans, en un moment en què es camina cap a la integració econòmica amb els EUA.

---

A l'agost de 1993, fa arribar al Papa la carta pastoral *En esta hora de gracia* durant la seva visita a Izamal (Mèrida), amb motiu del final de les celebracions de la commemoració dels cinc-cents anys. Es tracta d'una llarga requisitoria en favor dels indígenes exposant els seus problemes: propietat de la terra, pobresa, esclavitud, tortura, domini polític, etc. i el necessari acompañament diocesà a les seves lluites. Havent assumit des de feia temps el paper de la veu dels que no tenen veu, en aquesta carta fa seves les paraules i queixes dels indígenes. Heus ací el que diu:

Ante la falta de tierra y el desempleo, el gobierno desarrolla un control político, porque la pobreza que se produce por el despojo de este sistema social es un peligro para la política. En lo económico, cada vez más la gente va sintiendo el peso de la carestía, del desempleo, de la injusticia y de la creciente miseria. Hay desnutrición y enfermedades provocadas por la pobreza. No tenemos tierra donde trabajar para sacar nuestro alimento. Tenemos que rentar la tierra y ahí se va nuestra ganancia mientras hay algunos que tienen mucha y no la trabajan o la usan para ganadería. Las juntas oficiales benefician al que tiene dinero. El gobierno nos obliga a producir lo que conviene. Hay problemas y cárcel por la ley forestal. Los poderosos, los acomodados y los cantineros nos están chupando la sangre.

En lo político, no se permite nuestra opinión. Somos humillados y engañados. En las elecciones nos obligan a votar por el partido oficial: el PRI. Cuando elegimos a nuestra autoridad a los de arriba no les gusta y ponen el suyo. A las autoridades no les gusta que nos organizemos y querien desaparecer a las personas. Hay represión en el campo y en la ciudad. La justicia está al servicio del dinero.

La carta va desencadenar l'ofensiva del govern mexicà i del nunci contra Don Samuel, que pressionaren el Vaticà per treure'l de la diòcesi, però les ràpides reaccions nacional i internacional i el mateix suport dels bisbes a favor seu ho van evitar.

Per això, quan l'1 de gener de 1994 va esclatar la revolta zapatista, Don Samuel va ser acusat de ser-ne l'instigador. Mai no va justificar la violència com a mètode, però feia molts anys que havia advertit de les causes que motivaren la revolta:

Conocemos de cerca el sufrimiento del pueblo. Dios no quiere violencia, pero tampoco injusticia. Esta gente está cansada de recibir promesas incumplidas. Agotaron los medios pacíficos sin ser escuchados. Las autoridades no atendieron sus reclamos legítimos. Los alzados sienten que se burlaron muchas veces de ellos, que fue un fracaso su lucha de treinta o cincuenta años para que se aplicara la reforma agraria. Durante 34 años expusimos lo que pasaba en las comunidades indígenas, queriendo ser voz de los sin voz. Ahora, por desgracia, los desesperados, los que han sufrido tantos explolios y vejaciones, se hacen oír con violencia. Lo lamentable es que, pese a tantas advertencias, ha tenido que correr la sangre para que se empiece a tener en cuenta a esos mexicanos a los que se había condenado en vida. El estado no sólo los olvidaba, sino que permitía que el poderoso los atropellara. Es una pobreza absurda con tanta riqueza en Chiapas.

I en una serena reflexió distingeix diferents tipus de violència:

Hay que considerar tres clases de violencia. Primero, la violencia institucionalizada de un sistema que genera muerte. Después, la violencia de la represión al caminar organizado de las comunidades indígenas o marginadas, obreras o campesinas. Y por último, cuando ya no hay puerta de salida para sobrevivir, viene la contraviolencia. La violencia tercera, después de la violencia del sistema y la violencia represiva. Hasta lo último viene la violencia de los que están abajo en el piso social y que toman las armas porque están en una situación insufrible.

---

Esta gente desamparada recurrió a todos los medios pacíficos para ser escuchada, pero les cerraron las puertas, nadie los atendió. Por eso entiendo al insurrecto que prefiere morir luchando en la selva que de disentería en una choza. La paz que existía antes no era una paz verdadera, se basaba en la injusticia y en la dominación de un sistema social que ejerce una violencia tremenda (*La Vanguardia*, 19 de gener de 1994. Entrevista de Joaquín Ibarz).

Es reproduiran els intentats, els insults, els intents d'expulsar-lo i les amenaces de mort. Amb el reconeixement, però, dels bisbes i de l'EZLN, és nomenat mediador en el conflicte armat. Don Samuel proposa la creació de la Comisión Nacional de Intermediación com a entitat que suporti el pes de la mediació. La catedral de San Cristóbal, blasmada per molts sectors, esdevindrà símbol de la pau en celebrar-s'hi la primera ronda de negociacions.

## 2. Aportacions en el camp de la comprensió multicultural

En aquest segon apartat intentaré fer un breu repàs a les aportacions que crec que Don Samuel ha fet a les ciències socials en relació amb el diàleg entre cultures. Els seus escrits fan referència fonamentalment a l'aspecte religiós a Chiapas i a partir de la teologia, però les aportacions són generalitzables a altres contextos i dimensions de la persona.

### 2.1. La força de la identitat cultural

Malgrat que la transformació de la consciència col·lectiva és un procés lent, tren ta-cinc anys de treball en un mateix territori pot ser un temps suficient per poder avaluar resultats. En concret, respecte de la seva preocupació en la revaloració de la llengua, del dret, de les tradicions, de l'artesania, de la recuperació de la memòria històrica, de la cultura indígena, perquè



[...] las culturas son el medio por el que los indígenas envasan y trasvasan a todos los miembros de su comunidad el sentido que le dan a su vida; la práctica de la cultura y las lenguas contienen las explicaciones que ellos mismos le dan a los principales problemas de la existencia y la manera cómo interpretan la relación trascendente con Dios. Así fue cómo nos encontramos con el valor teológico de las culturas, como procesos milenarios que expresan la experiencia religiosa de los pueblos. Por ello el interés y conocimiento de la cultura llegó a formar otro de los elementos prioritarios que se solicitaba a todo el que quisiera servir en la diócesis de San Cristóbal. (*Algunos principios teológicos*. P. 4)

Insisteix en la recuperació del sentit original de la «paraula» segons la tradició maia. No es tracta només de restituïr el sentit ancestral, líric, primordial i mític del vocabulari maia, sinó novament de la relació entre paraules i fets. En la tradició indígena, paraula vertadera vol dir fets vertaders, bon govern, i aquest neix del respecte, d'escoltar l'assemblea, la diversitat, d'escoltar el sofriment present i el dels avantpassats, d'escoltar les majories. És el resultat de la participació col·lectiva en la presa de decisions i ajuda a sentir-se formant part d'una tradició, a fer més densa la història i a crear condicions d'igualtat nascudes des de baix a partir de valors comunitaris compartits. En la tradició indígena, manar significa obeir i un concepte de la democràcia més alt que el de les democràcies liberals regulades per la mecànica de les majories i les minories.

---

Havíem cregut que amb la globalització de mercats el fenomen de les identitats ètniques havia quedat definitivament superat, però, davant la recent explosió dels particularismes, tinc la sensació que no coneixem prou la immensa força i capacitat de reacció que tenen col·lectius ferits ni el pes que en aquest sentiment poden tenir factors com la religió, la història, el clan. Coneixem els mecanismes d'exclusió econòmica, però ens falten coneixements sobre la gènesi de les cultures, de les produccions simbòliques o de codis de valors, sobretot d'aquelles que podríem anomenar cultures de resistència.

La modernidad neoliberal, con sus procesos económicos y sociales, no toma en cuenta los elementos propios de la diversidad de los pueblos. Parece que la modernidad los quiere eliminar, como si en vez de un aporte y riqueza humana fueran un estorbo. (*En esta hora*. 6,2,4)

Només cal recordar la inesperada força amb què els col·lectius indígenes de Chiapas han aparegut a l'escena mundial. No em refereixo a la força militar, sinó a la d'aquesta paraula vertadera, ja que, per la manera com ha estat pronunciada i pel caràcter just i elemental del que demana, ha posat en evidència un sistema que diu una cosa i en fa una altra. Paradoxalment, exigeixen un futur millor en funció de la tradició. El retorn a la memòria i a la tradició pot esdevenir un mecanisme perillós per a una modernitat que tot ho nega, posa de manifest que els moviments ètnics poden ser també, en determinades condicions, portadors d'orientacions culturals i socials modernitzadores en si mateixes i aplicables al conjunt de la societat. La idea del pas lineal de les tradicions a la modernitat uniformitzadora podria ser substituïda per l'affirmació de la modernitat com a diversitat, com a capacitat d'associar passat i futur. La memòria pot exercir funcions de profecia.

## 2.2. *El diàleg intercultural i les seves condicions*

La formació de les cultures és sempre el resultat d'una negociació en l'espai i en el temps. Per això, les fronteres entre cultures que conviuen en un mateix territori no són precises. Cada generació i cada grup ha construït la seva visió del món en funció de les influències que ha rebut. En realitat, la pluralitat cultural ha estat sempre present a l'interior de cada formació social. És falsa la idea de l'homogeneïtat cultural a l'interior de cada grup. Les cultures són polifacètiques i polifòniques i al seu interior existeix sempre una rica pluralitat de visions. La multiculturalitat no és un fenomen nou sinó que és inherent a la noció de cultura.

A Llatinoamèrica, això té unes característiques específiques per la manera com es va realitzar la conquesta. Tot el continent viu encara amb un subconscient col·lectiu esquinçat entre l'herència encara viva de les cultures precolombines i la cultura sobrevinguda per la força i que ha esdevingut dominant. Les ferides obertes per aquell fet i la destrucció que va seguir encara no han cicatritzat després de cinc-cents anys. No és estrany, doncs, que allà el diàleg intercultural tingui una importància difícil de comprendre per nosaltres. A les zones on l'antiga població indígena ha resistit els intents de destrucció, com a Guatemala i Chiapas, no és solament un problema de subconscient, sinó una dolorosa realitat quotidiana, econòmica i social.

---

Nuestra Iglesia tiene una historia de gestas grandiosas, pero también está llena de tristezas, angustias, penas y dolores. Esto último queda ilustrado por las violencias de la conquista española, la explotación y postración de la colonia, que duró trescientos años, y por la sumisión, marginación y continuación de un sistema sociopolítico, cultural y religioso que no se les propuso, sino que se les impuso a los indígenas durante los doscientos años que siguieron. Hoy esto quiere decir que los indígenas, verdaderos descubridores y civilizadores que vinieron a este continente hace más de veinte mil años, han sido despojados de sus tierras. Hoy esto se traduce en el desprecio a sus propias lenguas y al sentido que le dan a su vida. (*Algunos principios teológicos*. P. 17)

Los grupos mestizos conjuntan en sus vidas jugos de raíces europeas y mayas, interpretan su existencia desde una perspectiva prevalentemente occidental, y se inclinan más, en sus cimas y en sus simas, por la herencia de Colón, Cortés y Mazariegos. No han resuelto de manera plural su relación con los grupos que descienden de las naciones primordiales de este continente. Como Iglesia, percibimos el deber de servir a ambos pueblos. (*Algunos principios teológicos*. P. 18)

En l'acció pastoral, Don Samuel es guiava per uns principis que després han esdevingut comuns entre nosaltres. Per exemple, no és possible el diàleg o la negociació cultural des de la assimetria social, econòmica o jurídica i, en concret, si no es resol el problema de la propietat de la terra, símbol dels símbols de la integració comunitària en la cultura maia; no és possible el diàleg des d'una cultura dominant, minoritària en el seu origen i hegemonicà pel gairebé extermíni de la dominada, si no es reconstrueixen les relacions malmeses durant cinc segles; no és possible el diàleg si no es modifica en la cultura dominant la falsa consciència de superioritat; inculturació no vol dir assimilació, vol dir negociació i, per tant, la inculturació ha de ser mútua; defensa el relativisme cultural en el sentit que cap cultura no té prou elements per judicar sobre la bondat o no dels valors d'una altra, però aquest relativisme no ha de servir per essencialitzar la pròpia identitat enfront de l'altre o, dit al revés, per essencialitzar la diferència i justificar la segregació. Revestit d'assistencialisme, aquesta fou la base de l'indigenisme.

Existe entre mestizos e indígenas una relación asimétrica permanente, tan atávica, que muchos no indígenas consideran como natural [...]. En México, en su conjunto, la sociedad portadora de la llamada «cultura nacional» o «cultura dominante» jamás ha sabido articularse con las culturas indígenas, forjadoras de la primera humanidad en este lugar y, en nuestra región, de la alta civilización de los pueblos maya. (*Algunos principios teológicos*. P. 28)

En resum, el multiculturalisme verdader –allà i aquí– només és possible si s'entén com l'existència de la pluralitat cultural junt amb la unitat social, o si, amb la possibilitat de compartir i alegrar-nos de l'existència de cultures diferents, s'està disposat a compartir un benestar material semblant. La multicultura-llitat coherent exigeix un alt grau de solidaritat, ja que

queremos que se supere el hecho de que nacer indígena es nacer perdedor, nacer de segunda, nacer marginado. El indígena tiene derecho a la esperanza, como todo mexicano.

En Chiapas, el enemigo son la miseria, el olvido, la ignorancia, el desprecio al indígena, el mal gobierno, la represión, la corrupción, la injusticia centenaria. Los indígenas rebeldes buscan una transformación que permita tener vida al pobre, al desposeído, no sólo al indígena.

---

### 2.3. Model educatiu

Durant molts anys, l'ampli moviment de catequistes (més de deu mil) a la diòcesi ha fet funcions de suplència d'un sistema escolar deficitari o pràcticament inexistent en àmplies zones indígenes. La presència d'aquells milers d'educadors fins a l'últim racó de la selva va influir decisivament en la presa de consciència indígena i en les seves propostes actuals de model educatiu. La diòcesi s'encarregà de formar-los segons els criteris de la pedagogia de Freire, en la pràctica del diàleg, en la necessitat d'escoltar la veu dels indígenes, orientada cap a l'alliberament integral de la persona.

Los catequistas se convirtieron en portavoces de la reflexión de la comunidad y no tanto en los maestros que llevaban una reflexión prefabricada. Al reflexionar acerca de situaciones vividas muy dolorosas, así los hombres como las mujeres y los niños, intervenían discutiéndolo al mismo tiempo y en voz alta según es el estilo indígena, hasta que surgía el ACUERDO [...] (*En esta hora*. 6.4.3)

Alliberament integral fa referència a les condicions materials i espirituals. Vol dir superar la pobresa i el sentiment d'inferioritat, ja que l'espoliació del colonialisme significà també l'esclavitut dels esperits. Conseqüentment, l'educació en el respecte i la dignitat indígena topava frontalment amb els atàvics estereotips presents en l'educació oficial.

A causa de la educación oficial en México y, muchas veces también, por la educación católica, muchos de quienes pertenecen a la población mestiza ven como ignorantes, flojos y viciosos a los indígenas. En el fondo, es una actitud puramente ideológica, en el sentido que justifica y hace aceptable una situación discriminatoria y dominante. (*Algunos principios teológicos*. P. 12)

Vol dir que la millora de les condicions materials, si es dóna, ha d'anar acompañada del valor compartir, vol dir allò d'ensenyar a llegir la realitat per poder escriure'n una altra, vol dir capacitat d'autonomia, superar el paternalisme, la manipulació, l'assistencialisme i que les comunitats arribin a ser gestores de la pròpia història,

lo cual es tanto más necesario cuanto que al pueblo (y más cuando se trata del pueblo indígena) se le ha quitado su palabra en la sociedad, y aun al interior de la propia Iglesia. (*En esta hora*. 6.4.4)

En aquest camp, Don Samuel parla amb satisfacció dels resultats:

Lo que podríamos calificar como un logro del trabajo diocesano es el paso que las comunidades indígenas y campesinas han ido dando para dejar de ser objeto de decisiones de otros y comenzar a ser sujetos de su propia historia. Descubren que unidos tienen capacidad para resolver problemas que les afectan. El movimiento de cooperativas lo han asumido corresponsablemente y se han organizado numerosas comunidades en uniones para el mejoramiento de varios aspectos de su vida, transportación, créditos, acciones de salud, etc. (*En esta hora*. 6.5.1)

Vol dir, finalment, que l'acció educativa formal o escolar ha de tenir present i respectar la tradició educativa indígena. Així s'acordà a les converses de pau a San Andrés Larráizara fa un any. Des de la perspectiva indígena, l'educació, en el seu sentit profund, no és allò que s'imparteix en el sistema escolar, més

---

aviat és essencialment la saviesa que transmet la comunitat i els sabers i valors en els diferents contextos de la vida, la convivència i el treball. A tal efecte, caldrà impulsar processos a fi que els pobles indígenes, a través d'ancians, adults i joves que conequin la cultura indígena, puguin repensar profundament els continguts i els valors dels programes escolars, la utilització de la llengua oral i escrita, la revisió dels textos, dels materials, a fi d'incloure la saviesa tradicional indígena en l'ensenyament formal, etc.

#### 2.4. *El Sagrat*

Va quedar aviat meravellat del sentit del sagrat del poble maia. A diferència de la cultura cristiana occidental, que va utilitzar els motlles de la filosofia grega, hi descobreix un sentit integral de la vida. L'indígena no separa el que és cultural del que és social. La cosmogonia de l'indi és sagrada. El Sagrat, entès com a transcendent i com a misteri de l'estructura profunda de la realitat, es manifesta en la naturalesa, en la qual hi veu l'energia i la vitalitat maternal de Déu, en el treball, en el sentiment de comunitat, en la manera d'organitzar-se. Per això, diu, són més cautelosos. En la comunitat tot es parla de manera minuciosa i detallada, ja que l'indi creu que ha d'harmonitzar el seu ritme al ritme lent i solemne del que és transcendent. Aquesta actitud, que podria semblar arcaica, és l'actitud que els ha permès de sobreviure, de resistir, de renéixer, de plantejar alternatives i de tenir esperança. El seu compromís és integral com és integral l'absolut que és present en tot.

Però el Sagrat de l'indi és el mateix Sagrat cap al qual el cristià dirigeix la seva fe. La fe d'un i altres vol dir confiança, adoració, llibertat individual, compartir. La fe es pot celebrar, però és difícil d'explicar i, d'altra banda, l'indi no té cap necessitat d'explicar-la, perquè és la font del sentit de la seva vida. El mateix Déu que es fa història en la Bíblia ha deixat les seves petjades a la història indígena, fonament de la teologia indígena. L'enriquiment ha de ser mutu. Fomentarà una teologia índia a partir de la reflexió indígena de Déu per enriquir la visió cristiana i una teología cristiana que tingui present la cultura índia per enriquir la visió índia.

Hay un proceso de teología india. Esta teología se manifiesta, por un lado, como teología india cristiana, cuando es una fe reflexionada a partir de la propia tradición y desde el mensaje evangélico, y por otro lado, aparece como teología india india, cuando es una reflexión sobre la experiencia de Dios que hicieron o hacen los indígenas exclusivamente a la luz de sus propias tradiciones religiosas. Apenas estamos en los primordios de esta actividad que promete ser un enriquecimiento a la catolicidad desde la diversidad. (*Algunos principios teológicos*. P. 36)

I així en les altres expressions de la religió, rituals, manifestacions festives, celebracions, amb l'objectiu de crear una església autòctona culturalment.

Desde los años sesenta percibimos que teníamos el deber de convertirnos en una de las que el Concilio llama iglesias locales o iglesias particulares [...] realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que se inserta. Es perfectamente legítimo que las iglesias autóctonas tengan disciplina, ritos, liturgia, teología y espiritualidad propias. (*Algunos principios teológicos*. P. 42)

---

No hi ha dues històries, una de profana i una altra de salvació. Per això tota salvació és històrica i tota història és salvadora. L'anomenada teologia de l'alliberament de Don Samuel no prové d'una nova adaptació ràpida a mottles ideològics occidentals. Un cop el van preguntar sobre la teologia de l'alliberament, i va dir:

Aquí lo que privaba era una teología de la represión. No ponemos etiquetas a nuestra misión. Nos preocupábamos por el indígena cuando en el mundo todavía no se hablaba de teología de la liberación. Si por esa teología se entiende ayudar al pobre, al que sufre la injusticia, sí la practicamos. Pero que no se busquen conexiones políticas ni ideológicas. (*La Vanguardia*, 19 de gener de 1994. Entrevista de Joaquín Ibarz.)

Per això, la proposta teòrica i pràctica de Don Samuel, en un món en el qual el necessari diàleg entre cultures troba greus dificultats i fonamentalismes en les confessions religioses, té una sorprendent actualitat. La fe pot ser entesa i viscuda com un eficaç mitjà de diàleg i espai de trobada intercultural. Es tractaria d'una mena de macroecumenisme, de reconeixement de les cultures indígena i cristiana. Això voldria dir, per exemple, encoratjar els creients de cada confessió religiosa a viure en profunditat la pròpia fe com a pas previ per a la comprensió de la fe i religió dels altres. Procurar entendre les diferències existents en temes fonamentals entre religions que conviven en el mateix territori i apreciar els valors comuns de les seves cultures-religions; establir espais de diàleg on totes les confessions puguin participar en igualtat de condicions en relació amb l'horitzó comú de l'absolut, etc.

\* \* \*

Ja al final de la vida, un incansable fra Bartolomé de Las Casas, al 1552, a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, exigia al Rei i a l'Imperi que perquè sigui possible un verdader reconeixement «multicultural», és a dir, un tracte de respecte i d'igualtat amb aquella gent gairebé despullada, però que «tienen mucho ser», era necessari posar fi al règim de les *encomiendas*, és a dir, d'explotació i semiesclavitud, i la restitució, és a dir, tornar-los allò que se'ls havia robat. Admet que no entén moltes de les seves expressions culturals, però fra Bartolomé parteix d'un profund respecte per l'altre i de l'acceptació de la diferència. No es tracta d'una visió assimilacionista, sinó d'una real comprensió de l'altre globalment considerat. Per això és radicalment crític amb les argumentacions teològiques o morals que pretenien justificar l'espoliació en nom de la nova civilitzacíó. El verdader respecte a l'alteritat exigeix la justícia i la restituició.

Don Samuel no és un revolucionari, ni un teòleg de l'alliberació, ni un crític del neoliberalisme o de les estructures injustes del món per tornar després, acomodat, a la seva seu episcopal. Don Samuel és un clàssic i el seu pensament es nodreix de les fonts més antigues: el contacte amb la gent i la lectura de l'Evangeli. Per això les seves raons, que tenen tan poc a veure amb velles ortodoxies o dogmatismes anquilosats de dreta o esquerra, són en definitiva més perturbadores. Així ho han entès també els qui l'han perseguit. Són les raons del cor arrela-

---

des en una fe profunda, una amplíssima cultura bíblica i patrística, i en un innat sentit de la justícia i la misericòrdia. Les seves són raons prepolítiques però no gens apolítiques. Són raons anteriors (prèvies, no sols històricament sinó més fonamentals, més essencials), però no per antigues menys noves.

Són les raons de la saviesa que sap dubtar de si mateixa quan cal entrar en el diàleg amb l'altre, i les raons de l'autèntic mestratge intel·lectual i humà, agut i incisiu quan analitza i preveu el futur, però flexible i bondadós quan acompanya.

La Facultat de Ciències de l'Educació, educadora de mestres, té necessitat de mestratges d'aquestes característiques. Moltes gràcies.

Jaume Botey

---

PRESENTACIÓ  
DE  
SAMUEL RUIZ  
PER  
RAFAEL GRASA

---

Magnífic i Excel·lentíssim Senyor Rector,  
Excelentíssimes Autoritats,  
Professors i Professores,  
Senyores i Senyors,

Com ha dit el meu company i amic Jaume Boteix, atorgar el màxim reconeixement acadèmic a Don Samuel Ruiz, bisbe de San Cristóbal de las Casas (Chiapas) és un honor per a les facultats que representem, per a la Universitat i per a la societat catalana en general. Voldria, doncs, agrair al Departament de Sociologia, de qui partí inicialment la proposta que tot seguit hom acollí unànimement, que pensés en Don Samuel per al segon *honoris causa* de la Facultat de Ciències Polítiques i de Sociologia, atorgat en el curs de l'any en què celebra el seu desè aniversari.

No insistiré en el que s'ha apuntat en la intervenció anterior. Em limitaré a subratllar que, també per a nosaltres, la relació entre teoria i pràctica, entre ésser i fer, la coherència entre el que es diu i el que es fa, trets que caracteritzen l'acció de Don Samuel, en la seva tasca individual i també en el seu quefer col·lectiu i comunitari, constitueixen un valor fonamental que s'ha de fomentar a la universitat. Recordaré, respecte d'això, que la universitat, a més de formar professionals i investigadors, a més de transmetre cultura, és una organització que produeix i organitza hegemonia. Ortega y Gasset ho digué a *Misión de la universidad*, uns mots encara vàlids avui dia. La societat demana a la universitat no solament que formi bons professionals, sinó que asseguri la «capacidad de otro género de profesión: mandar [...]. Y por mandar no entiendo tanto el ejercicio jurídico de una autoridad como la presión e influjo difusos sobre el cuerpo social.» (*Obras completas*, vol. IV, p. 323). Així les coses, en una facultat que estudia des de múltiples perspectives els diversos mecanismes i formes de comandament i poder presents a la societat, que ha format i forma professionals que s'incorporen a tasques de gestió i direcció, la recerca de la coherència entre dir i fer, l'honestetat i la veracitat constitueixen objectius inel·ludibles.

I això justament és el que la vida i l'obra de Don Samuel Ruiz mostren a bastament, com evidencia el reconeixement que li han concedit nombroses persones des de fa molts anys. Voldria, tanmateix, cridar l'atenció sobre un d'ells, el de la població rural d'origen maia de Chiapas, que pot emprar amb ell, de forma totalment merescuda, una expressió de salutació com *pattoan*, que literalment significa –tot citant Don Samuel– «fes la volta al meu cor per tal que puguis veure'n el dors i adonar-te que el que hi ha al darrera no difereix del que hi ha al davant.» (Gianni Minà, *Un continente desaparecido*, Península, 1996, p. 62).

Entrant en el terreny intel·lectual, vull referir-me a l'interès de les aportacions de Don Samuel en tres àrees molt vinculades a la tasca academicointel·lectual que es fa a la nostra facultat. Concretament, a algunes de les seves aportacions, individuals i col·lectives, a l'anàlisi de la realitat sociopolítica, a la comprensió i defensa dels drets humans i la democràcia, i a la comprensió i resolució dels conflictes.

---

## I. Aportacions a l'anàlisi de la realitat sociopolítica

Fou justament el nostre primer *honoris causa*, Maurice Duverger, qui escrigué que «així com els éssers humans no escapen del seu passat, tampoc les societats no poden deslliurar-se plenament de la seva història» (M. Duverger, *Introduction à la politique*, Gallimard, 1964, p. 379). Això també és cert en el cas que ens ocupa: les aportacions de Don Samuel a l'aprehensió de la realitat sociopolítica del continent americà estan ben arrelades al seu passat personal, a l'evolució de l'Església catòlica i de la Conferència Episcopal Llatinoamericana, particularment del seu sector més progressista i compromès amb les comunitats indígenes, i a les dinàmiques de les societats llatinoamericanes en general, i mexicana en particular.

D'aquí, que la seva anàlisi de la realitat sociopolítica s'articuli en gran manera entorn d'una noció sorgida de la Conferència Episcopal Llatinoamericana de Medellín de l'any 1968, de la qual Don Samuel fou promotor i ponent: la «violència institucional» o «institucionalitzada». Aquesta expressió condensava una anàlisi multicausal dels vincles existents entre la injustícia social i el que Pau VI havia denominat a Bogotà «les revolucions explosives de la desesperació». Permeteu-me que recordi els mots concrets del document, al qual Don Samuel contribuí:

América Latina se encuentra en muchas partes ante una situación de injusticia que puede iluminarse de violencia institucionalizada, porque las estructuras actuales violan derechos fundamentales, situación que exige transformaciones globales, audaces y profundamente renovadoras. No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina la «tentación de la violencia». [...] La justicia y, consiguientemente, la paz, se conquista. (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano sobre La Paz, en *Mensaje*, núm. 174, 1968).

El concepte, que va fer fortuna entre els estudiosos i que va influir en l'auge posterior de moltes teories estructuralistes, mostrava que en determinades circumstàncies no solament mata la violència directa sinó també l'ordre social. Les clares connotacions polítiques de l'expressió, fonamentada teològicament i filosòpicament en la idea tomista de justa desobediència al tirà, explica la seva persistència en l'anàlisi de la realitat llatinoamericana: parlar de violència institucional suposa assenyalar i denunciar un poder o, el que és el mateix, una violència que hom exerceix sobre persones. Molts anys després, catalans vinculats amb la teologia de l'alliberament la continuen emprant: «el món està estructurat sobre la violència institucionalitzada i sobre l'agressió i expliació injusta dels poderosos contra els débils» (Josep Vives, dins *Teología de l'alliberament*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 1984, p. 15.)

Des de Medellín, Don Samuel ha analitzat molt sovint formes de violència institucional, l'ha fet visible, ha contribuït a denunciar-la i ha intentar posar-hi fi, ha ajudat les persones que la pateixen a reconquerir poder tot fomentant, com diuen a l'Amèrica Llatina, el *empoderamiento*.

Un bon exemple d'aquesta denúncia i anàlisi és la pastoral *En esta hora de gracia*, presentada a Joan Pau II amb motiu del seu contacte amb els indígenes del continent l'any 1993 a Izamal (Yucatán). A la pastoral, que recull en veu singular nombroses veus col·lectives, es diu, entre altres coses:

---

Estamos inmersos en una forma de vivir que nos opriime [...]. Somos un país dependiente a nivel de estados, municipios, ejidos y comunidades. La ruptura de la dependencia se inicia desde la periferia, cuando el marginado y oprimido se hace pueblo consciente y organizado. El Estado no permite esta ruptura porque fraccionaría su proyecto hegemónico; por eso busca controlar al pueblo y mantenerlo sin conciencia y sin organización, mediante controles políticos, económicos, ideológicos y policíaco-militares [...]. Ante la falta de tierra y el desempleo, el gobierno desarrolla un control político, porque la pobreza es un peligro para la política. (*En esta hora de gracia. Carta pastoral amb motiu de la salutació de Joan Pau II als indígenes del continent*, agost de 1993).

Es recorda, en suma, que, des de fa cinc-cents anys, «desposeído de sus tierras, el indio es un extranjero en su propia tierra», però, assenyala amb esperança Don Samuel, «en medio de la expropiación, la depredación, la pérdida de su cultura, ha madurado la conciencia de sí mismo como persona, como pueblo, como cultura y como organización que lucha por sus derechos y su dignidad». Per tant, es recordava que a Chiapas, la regió més pobra i meridional de Mèxic, podrien tornar a cridar les pedres, com ja s'havia esdevingut altres vegades: com a la revolta tzeltal del 1712 o a la rebel·lió chamula de 1868.

Després dels esdeveniments del 1994, on pedres i persones tornaren a cridar i sorprengueren el món, l'anàlisi de la realitat sociopolítica de Don Samuel resultà esclaridora:

La irrupción de un movimiento indígena que se levantó en armas ante la imposibilidad de encontrar respuesta a sus demandas básicas, que habían sido expuestas, durante muchos años, por medios legales [...] aislado de la problemática nacional y mundial. Los hechos vividos a principios de 1994 son producto del sistema político-económico neoliberal, que ha demostrado en la práctica su inoperancia. Los avances presumidos por este sistema se dan a costa del empobrecimiento de las mayorías. (Vegeu el discurs de recepció de l'*honoris causa*.)

Aquesta i altres anàlisis permetien comprendre que no es tractava, com alguns intentaren dir, de l'expressió crispada d'un Mèxic brutal i subdesenvolupat que s'oposava a la modernització del govern de Salinas. Com ha dit l'antropòleg Roger Bartra, «el detonador del conflicto en la selva chiapaneca es precisamente la llamada política moderna de Salinas de Gortari y no la resistencia violenta de una población atrasada y reacia a entrar al paraíso de la modernidad. El verdadero rezago histórico lo podemos encontrar en la “modernización” del sistema político mexicano [...] que se ha limitado a...] pintar la fachada del edificio de autoritarismo para entrar al Tratado Norteamericano de Libre Comercio con un maquillaje diseñado ingenuamente para engañar a los bárbaros del norte. De esta manera, las contradicciones y las paradojas de la modernidad produjeron un efecto típicamente postmoderno.» (Roger Bartra, pròleg a L. Méndez, A. Cano, *La guerra contra el tiempo. Viaje a la selva alta*, Mèxic, Espasa Calpe Mexicana, 1994, p. 12).

El treball previ i posterior de Don Samuel permet comprendre que el conflicte de fons rau en l'enfrontament entre el Mèxic profund, una civilització negada que malgrat tot mostra la persistència de la civilització mesoamericana que s'encarna en els grups indígenes i en molts altres àmbits majoritaris de la societat mexicana, i el Mèxic imaginari, el sector identificat amb el projecte dominant, que ha apostat per una concepció excloent i restrictiva de l'occidental. La lliçó de Chiapas és que, com ha dit Carlos Fuentes d'una manera molt bonica i rotunda:

---

Hoy, esa cultura [...]mesoamericana, ese México profundo...] se manifiesta de nuevo y nos habla a todos con un sentido incluyente de la modernidad. No hay modernidad exclusiva. Tiene que ser inclusiva. Chiapas nos ha recordado que sólo podemos seguir siendo si no olvidamos todo lo que somos y hemos sido. (Carlos Fuentes, *Nuevo tiempo mexicano*, 1994, p. 123).

O, en paraules del mateix Don Samuel:

Se declaró una guerra que duró diez días, y por primera vez en este país, los revoltosos no aspiraban a tomar el poder, sino que trataban de enrolar a los ciudadanos en una participación responsable en la historia. (Extrait de Gianni Minà, *Un continente desaparecido*, Península, 1996, p. 76)

## II. Comprensió i defensa dels drets humans i la democràcia

Aquesta conclusió de Carlos Fuentes, compartida per nombrosos intel·lectuals mexicans, probablement no seria la mateixa, almenys pel que fa a la seva rotunditat i acceptació generalitzada, si no s'hagués produït l'altra aportació de Don Samuel i del seu equip de la diòcesi: dues dècades llargues de treball en la comprensió i defensa dels drets humans i la democràcia. El Centre de Drets Humans Fray Bartolomé de Las Casas, fundat a la diòcesi a mitjan anys setanta, ha estat una peça clau d'aquest treball. I ho ha estat almenys per tres raons.

En primer lloc, per la seva tasca de denúncia. Norberto Bobbio, una altra persona vinculada als inicis de la nostra Facultat de Ciències Polítiques i de Sociologia, escrigué que el problema del nostre temps no és fonamentar els drets humans, sinó protegir-los. En les seves pròpies paraules:

El problema que se nos presenta, en efecto, no es filosófico, sino jurídico y, en sentido más amplio, político. No se trata de saber cuáles y cuántos son estos derechos, cuál es su naturaleza y fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más seguro para garantizarlos, para impedir que, a pesar de las declaraciones solemnes, sean continuamente violados. (*Presente y porvenir de los derechos humanos*, 1967).

La tasca del Centre respecte d'això ha estat reconeguda internacionalment i els seus butlletins i treballs són una cita obligada en parlar de la situació dels drets humans a Mèxic. Penso, per exemple, en les referències al Centre en el cèlebre informe d'*Americas Watch* l'any 1990, «Human rights in Mexico. A policy of impunity», el primer àmpliament difós als Estats Units, que reconeixia flagrants violacions de les garanties individuals.

En segon lloc, pel seu afany a difondre una concepció que fonamenta i arrela els drets humans en la col·lectivitat, en la intersubjectivitat, en les institucions socials. Aquesta concepció és, d'una banda, profundament mexicana, ja que enllaça amb la constitució mexicana del 1857, que establí que:

El pueblo mexicano reconoce que los derechos del hombre son la base y el objeto de las instituciones sociales. En consecuencia, declara que todas las leyes y todas las autoridades del país deben respetar y sostener las garantías que otorga la presente Constitución (art. 1º),

un matís que es perdé en l'article paral·lel de la Constitució de 1917. Però és també, d'altra banda, una concepció profundament moderna, històricament arrelada, particular i, tanmateix –o, millor, justament per això– universalitzant. Norberto Bobbio i Ignacio Ellacuría ens permetran entendre l'abast de l'affirmació.

---

Bobbio ha sostingut que hi ha tres formes de fonamentar els valors: deduir-los d'una dada objectiva constant, com per exemple la naturalesa humana; considerar-los veritats evidents per elles mateixes; i, finalment, mostrar que tenen suport, per a un determinat període històric, que gaudeixen de consens social. O dit altrament, el iusnaturalisme, l'objectivitat absoluta, la intersubjectivitat. A ningú no li resulta dubtós que, en temps de perplexitats i de relativismes, la més útil i gairebé l'única alternativa és la tercera via, la que busca el màxim consens social en un període concret, com més compartit està un valor, més fonamentat pot considerar-se. Això és justament el que ha fet amb el seu treball de formació el Centre Fray Bartolomé de Las Casas.

Per la seva banda, Ignacio Ellacuría escrigué, sis mesos abans de ser assassinat, que per assolir una perspectiva i validesa universal, supòsit fonamental del discurs sobre els drets humans, ha de tenir-se ben present des d'on es consideren els drets humans i «para quién y para qué se proclaman e historizarse el concepto, para no caer en trampas ideológicas». Don Samuel i Ellacuría han treballat explicitant la seva historització, el seu des d'on i per a què: «Desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares, para o en busca de su liberación», en paraules d'Ellacuría (*«Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares»*, *Revista ECA*, núm. 502, 1990, p. 590).

Aquesta opció, aquest des d'on i per a què, si bé parteix d'altres arrels, és totalment coherent amb la tradició occidental dels drets humans i la democràcia. Com ha escrit Maurice Duverger, la cèlebre frase de la Declaració de Drets de 1789, «la llibertat consisteix a fer tot allò que no perjudiqui l'altre», abasta un principi fonamental que «se viola si la libertad llega a la explotación del hombre por el hombre. La lucha de clases nace de la competencia, cuyos excesos intenta limitar. La democracia no suprime la competencia: la civiliza. Reemplaza la guerra por la negociación, el terrorismo por las elecciones libres, la violencia social por el compromiso» (M. Duverger, *La liebre liberal y la tortuga europea*, Ariel, 1990, p. 186).

Doncs bé, en tercer lloc, el Centre Fray Bartolomé de Las Casas ha estat justament una peça clau per la seva insistència a mostrar en la pràctica que la lluita per la democràcia és una part integral del respecte als drets humans, una part de la qual no pot excloure's cap sector de la població i tampoc, per tant, els sectors indígenes. Tot i que això pugui semblar obvi, no ho és de cap manera a Mèxic. Voldria recordar, respecte d'això, que fins i tot en el procés de negociació del Tractat de Lliure Comerç, que obligà a maquillar l'autoritarisme i el populisme que des de fa dècades caracteritzen el règim mexicà, el govern es negà a reconèixer realment els drets polítics, almenys una bona part d'ells, com a integrants dels drets humans. Així, en crear el 1990 la Comissió Nacional de Drets Humans, que dos anys després tindrà rang constitucional, s'exclouen expressament de la seva competència els assumptes laborals, electorals, jurisdiccionals de fons i fins i tot els mateixos actes administratius del poder judicial de la federació.

La importància de la tasca del Centre pel que fa als drets polítics s'evidencia en el fet que el Movimiento de Ciudadanos por la Democracia es va reunir al febrer de 1992 a Chiapas, amb el suport del Centre i de la diòcesi. «Se eligió

---

deliberadamente el sitio y a los anfitriones –es diu al llibre compilat per Miguel Concha *Los derechos políticos como derechos humanos*–, para reafirmar el compromiso del movimiento con los derechos humanos, así como su vocación nacional y pluralista» (op. cit., Miguel Concha, La Jornada/UNAM, 1994, p. 131). La reunió conclogué amb un *Llamamiento fundacional* que cridava a «defender los derechos humanos, a promover la participación electoral y la defensa férrea del derecho al voto [...] y a procurar por medio de la concertación, el diálogo y la lucha civil, la instalació en México de un gobierno de transició que se dedique de forma inmediata y primordial a reconstruir la estructura política del país».

Per aconseguir-ho, resulta imprescindible recuperar la pròpia dignitat, sentir-se subjecte i actor. Que tal cosa és una realitat, a la qual ha contribuït decisivament la tasca del Centre i de Don Samuel, ho mostra el comportament de la població indígena en els esdeveniments posteriors al primer de gener de 1994.

Deixem que sigui la prosa de Carlos Fuentes la que ens serveixi de fil conductor. En el seu diari de 1994 diu:

Uno de los momentos más dramáticos de la insurrección chiapaneca ocurrió el 25 de enero pasado (1994), cuando representantes de las comunidades agrarias e indígenas de la región le explicaron en Tuxtla Gutiérrez al presidente Carlos Salinas de Gortari la situación de injusticia que padecen.

Això és el que li digueren a Salinas, tot respectant al màxim la prosa de Fuentes:

1. «Le enseñaron, en español difícil, que eran cultos y sagaces al comparar hechos y palabras: “En Chiapas has manifestado cambiar la sociedad para ser nuevo, señor presidente. Pero no pasó nada. Sólo por palabra quedó”».
2. «Que esperan cambios porque en Chiapas “hoy, con las leyes actuales, todos los campesinos somos potencialmente delincuentes”, y que las protestas contra los abusos no caigan en el vacío. “En Chiapas se tienen que reformar leyes, actitudes, comportamientos y mecanismos de relación de las instituciones con nuestro pueblo.” [...] “Que se nos respeten nuestras formas de trabajo y la integridad de nuestras organizaciones”».
3. «Que exigen que “todos quepamos en la sociedad”, una definición casi perfecta de la democracia –diu Fuentes–, que nace de una cultura profunda, antigua, con raíces de gobierno propio».
4. Acaba Fuentes: «Éste es el problema. Los indígenas y campesinos que le hablaron al presidente Salinas no necesitan la tutoría del PRI, saben gobernarse a sí mismos. Con sus palabras, cae el mito cultivado a lo largo de nuestra historia: son niños, son analfabetos, son premodernos. Pues sí: qué cultos son estos analfabetos y cómo, con muy pocas palabras demuestran que ellos son verdaderamente la “gente de razón”, y no los supuestos monopolizadores de la razón, los ladinos, blancos y mestizos que tienen derecho a caminar en la acera mientras los indios se ven obligados a usar la acequia».

Tot plegat li permetia concloure que la democràcia només serà possible realment a Mèxic si ho és també a Chiapas, i només podrà ser una realitat a Chiapas

---

si ho és a Mèxic: ambdues democràcies són una de sola. (Carlos Fuentes, *Nuevo tiempo mexicano*, 1994, p. 122-23)

Pot quedar algun dubte del profund sentit democràtic de les afirmacions d'aquests camperols? El que Don Samuel, la diòcesi i el Centre Fray Bartolomé han defensat durant anys, les demandes arrelades en el pregó sentit de comunitat dels pobles indígenes, coincideix, tot i que per recorreguts diferents, amb el que solem ensenyar en exposar la noció de federalisme eficaç de Madison: «estendre la república», fer que abasti realment tota la ciutadania, o, en les paraules del pagès de La Pijal Yacaltic, fer de Mèxic un «lugar donde quepan todos».

Justament això és el que havien ensenyat Don Samuel i el Centre de Drets Humans, tot seguint, a més, els mots de l'antic bisbe de Chiapas que ha donat nom al Centre. Las Casas, polemitzant contra el recurs a la noció de «bàrbars» i a l'*'autoritas'* aristotèlica per justificar conductes d'explotació i esclavització, deixà escrit amb la seva passió habitual quelcom que convé no oblidar:

Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: «Amarás a tu prójimo como a tí mismo». (Mateu, 22)

### III. Comprensió i resolució dels conflictes

L'últim aspecte de la tasca de Don Samuel que vull comentar és el relatiu a les seves funcions de mediador, de facilitador en la resolució de conflictes, en particular a Chiapas a partir de l'1 de gener de 1994. Les aportacions de Don Samuel poden diferenciar-se clarament en dues etapes: abans i després d'octubre de 1994.

Entre gener i octubre de 1994, Don Samuel actuà primer en la recerca d'una forma d'acabar la guerra, a petició de funcionaris governamentals i atès que l'EZLN només reconeixia com a vertaders els missatges que arribaven a través d'ell; després, com a mediador reconegut per ambdues bandes. Una tasca que realitzà durant els dies del diàleg a la catedral de San Cristóbal (febrer de 1994) i mesos després. Les raons que adduí l'EZLN per proposar-lo com a facilitador són tot un compendi de saviesa en mediació:

Los miembros de la comisión negociadora deberán cumplir los siguientes requisitos para ser aceptados como tales: ser mexicanos de nacimiento [...] no pertenecer a ningún partido político [...] mantener una posición pública neutral ante el conflicto bélico actual [...] tener sensibilidad a los graves problemas sociales que aquejan a nuestro país y, especialmente, a las duras condiciones que padecen los indígenas en México [...] ser públicamente reconocidos por su honestidad y patriotismo [...] comprometerse públicamente a poner todo su esfuerzo para conseguir una solución política digna al conflicto bélico [...] formar esta Comisión Nacional de Intermediación para mediar entre el gobierno y el EZLN. [...] Consideramos... que el señor obispo de la diócesis San Cristóbal de las Casas, Chiapas, cumple con los requisitos arriba mencionados y lo invitamos formalmente a que participe, como mexicano patriota, y no como autoridad religiosa porque éste no es un problema religioso, en la futura Comisión (Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN, 18 de gener de 1994).

En agreujar-se la situació durant la tardor de 1994, Don Samuel llançà (octubre de 1994) la «Iniciativa para un nuevo diálogo». El text de la Iniciativa és un

---

bon exemple del que podria dir un manual acadèmic sobre resolució de conflictes: primer, reduir la temperatura, calmar, evitar la represa dels combats, i buscar noves condicions; segon, buscar una sortida en positiu, afavorint i incrementant els espais de trobada on convenir una solució política; tercer, fragmentar els problemes (impedir la lluita; resoldre contradiccions; posar fi a situacions d'injustícia inconcebibles); quart, prestar una cura especial a les bases de procediment de la nova iniciativa («formar un colegio de voces y experiencias [...] facilitar contactos, intercambios, espacios de encuentro y negociaciones»), i garantir la transparència, la confiança i «la real voluntad de las partes»; cinquè, la concreció d'una Comissió, la CONAI, amb una tasca compromesa, «informar al pueblo de México sobre sus tareas, sus logros, sus tropiezos y actuar sobre las alternativas que encuentre»; sisè, l'establiment d'una agenda, que diferencii entre problemes i eixos a curt i mitjà termini, en l'àmbit de Chiapas i de l'estat federal, així com l'establiment de procediments que garanteixin la presència de tots els actors (no només de l'EZLN i els governs) i la constant vinculació de «lo nacional con lo estatal y regional, tanto en problemática como con actores, instancias y procesos».

Havia nascut la CONAI, formada per vuit persones més, entre les quals hi havia un científic social ben coneut entre nosaltres, Pablo González Casanova. Primer s'esforçaren a construir una

mesa sòlida de diàlogo que permetiera que éste no se rompiera a pesar de la diversidad de incidentes políticos o militares. Pero sobre todo [...] trabajaron en el establecimiento...] de una mesa en que se pudiera transitar hacia la lógica de lo político, de manera que cada vez más se fuera sustituyendo como predominante al factor militar (*Proyecto amplio de financiamiento CONAI 1996-97*, p. 4)

Els acords de San Andrés (16 de febrer de 1996) constituiran un gran èxit, afavorit per la tasca de la CONAI, que entrà en crisi a partir del mes setembre, en abandonar unilateralment el diàleg l'EZLN i suspendre's, per tant, la mesa negociadora, adduint que el govern no complia l'acordat. La CONAI reaccionà immediatament, i el 12 de setembre combinà novament ànalisi, compromís i alternatives en positiu en proposar una via en set punts.

En destacaré dos:

3. La CONAI, com a instància de la societat civil, està compromesa en una tasca de construcció d'una pau justa i digna per a tots. Per això, no pot acceptar que les causes de greuge, pobresa i injustícia es resolguin per la via de les armes, de la força de l'estat o de la intervenció estrangera.
4. La CONAI considera necessari, no solament la reorientació del procés de diàleg i negociació a Chiapas, sinó també, i més profundament, l'enfortiment i l'aprofundiment de les condicions nacionals del procés de pau que passa pel trànsit a la democràcia. (*Analisis y llamamiento de la CONAI sobre la crisis actual del proceso de paz*, 12 de setembre de 1996)

El resultat, encara obert i no definitiu, fou el llançament d'un moviment en pro del diàleg nacional, de l'enfortiment de les vies polítiques i de negociació, en què la CONAI encara té moltes coses a fer, igual que el seu president, Don Samuel.

---

Voldria acabar recordant que la proposta de la CONAI correspon al model que se sol conèixer com «solució positiva dels conflictes en diverses etapes», una via de pensament amb arrels espanyoles ben antigues. Fou un bisbe catòlic espanyol, Juan de Segovia, qui la proposà l'any 1453 per primer cop en un context que ara s'anomenaria de «xoc civilitzatori», després de la conquesta de Constantinoble i per tal d'ajudar a guarir la fractura entre l'islam i la cristiandat.

La proposta encara és vàlida i és la que han defensat Don Samuel i la CONAI, és l'idioma de la pau amb justícia i dignitat: 1) establir un espai de diàleg i millorar el clima; 2) buscar els punts en comú i aixecar acta de les divergències; 3) treballar bastint unes bases comunes, uns punts d'acord; 4) discutir les diferències. Tot un programa de treball, tota una feina que requereix el nostre suport, així com el nostre agraïment per la feina feta.

Voldria que aquest agraïment, reconeixement i compromís dels que som aquí presents s'expressi amb els mots d'un poeta molt estimat a casa nostra, en Miquel Martí i Pol, que en parlar de la pau ha dit amb bella saviesa:

«Sigues tenaç que la lluita és molt dura.  
La pau no és un cop de vent sobtat,  
sinó la pedra en la qual cada dia  
cal esculpir l'esforç de conquerir-la.»

Moltes gràcies.

Rafael Grasa

---

DISCURS  
DE  
SAMUEL RUIZ

---

Magnífico y Excelentísimo Señor Rector,  
Excelentísimas Autoridades,  
Profesores y Alumnos,  
Señoras y Señores,

Permítanme en primer lugar agradecer a la Universitat Autònoma de Barcelona la distinción que hoy se me concede. Y permítanme repetir hoy ante las autoridades académicas lo que dije hace aproximadamente un año a los representantes de las facultades que han promovido este acto. Mi aceptación no era en consideración a mis propios méritos sino para cumplir también en este foro la que ha sido una de las directrices de mi actuación en San Cristóbal de las Casas, poder ser «la voz de los sin voz», y en reconocimiento del trabajo y sufrimiento que miles y miles de indígenas pobres a lo largo de tantos años han llevado a cabo para que se reconozca su dignidad de personas y su identidad de pueblos. Con mayor dignidad que la mía propia, son ellos quienes tienen los méritos, es a ellos a quienes va dirigido este acto y es a ellos a quienes dedico este reconocimiento.

Sin embargo, no podemos comprender Chiapas aislado de la problemática nacional y mundial. Los retos que hoy se juegan allí se extienden válidamente para todo México, para América Latina y el mundo, porque los hechos vividos a principios de 1994 son producto del sistema político-económico neoliberal, que ha demostrado en la práctica su inoperancia. Los avances presumidos por este sistema se dan a costa del empobrecimiento de las mayorías. Esto se ve reflejado en los países del llamado tercer mundo.

Nuestro trabajo es el resultado de la exigencia de una opción por los pobres y, en el caso de Chiapas, por los más pobres entre los pobres, los indios. Durante treinta y cinco años hemos acompañado su andar y su muerte para que pueda ser reconocida su vida y libertad. En los últimos años, hemos tenido que agregar a nuestro trabajo pastoral, como integrante del mismo, una actividad mediadora y de reconciliación, que se anunciaba ya antes del conflicto armado y cuando había ya algunos signos de que éste era ya inminente. La denuncia de los abusos y el creciente aplastamiento de los derechos humanos elementales nos habían llevado ya a la constitución del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, pues la abundancia de casos que se presentaban nos pedía otra providencia diferente de la mera canalización de ellos a otras instancias dentro o fuera del país.

Actualmente existen más de cincuenta conflictos armados en el mundo. La preocupación por esta alarmante realidad de guerra, como resultado de modelos políticos y económicos que demuestran su incapacidad para generar el desarrollo integral de los pueblos, ha llevado a varios organismos a compartir en foros internacionales y continentales la búsqueda de alternativas que ayuden en la construcción de la paz.

Sin justicia no habrá paz. Por ello, es tal vez el momento de dar el salto hacia una reestructuración social y política que refleje la justicia y la dignidad, dando lugar a la participación en la construcción de una sociedad mejor a los que pose-

---

en valores ancestrales que pueden enriquecer el camino histórico de nuestra comunidad.

### **El conflicto de Chiapas**

Fue algo verdaderamente inesperado y sorprendente que el día primero de enero de 1994 (precisamente cuando México habría de celebrar su ingreso al llamado primer mundo al concretarse los acuerdos del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos de Norteamérica y Canadá), un puñado de indios declarara la guerra al Ejército Mexicano desde el sur de Chiapas.

Una razón que fundamentalmente explica el levantamiento es la situación de extrema injusticia que marginó, engañó y explotó a los indios, y que llegó a crear una situación lacerante de discriminación racial. Otra razón inseparable de la anterior es la represión y el engaño con que fueron acogidas las demandas de restitución o de carencia de tierras, de impartición de justicia que fueron hechas, durante muchos años, por vías legales o mediante protestas pacíficas y organizadas.

Llamó poderosamente la atención que hayan sido precisamente los indios, los que no tienen voz, los que defienden la permanencia y reconocimiento de las lenguas, costumbres y valores, quienes demandaran el cambio social. Se dogmatizaba sobre la incapacidad estructural del campesino y del indio para influir en el cambio de las estructuras económicas y sociales. Se argumentaba que eran los obreros, por estar ubicados en el centro del sistema productivo, los que podían llevar a cabo tales cambios; la toma de conciencia del indio de su identidad étnica y cultural más bien retardaría el proceso, pues solamente teniendo conciencia de ser explotados podrían sumar fuerza con los obreros.

Si a lo anterior se agrega el «mito» de que el indio no sabe pensar ni actuar, ni organizarse por sí mismo, no podemos extrañarnos de que en la interpretación social oficial de los hechos se dijera que «los responsables de este levantamiento son extranjeros profesionales de la violencia; esos extranjeros o se apoyan en la diócesis o están dentro de ella y los pocos indios que participan han sido engañados». Contrastante fue, entre tanto, la lectura que hicieron de ello los medios europeos. En ellos se decía que se trata, en efecto, de un movimiento indígena, con una causa justa, que escogió explicablemente por las circunstancias un medio moralmente inaceptable sin buscar la toma de poder, y que llamó a la sociedad civil a luchar por un gobierno de transición hacia la democracia.

Por eso fue incomprendible la adhesión subsiguiente de la inmensa mayoría de los mexicanos a las causas justas enarboladas por los zapatistas, y verdaderamente sorprendentes las declaraciones de los distintos grupos indígenas del país y de todo el continente. Con ello se revelaron dos características de este movimiento: que los indios aparecieron como sujetos de su historia y que se manifestó la importancia de un aplastamiento cultural que, hasta el momento, no se había agregado a los análisis económicos en boga.

Una marca de lo indígena la perciben muchos en la profunda afirmación emergente de su ser y conciencia comunitaria: «todo para todo, nada para nosotros», y también en la afirmación y la práctica contundentes vividas con con-

---

gruencia hasta el presente, de haberse levantado en armas como único camino para lanzar un grito de llamada de atención y convocar a todos a una transformación mediante la participación cívico-política de todos los ciudadanos.

El «¡ya basta!» de los zapatistas se explica claramente (aunque no se justifica) cuando se tiene acceso al conocimiento de las condiciones de muerte en que viven los indios de Chiapas y se recuerdan, aunque sea superficialmente, sucesos generalizados en todo México en 1993: protestas por imposiciones electorales violentamente reprimidas; más de una decena de gobernadores de diferentes estados rechazados; encarcelamientos arbitrarios; desaparición y eliminación impune de quienes protestaron legítimamente; corrupción del sistema de impartición de justicia; retraso grave en la solución de los problemas de tierras; violación flagrante de los derechos humanos... Todo esto enmarcado en la insurgencia del indio como sujeto de su historia en todo el continente, al recurrir los quinientos años de la así llamada «conquista» o «descubrimiento» de América.

La ebullición volcánica de rechazo al régimen, manifestada a lo largo y a lo ancho del país, finalmente hizo erupción en Chiapas, donde la capa social era mucho menos consistente. El conflicto es, por tanto, un conflicto nacional localizado en el sur de la República Mexicana.

### **La reacción de la sociedad civil y la diócesis**

Los primeros días de enero de 1994 transcurrieron con grande angustia. Tanto la sociedad civil como la diócesis, si bien se pronunciaron en disenso con los medios violentos usados, en numerosas ocasiones reconocieron la justicia de las demandas. Dentro de la sociedad civil se comprenden, desde luego, aquellas comunidades indígenas que no se levantaron en armas, pero que sienten las causas y demandas de los zapatistas como suyas propias.

Los entonces tres obispos de Chiapas premurosamente al segundo día del conflicto emitimos nuestro juicio ético, al tiempo que dábamos a conocer, como fuente alternativa, los sucesos que se desarrollaban. Nos preocupamos de no condenar las demandas justas, al no aceptar los medios violentos para alcanzarlas. Y cuando la dinámica de la guerra cobraba cotidianamente creciente número de víctimas, nos ofrecimos para mediar entre las partes a fin de que se detuviera la violencia irracional y se atendieran las demandas justas que se hacían y que no habían sido atendidas por los caminos de legítima demanda y de presiones pacíficas.

La información de los acontecimientos que se dio en el país tenía más bien el objetivo de encontrar culpables, para exculpar al Estado de cualquier responsabilidad, que la preocupación por dar a conocer los sucesos. Fue la prensa extranjera la que ayudó principalmente a una difusión más objetiva del acontecer. La presencia activa de la sociedad civil, los pronunciamientos de organismos nacionales e internacionales, las movilizaciones civiles, la constitución de una Comisión Episcopal por la Paz, así como la de una Comisión Interreligiosa y otra Ecuménica, el ofrecimiento de los tres obispos de Chiapas para mediar en un deseable y necesario diálogo entre las partes; consiguieron que sea designado un Comisionado por la Paz, que se acepte la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), que se declare un cese

---

unilateral del fuego, que se obtenga una inmediata respuesta positiva de la otra parte, que se envíen medicamentos y víveres a las zonas más afectadas, que se lleven a cabo liberaciones de presos y que se hagan luego públicos los mensajes que se intercambiaron entre el Comisionado de la Paz y los alzados.

Así se tuvo el primer diálogo por la paz en la catedral de la diócesis de San Cristóbal. Se anunció solemnemente el inicio del diálogo y se dió a la catedral el honroso título de Catedral de la Paz. Los alzados expusieron pausadamente sus demandas ante una atenta y respetuosa escucha del Comisionado y la presencia testificante de la Intermediación. A ello siguió una respuesta global en la que se reconocía la justicia de las peticiones.

La euforia de la sociedad civil se expresó en las manifestaciones de simpatía, en la repercusión del acontecimiento a lo largo y a lo ancho de nuestro país y en la presencia abundante de personas que participaron en los cinturones de paz, así como en los numerosos medios de comunicación masiva que se hicieron presentes. Las demandas justas y los anhelos de la comunidad nacional se sentían puestos sobre la mesa del diálogo. Las aspiraciones de una transformación profunda se expresaban en la exigencia de que el partido oficial (PRI) dejara de ser tal, para convertirse en un partido diferente del estado, como los otros partidos llamados de oposición.

A lo largo de este tiempo, la sociedad civil ha tenido diversas manifestaciones: expresiones multitudinarias; pronunciamientos diversos en los medios de comunicación; acción cívico-política electoral dudosamente respetada; presencia física en los cinturones de paz durante los días de la mesa del diálogo; denuncias tanto privadas como públicas de las anomalías o violaciones a los derechos humanos; aceptación de las invitaciones hechas por la diócesis o la CONAI para compartir el sufrimiento de las comunidades asediadas por los patrullajes y ataques del ejército mexicano.

Asimismo, la gente de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, en sus distintos niveles, sabe que debe ejercer una labor de reconciliación. Una comisión de reconciliación está ya operando en algunos de los municipios y ha desarrollado contactos fructíferos que condujeron a inesperados encuentros entre grupos hasta ahora distanciados. Del seno mismo de las culturas indígenas, se recrean ciertos ministerios o servicios tradicionales y se ponen al servicio de la paz.

### **Las dificultades del diálogo**

Desde entonces, el diálogo ha continuado pero en medio de grandes dificultades y agresiones tanto a la sociedad civil como a la diócesis. No se cumplieron los acuerdos, siguieron las violaciones de los derechos humanos y las desapariciones, se irrespetaron los resultados de las elecciones. Por todo lo que implica este momento, la mediación tiene la prueba de la Cruz: presiones de toda índole, malas interpretaciones de las acciones, agresiones calumniosas, la dificultad de asumir la responsabilidad en algunas decisiones que se deben tomar sin el tiempo de consultar... Por ello se nos hizo normal la apreciación de que toda etapa de diálogo era precedida de un ataque a la diócesis o a la CONAI. La delegación del gobierno ha confesado que es parte de la táctica para el diálogo.

---

Un punto que sigue teniendo importancia en el desarrollo del diálogo es la actividad y presencia del ejército mexicano. Se habla de un 60% presente en Chiapas. Llegó para quedarse. Trajo el miedo a las comunidades, por toda la parafernalia desconocida en su forma y en su fragor; introdujo discriminaciones en la acción humanitaria al repartir raciones alimenticias; llevó la prostitución a las comunidades; impidió los desplazamientos de los hombres para el período de siembras, desmantela gradualmente el apoyo de simpatía hacia el EZLN que hay en las comunidades; las divisiones religiosas y de otra índole fueron capitalizadas para introducir o agudizar tensiones.

Las comunidades sienten su presencia gravitando en torno a una acción denominada «guerra de baja intensidad», últimamente encubierta bajo la operación «arco iris», que tiene como objeto la lucha contra las plantaciones de marihuana. Hay numerosos testigos, sin embargo, que saben de plantaciones hechas y custodiadas por el ejército y también de distribución de semillas a algunas gentes con grandes ofertas económicas.

Tratando de buscar que de cualquier forma haya diálogo, aunque sea indirecto, para que las órdenes de aprehensión queden suspendidas y se allane el camino hacia una solución política, la CONAI propuso a las partes las bases para el diálogo de la paz con justicia y dignidad. También proliferan, a requerimiento de la CONAI, caravanas diversas de ámbito nacional e internacional, caravanas con víveres, caravanas ecuménicas solidarias, campamentos por la paz que se establecen en las comunidades para disminuir o evitar las consecuencias negativas que ha traído la cercanía del ejército.

Cuando parecía que el diálogo podía prosperar, nos sorprendió la noticia de que se había descubierto la identidad de los dirigentes alzados. Pero, ¿era más importante conocer la identidad de los enmascarados que las causas justas por las que luchaban? La interpretación del significado del enmascaramiento la hizo la sociedad mexicana manifestándose en la inmensa plaza del Zócalo frente al palacio del Gobierno, que se llenó cinco veces consecutivas al grito unísono y estentóreo de ¡Todos somos Marcos!...

Cuando el escepticismo se cernía sobre la continuación del diálogo y se esperaba un empantanamiento del mismo, la COCOPA hizo una propuesta al EZLN: la invitación para que participara en el ámbito nacional sobre la reforma del estado dando también su palabra. El EZLN se mostró extremadamente interesado y se programó llevar a cabo al menos dos foros nacionales: uno sobre derechos y cultura indígena, y otro sobre justicia y democracia. La COCOPA vino resultando una entidad clave en el proceso de diálogo y en la organización de los foros.

El último foro, sobre justicia y democracia, reveló una nueva cultura política en el país, una disposición para la escucha y la mutua aceptación. Como consecuencia de este éxito, en la revisión de reglas y bases para el diálogo (después del serio *impasse* que se vivió a raíz de la condenación por terrorismo a quienes tenían la única acusación de pertenecer al EZLN y en cuya solución tuvo un destacado papel la COCOPA), se aceptó que los foros formen parte ya del proceso de las mesas de diálogo y que una de las partes pueda asumir las recomendaciones o conclusiones del foro y llevarlas a la mesa del diálogo. Por este medio, la partici-

---

pación de la sociedad civil tiene una forma creciente de presencia para asumir su papel de sujeto de la transformación social.

A guisa de conclusión de esta parte, podría decirse que no se visualizan cambios que no sean también conquista de la sociedad civil fuera y en coordinación con la mesa de diálogo en San Andrés; pero que ya existe un embrión de sociedad civil con una nueva cultura política emergente y unificante que ya se delinea como el nuevo sujeto del cambio. Ahí, la iglesia como tal debe de incidir con una clara luz profética.

### **La mediación de la iglesia de San Cristóbal de las Casas**

Desde que aceptamos la tarea de la mediación, sabíamos que íbamos a encontrarnos con graves dificultades. De nuestra experiencia, quisieramos enumerar las siguientes constataciones.

1. Primeramente, es conveniente recordar que, en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, se ha desarrollado un proceso eclesial acorde con las orientaciones del Concilio Ecuménico Vaticano Segundo y con las Conferencias de Episcopado Latinoamericano en las tres últimas décadas –que ha propiciado una mayor participación de los miembros de la iglesia, no sólo de los clérigos y personas con carrera eclesiástica, en las acciones propias de ella: liturgia, evangelización, servicio al mundo y catequesis. Esto siempre con un sentido de servicio a la comunidad de hermanos y hermanas.

En este contexto, la comunidad es comprendida como una totalidad abierta a los acontecimientos de su entorno social y político, y a las necesidades del mundo entero. Comprendida así, la realidad social condiciona el actuar de la comunidad eclesial, la cual debe responder desde su especificidad y en relación directa con su fundador e inspirador.

2. En nuestra diócesis se ha priorizado el sentido de comunidad; en este marco se han favorecido los servicios al prójimo (al proclamar la palabra de Dios, en la búsqueda de una experiencia religiosa, en la búsqueda de alternativas económicas, en el discernimiento de nuevas expresiones sociales e incluso políticas); la experiencia comunitaria es el elemento crítico, y punto de partida del sentido, de todo lo que pretenden sus miembros. La mediación, en esta iglesia particular, la hemos entendido como un servicio a la comunidad, como tarea propia y de conjunto.

3. Comprender la tarea pastoral del obispo como servicio de unidad, de reconciliación y formación de la comunidad en la iglesia que él encabeza tiene su fundamento en la tradición eclesial y en la práctica actual. De esta manera, toda acción orientada al fortalecimiento de las estructuras sociales, encaminadas a generar en ella un crecimiento en la vida de fraternidad, justicia y paz, no es ajena a su labor.

Como ha sido explicitado en párrafos anteriores, en los conflictos sociales y políticos que desembocan en levantamientos armados, cuya causa es la pobreza y la injusticia, descubrimos que existen estructuras que imposibilitan la vida armónica y de participación de las mayorías, particularmente de los más pobres. Por tanto, una auténtica tarea del obispo, acorde con su especificidad, le impele a

---

empeñarse en actividades que favorezcan el surgimiento de estructuras y actores sociales que propicien situaciones nuevas, alternativas a las que propiciaron el conflicto armado.

4. En segundo lugar, constatamos que esta dimensión de vida eclesial, desgraciadamente, no ha sido atendida por varias personas, entre ellas algunos señores obispos. La opinión de que son incompatibles la labor de mediación con la tarea propia de un obispo peca de reduccionismo. La tarea de la paz y la mediación es profundamente eclesial y profundamente episcopal. En la concepción cristiana, Jesucristo es el mediador por excelencia, de ahí que sus discípulos asuman la tarea de lograr que los enemigos lleguen a ser hermanos.

5. Es importante valorar que la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) ha propiciado el acompañamiento a la diócesis de San Cristóbal y a su obispo. Desde enero de 1994, se conformó la Comisión Episcopal para la Paz, que ha elaborado, ya, tres cartas pastorales apoyando el proceso de paz con justicia y dignidad. De esta manera, el apoyo y cobijo que la CEM ha dado al proceso de paz queda inserto en la tradición eclesial de mediación.

6. En tercer lugar, es necesario afirmar que se extiende a todas las iglesias el asumir como propia la tarea de mediación, en tanto que éstas se comprendan al servicio de la sociedad y del mundo. No basta con acompañar la labor de mediación de un obispo católico. La paz tiene que ver con la reconstrucción y reconciliación que, a escala nacional y mundial, se tiene que vivir para que haya condiciones de cambio, que no sólo permitan la construcción de la paz, en nuestro caso en Chiapas, sino que permitan prevenir las situaciones de violencia y también la construcción de justicia que se requiere en otras partes del país y del mundo.

### **Conflictos y mediaciones**

La necesaria función de acompañamiento de nuestro pueblo nos ha obligado a reflexionar acerca de los temas más candentes de nuestra sociedad: el valor de las culturas que afortunadamente perviven en un mundo que tiende hacia la uniformidad, las necesarias relaciones de respeto que deben existir entre las diferentes tradiciones y cosmovisiones, las causas estructurales de la pobreza, las formas diferentes en acción y reacción de la violencia, la función de la mediación en conflictos de alta intensidad, etc. A ello nos ha ayudado un numeroso grupo de asesores cuya tarea ha sido la del constante análisis de una realidad cambiante. Las características propias de nuestro ministerio pastoral, que trata los problemas a la luz del Evangelio y bajo el principio de la prioridad de los pobres, nos han llevado a las siguientes conclusiones.

1. A nadie se le escapa que la mundialización del sistema neoliberal esté incidiendo en los conflictos y esté condicionando los caminos del proceso de paz. Pero también podemos ver que hay una encrucijada histórica, donde el viraje que se le debe imprimir al modelo económico industrial para la supervivencia planetaria hace que se encuentren y se refuercen mutuamente las demandas ecológicas del primer mundo y las demandas de justicia del tercer mundo, que ya está físicamente presente en las entrañas del primer mundo. La denuncia de una opresión cultural de la que surge consciente el indígena actual asegura la entrada en escena de nuevos

---

actores igualmente violentados culturalmente: la mujer, los negros, los asiáticos.

2. Hay mucha gente de «buena voluntad» que sabe que se deben propiciar experiencias nuevas en el tipo de inversiones, en la manera de concebir los proyectos productivos y la diferente forma de participar ahora como sujetos de su propia historia. Lo que hace falta es imaginación creativa y, tal vez, la invitación expresa y confiable de las diferentes iglesias a las gentes que pueden y quieren dar su aporte, ayudando a que se generen proyectos alternativos hacia un sistema verdaderamente humano.

3. Hay algunas características comunes que ya se pueden deducir de la práctica de la intermediación de las iglesias en casos de conflictos violentos y que se pueden compartir:

- Los conflictos de alguna manera crean procesos irreversibles que generan y requieren situaciones nuevas y cambios profundos. No se puede resolver el conflicto volviendo a la situación anterior; sólo enfrentando sus causas se construye la paz.
- Ahí donde surgen los conflictos también han fallado las instancias políticas y sociales de representación y mediación o disputa social. Los conflictos revelan también carencias estructurales y carencias de los actores políticos y sociales; los conflictos armados no pueden ser resueltos si no se generan y se fortalecen actores políticos y sociales. Sin estos actores que actúen por el bien común no se podrá construir la paz.
- Las causas de los conflictos están generalmente vinculadas a situaciones de injusticia, de falta de democracia y de violación de los derechos humanos. Por ello, cuando decimos que no es posible construir la paz sin atender a las causas, nuestra reflexión nos lleva a afirmar que no se puede alcanzar la paz, en los conflictos del tercer mundo, sin generar una nueva etapa de desarrollo y un nuevo modelo social.
- En varios de los conflictos armados, las iglesias son requeridas para apoyar en el servicio de mediación. La contabilidad que en los conflictos desempeñan las iglesias no es sólo porque éstas sustituyan la carencia de actores políticos y sociales, ni sólo porque no haya partidos fuertes, o porque no haya capacidad de diálogo entre los actores. Estos son elementos que explican, pero la constante mundial es que la mediación que hacen las iglesias está determinada por su propia especificidad, por su identidad. Hay un reconocimiento del carácter distinto, profético, no político, que las iglesias pueden realizar; su confiabilidad tiene mucho que ver con su capacidad de servicio desinteresado. No es un actor que vaya a capitalizar para sí la capacidad de mediación, ni se va a fortalecer para su propio proyecto. Es un actor que entiende que la paz es su proyecto, y puede, por tanto, más objetiva, comprometida y neutralmente aportar a ella desde el papel de mediación.
- La experiencia nos hace valorar que los procesos de conflictos armados y de la paz viven varias etapas, las cuales no podemos comprender sin ver la totalidad del proceso. Comprendemos que la mediación de las iglesias es válida no sólo en aquella etapa del conflicto armado que da inicio a la

---

negociación, sino que esta tarea es importante a lo largo de todo el proceso. Desde el conflicto hasta la paz.

\* \* \*

Si en este momento trascendente en que el indio emerge como sujeto de su propia historia en el seno de la sociedad, no encuentra al propio tiempo su acogida y su lugar en el seno de las iglesias del continente, buscará vivir la recuperación de su identidad dentro de su religión precolombina, donde no encontrará ninguna dicotomía, o bien emprenderá el camino responsable de llevar a cabo un proceso de encarnación del mensaje del Evangelio en su cultura. En el caso primero se daría la oportunidad de un verdadero diálogo interreligioso que no tuvo lugar durante el inicio de la primera evangelización. Pero, también en el caso de un proceso de encarnación del mensaje en la cultura, podrá suceder que la asunción de signos culturales no sea para nosotros lo más apropiado; pero que sean usados en forma recreada, con una interpretación distinta de la que antiguamente tenían. Sería una grande tristeza que, cuando el Concilio nos dispuso para que se corrighiera el hierro histórico de imponer una cultura extraña como camino de expresión de su fe, ahora que estamos sensibles y conscientes y cuando esperamos impulsar el surgimiento de iglesias autóctonas en el continente, no supiéramos leer este momento salvífico y sus implicaciones.

La lección es que si no empezamos, ya, a asumir la necesidad nacional de una nueva etapa de cambios —que además son necesarios, pensando no sólo en Chiapas sino en otros lugares donde hay condiciones para que esto se recrudezca y se generen formas de violencia— y si las iglesias no se asumen como impulsoras de esta nueva etapa, estaremos dejando de atender una de nuestras tareas vitales, que es la defensa de la vida.

Por tanto, la mediación del obispo, en esta perspectiva, y la de una iglesia particular, no sale del terreno que le corresponde, al contrario, así se amplía, como en muchos otros países, la labor propia eclesial. Es por una profunda dimensión pastoral, eclesial y episcopal, por lo que se puede dar un servicio de mediación ante los conflictos armados que surgen de condiciones de pobreza, de falta de democracia, de la inoperancia de las instituciones y de los mecanismos de representación y de justicia.

Una de las grandes conclusiones es que la mediación tiene el contenido y fundamento de un ministerio eclesial. No es una tarea política ajena a la labor eclesial por la paz y la unidad. Está justificado y explicado el que la actuación de la iglesia y de los obispos esté fundamentada en lo profundo de su ministerio episcopal y pastoral, y desde ahí se pueden prestar a esta confiabilidad y servicio. Por la necesidad del llamado profético a la conversión, la paz y la mediación son una oportunidad y reto a la proclamación de una palabra generadora de vida nueva para todos.

La mediación no se agota al lograr un acuerdo político entre las partes de un conflicto armado, ni sólo en detener la guerra. La parte más difícil es la construcción de la paz. Y es en esta larga etapa, que incluye reconciliación, reconstruc-

---

ción y cambios, cuando sobre todo es fundamental el papel de las iglesias. La mediación, entonces, no se agota en el diálogo de los actores del conflicto armado a fin de parar la guerra, sino que debe ocuparse en la generación de condiciones para que todos los actores civiles, políticos y sociales del entorno puedan pasar a ser partícipes y corresponsables de la construcción de la paz.

Muchas gracias.

---

## Anexo. Datos sobre Chiapas

**Población y territorio.** Chiapas es uno de los 32 estados de la República Mexicana; se encuentra en la región sudeste del país. Cuenta con una población de 3.210.942 habitantes, distribuida en 16.442 localidades, de las cuales las tres cuartas partes están compuestas por un máximo de 99 habitantes, 120 son urbanas, y 16.302, rurales. El 99,2% de la población vive en comunidades rurales y el 0,7%, en la zona urbana. Cuenta con 111 municipios, de los cuales 16 colindan con Guatemala abarcando alrededor de 658,5 kilómetros. Cuenta con una extensión territorial de 75.634,4 kilómetros cuadrados. (*Proceso*, p. 45, 10/I/94).

**Lengua indígena.** En 1990, el censo registró 716.012 chiapanecos que hablan alguna lengua indígena, cifra que representa el 26,3% del total de personas de 5 años y más. De esa población, el 63,3% también habla español. Con relación a la población monolingüe, el estado de Chiapas es la entidad federativa con mayor porcentaje de ellos, toda vez que el 32% de la población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena no habla la española. Del total de hablantes de lengua indígena, la mayor concentración se registra en la región de la selva (39,8%); le siguen, en orden descendente, Los Altos (32,7%) y norte del estado (11,6%). La lengua indígena predominante es el tzeltal (21,6%); le siguen el tzotzil (18,9%), el chol (10,3%), el zoque (4,1%) y el tojolabal (3,5%); el resto de lenguas tiene una proporción de hablantes menor del 3%. (*Agenda Estadística Chiapas 1994*).

**Demografía.** De 1980 a 1990, la tasa media anual del crecimiento de la población chiapaneca fue del 4,51%. De mantenerse constante la tasa de crecimiento registrada en 1990, se estima que para el año 2000 serán casi cinco millones de chiapanecos; de igual forma, en 16 años la población se habrá duplicado. Es la entidad con más jóvenes, ya que el 55,6% de su población tiene entre 1 y 19 años. (*Proceso*, p. 45, 10/I/94).

**Distribución de la riqueza.** Chiapas es una de las entidades que expresa más visiblemente la inequidad de la distribución de la riqueza. El 80% de su población ocupada gana menos de dos salarios mínimos. [...] En la última década, el PIB per cápita del estado de Chiapas se contrajo un 6,5% en promedio anual, y mostró la caída más profunda que a nivel de entidades se haya registrado. Esta tendencia negativa se ha mantenido desde 1970, y ha propiciado que dicha entidad sea la de mayor marginación y atraso del país.

**Educación.** Los datos oficiales indican que, en 1990, el 59,7% de niños de edad escolar no tienen acceso a los centros educativos. [...] Sólo el 1,12% de la población económicamente activa es profesional. Chiapas triplica el promedio nacional de analfabetismo para población mayor de 15 años (30,12% contra 12,44) y duplica el índice nacional del grupo de esa edad que no terminó la primaria (62,08% contra 29,31%).

**Mortalidad.** La esperanza de vida al nacer es sensiblemente más baja que la media nacional, 66,4% contra 69,7% por cada mil, como consecuencia directa de la deficiencia nutricional de las madres chiapanecas, ya que en su mayoría no cuentan con asistencia médica especializada al momento del parto. Las causas de muerte en el estado, especialmente en las comunidades indígenas, son las mismas

---

que hace cuarenta años: infecciones intestinales, enfermedades respiratorias y desnutrición. En las regiones indígenas del país, donde habitan más de ocho millones de mexicanos, es donde se concentra más del 12% de la mortalidad general, y los tres estados de la República donde muere más gente por las causas antes señaladas son Guerrero, Oaxaca y Chiapas. Se destacan dos causas de muerte: la tuberculosis y la desnutrición, ambas atribuibles a las condiciones de muy alta marginación en que vive la población de la región. En este estado, las muertes por tuberculosis son las más altas que se registran en todo el país; el paludismo afectó en 1992 a más de tres mil personas, y recientemente se registraron 71 casos de nacimientos de niños sin cerebro (anacefalia) en siete municipios. Habrá que recordar que el mayor número de casos probables de cólera se ha reportado en esta entidad y que la muerte materna se estima en más del doble que el promedio nacional. Se han registrado 23.000 casos de oncocercosis en el estado durante los últimos meses, sobre todo en la región del Soconusco. Para 1992, en las ocho jurisdicciones sanitarias, la tasa de mortalidad general (por cien mil habitantes) en cuanto a las deficiencias en la nutrición, anemias, infecciones intestinales, tumores del estómago, afecciones del período perinatal, tuberculosis pulmonar, e infecciones respiratorias agudas, es superior a la nacional. Instituciones oficiales han reportado que en la entidad se registran 13.500 defunciones anuales, por lo que Chiapas ocupa el primer lugar a escala nacional.

Mientras que en Chiapas sólo el 40% de las defunciones son certificadas, y por lo tanto contabilizadas en las estadísticas del sector salud, la falta de certificación es mucho más elevada en la región de los Altos. Solamente una de cada cien muertes ocurridas en el municipio de Chamula (uno de los más cercanos a la ciudad de San Cristóbal) fueron incluidas en las estadísticas oficiales para 1991. En el mismo año, el 97,8% de las actas de defunción no fueron certificadas por médicos, y la gran mayoría de las causas de muerte asentadas pueden ser catalogadas como inespecíficas. Hinchazón, calentura, diarrea, ingestión alcohólica, fueron en orden de importancia las principales causas de muerte de los mayores de quince años.

**Recursos naturales.** En Chiapas existen 86 pozos petroleros. Se produce un total de 69.888 barriles diarios. Anualmente se producen 25.511.000 barriles de crudo. Es decir, el 21% de la producción de petróleo nacional es extraído de la región del mesozoico Chiapas-Tabasco, y el 47% del total de la producción nacional de gas natural proviene de la misma región. En la electricidad, Chiapas ocupa el primer lugar nacional en la generación de energía hidroeléctrica; aporta en este rubro el 55% de la producción total. [...] La capacidad de las presas es de 103.491 millones de metros cúbicos, es decir el 42% de las que tienen las trece principales presas del país. En contraste con esta significativa aportación a la generación de energía eléctrica, más del 30% de viviendas del estado carecía de ella en 1990, y en 1982, el 95% de las viviendas en las comunidades indígenas no contaba con este servicio. Ninguna otra entidad le supera en este récord, al tiempo que en el 60% de viviendas se consume leña o carbón como único energético. El 30% del agua superficial del territorio nacional se encuentra en Chiapas, y sólo el 56,8% de sus habitantes dispone de agua entubada, y éstos se con-

---

centran principalmente en las ciudades. La capacidad de recursos hídricos del estado contrasta con el hecho de que sólo el 2,96% de la superficie agrícola cuenta con sistema de riego, más del 40% de las viviendas en 1990 no disponían de agua entubada y el 92% de las viviendas en comunidades indígenas no contaba con este servicio en 1982.

Chiapas es uno de los estados que más contribuye a la producción agropecuaria nacional. [...] Ocupa el segundo lugar en ganado, y el tercero en maíz. Los principales productos agropecuarios en la entidad son maíz, soya, frijol, sorgo y ajonjolí, con grave caída en 1992 de arroz, y cero cosecha de algodón para el mercado nacional, y café y plátano para el internacional. Uno de los principales problemas de la economía de Chiapas es el desplome de los precios internacionales de sus principales productos agrícolas, café y plátano, que originó una cartera vencida por más de 700 millones de nuevos pesos, a la que desde hace más de dos años los ejidatarios no daban servicio, por lo que los cambios al Art. 27 constitucional pusieron en riesgo la tenencia de la tierra.

Chiapas ocupa, desde hace varias décadas, el primer lugar a escala nacional en la producción de café (de los doce estados que producen el grano), y aporta el 35% al conjunto de la producción nacional, anualmente produce más de 2.386.216 quintales, pero durante 1991 el Instituto Mexicano del Café captó sólo 104.404 quintales. A esta actividad se dedican 86.922 productores que siembran el aromático en 228.264 hectáreas, de los cuales 78.462 son ejidatarios y pequeños campesinos que cuentan con extensiones menores a las tres hectáreas. En cambio, 116 propietarios son dueños del 12% de la tierra cultivada. [...] Obviamente, esos grandes propietarios concentran en sus manos el grueso de la infraestructura productiva y comercial, y el crédito bancario. Entre 1989 y 1993 los ingresos de los productores de este grano disminuyeron en un 65% a pesar de los apoyos que Pronasol otorgó. Ello fue resultado de tres elementos distintos: la caída de los precios, la sobrevaluación del peso, y la caída de la productividad; [...] el café es un producto de exportación que se vende en el mercado internacional en dólares. La sobrevaluación del peso mexicano ha castigado de manera drástica a quienes lo venden. [...] En resumen, el productor recibió dólares baratos y tuvo que comprar sus insumos con pesos caros. La producción mexicana de café disminuyó entre 1989 y 1993 en un 35%. Ello fue resultado de costos de producción por arriba del precio de mercado y del crédito de Inmecafé, y el práctico abandono al combate de las plagas y la asistencia técnica.

**Plátano.** En la entidad se producen 451.627 toneladas anuales [...]; la mayor parte del producto se exporta, el resto es para el consumo interno. La caída de los precios del plátano fue de tal magnitud que no sólo afectó a los productores, quienes tuvieron que vender la caja de 20 kg en 3 dólares, cuando llegó a comercializarse hasta en 10 dólares. Y, como dato comparativo, un plátano por ejemplo en Miami cuesta 40 centavos. Es decir, quienes cargaron el peso fueron los productores sin posibilidades de comercializar, en tanto que los intermediarios mantuvieron sus utilidades.

Chiapas ocupa el segundo lugar a escala nacional en producción de carne, y el noveno en leche. La mayor parte del ganado que se produce se envía al Distri-

---

to Federal y a las Huastecas (Veracruz e Hidalgo) o Tabasco, ya sea para el consumo interno o para engorda y posteriormente para la exportación. Los ganaderos de la costa poco a poco han ido a la quiebra debido a los siguientes factores: los intermediarios del D.F. llegan directamente a los ranchos del Soconusco, los productores no pueden competir con las grandes empresas –como la Bremer Food, que controla 16 plantas industrializadoras de leche en el país–, y la entrada ilegal de ganado de Centroamérica a México, con un promedio de cinco mil a ocho mil cabezas mensualmente.

**Tenencia de la tierra.** Según el censo agropecuario, el 78% de las hectáreas ejidales estatales no están parceladas, lo que significa que se encuentran con dificultades (entre ellas el latifundismo). Al inicio del programa de abatimiento del rezago agrario, en 1992, Chiapas ocupaba el primer lugar en el número de expedientes agrarios pendientes de dictamen, con el 25% del total nacional. Veinte familias de Chiapas acaparan las mejores tierras de la entidad. Hace diez años, 1.032.000 indígenas poseían 823.000 ha (menos de una hectárea por persona), mientras que una sola familia concentraba 121.000 ha. [...] La selva Lacandona tiene el mayor número de ejidos (377), la extensión ejidal más grande (839.920 ha) y la población ejidal más importante (40.902). En algunas regiones de la entidad, entre ellas la de Los Altos, la tierra, con sus abruptas pendientes, la susceptibilidad a la erosión y la baja fertilidad de sus suelos, la incertidumbre del clima, la ausencia de infraestructura y las rudimentarias técnicas actualmente en uso, dan como resultado que, para obtener una tonelada de maíz, se necesita invertir hasta 300 jornadas, cuando el promedio a escala nacional es de 8, y en Estados Unidos, de 0,15. (*Los hombres sin rostro. Dossier sobre Chiapas*. CEE SIPRO. Impretei, Mèxic. 1a edició: juliol-agost de 1994. P. 1-7).



Servei de Biblioteques

Reg. 1500492635  
Sig. UAB D.H.C/43  
Est. 12500