



ARTICULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 28, n.º 100, 2023, e7535140
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



La utopía de la liberación en Bartolomé de las Casas y la iglesia cristobalense de 1994: estructura y viabilidad utópica

The utopia of liberation in Bartolomé de las Casas and the Cristobalense church of 1994: structure and viability

Guillem COMPTE NUNES

<https://orcid.org/0000-0002-7536-1594>

guillemcn@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7535140>

RESUMEN

Desde Bartolomé de las Casas hasta hoy la utopía latinoamericana ha sido marcada por movimientos que buscan liberarse de yugos de opresión. Con el propósito de profundizar en este fenómeno se propone estructurar la utopía de la liberación en seis momentos –utopía original, destrucción, autodefensa, liberación, utopía ampliada y promoción utópica. Para ilustrar este modelo analítico, se coteja la utopía lascasiana con la de la iglesia de San Cristóbal de Las Casas ante el levantamiento zapatista de 1994, esto mediante un acercamiento hermenéutico a textos lascasianos y diocesanos. Además de validar esta estructura utópica, la comparación permite constatar, por un lado, un enriquecimiento del sentido liberacionista en la iglesia cristobalense; por otro lado, sugiere, sin embargo, una disminución de las condiciones de posibilidad utópica en relación con la capacidad liberadora de ese promotor a largo plazo.

Palabras clave: Casas; iglesia; indígena; liberación; utopía.

ABSTRACT

From the time of Bartolomé de las Casas until today Latin American utopia has been marked by movements that seek to free themselves from the yoke of oppression. In order to delve into this phenomenon, I propose to structure the utopia of liberation in six moments –original utopia, destruction, self-defense, liberation, expanded utopia, and utopian promotion. To illustrate this analytical model, the Lascasian utopia is compared with that of the church of San Cristóbal de Las Casas in the face of the Zapatista uprising of 1994, this through a hermeneutical approach to Lascasian and diocesan texts. In addition to validating this utopian structure, the comparison verifies, on the one hand, an enrichment of liberationist sense in the Cristobalense church; on the other hand, it suggests, however, a reduction in the conditions of utopian possibility in relation to the liberating capacity of that promoter in the long term.

Keywords: Casas; church; indigenous; liberation; utopia.

Recibido: 01-04-2022 ● Aceptado: 22-08-2022



INTRODUCCIÓN

El pensamiento moderno ha inculcado la creencia en la libertad inalienable de las personas y en la capacidad de los colectivos para (re)construir su vida en común. Ambas creencias se activan y convergen particularmente en situaciones de desigualdad social, cuando un grupo social se siente oprimido por otro. Entonces puede configurarse una utopía de la emancipación o liberación, proceso mediante el cual el oprimido intenta recuperar la libertad que percibe que ha perdido a manos del opresor. Recientemente, América Latina ha experimentado una oleada de utopías izquierdistas de Estado, con gobiernos que se piensan progresistas en sentido emancipador; pero el liberacionismo americano no surge desde el Estado moderno, sino en el choque civilizatorio entre pueblos con y sin Estado, en concreto, a partir de la reflexión de Bartolomé de las Casas y otros humanistas cristianos en relación con los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Partiendo del pensamiento lascasiano, este estudio propone abordar el problema de la realización de la utopía de la liberación, es decir, trata de avanzar en la comprensión teórico-empírica de las condiciones de posibilidad de esta utopía. Esta cuestión es relevante porque pueblos sin Estado siguen sintiéndose oprimidos por Estados y, en general, muchas otras situaciones de dominación colectiva evidencian la distancia entre los ideales modernos y las instituciones y prácticas políticas (Aguirre: 2012).

Más allá de una conceptualización de la utopía, comprender los factores de viabilidad utópica supone cierto desarrollo teórico acerca del funcionamiento utópico; para ello, propongo pensar cómo se estructura la utopía de la liberación y verificar un modelo de su estructura en mediaciones empíricas. En concreto, me centro en el pensamiento lascasiano y en el discurso de la Iglesia de San Cristóbal de Las Casas en la coyuntura del levantamiento zapatista de 1994. La pregunta es: ¿cómo se estructuran y comparan las utopías de la liberación de Las Casas y de esta Iglesia cristobalense? El mencionado modelo analítico funge como hipótesis de estructuración. Me pregunto, en segundo lugar, qué se puede aprender sobre la realización utópica a partir de estos dos casos. Organizo la exposición de la siguiente manera: inicio con un breve marco teórico-metodológico; planteo el concepto de utopía de la liberación y un modelo de seis momentos utópicos; aplico el modelo a cada mediación; discuto similitudes y diferencias, y presento consideraciones sobre las condiciones de posibilidad utópica; y cierro con una conclusión.

MARO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Una célebre teórica de la utopía la define como "el deseo de una diferente, mejor forma de ser" (Levitas: 2010, p. 209), lo cual apunta una estructura utópica tripartita: el ser actual, el ser futuro y el deseo que permite transitar del presente al estadio anhelado. Esta definición resulta insuficiente, porque es demasiado amplia, al incluir cualquier iniciativa de mejoría. La utopía se caracteriza, más bien, por la totalización de discontinuidades entre lo 'bueno' y lo 'malo' (a decir del grupo utópico); además, esta acción totalizadora se proyecta desde el presente no sólo a futuro, sino también hacia el pasado (Compte: 2019). Desde esta perspectiva la utopía de la liberación entraña una oposición entre cautiverio y libertad que, postulo, presenta distintas facetas a lo largo del proceso liberacionista. Esta estructura puede detectarse examinando procesos históricos de descolonización o, en general, autonomización, en que colectivos oprimidos adquieren mayor capacidad de autodeterminación. Por tanto, el primer paso investigativo, que une el desarrollo teórico de la utopía y el método hermenéutico, es esta inferencia de la estructura de la utopía de la liberación. Derivado el modelo, que se propone tentativamente como hipótesis interpretativa, procede aplicarlo a los dos casos seleccionados. El pensamiento lascasiano se ha escogido por ser fundante de la utopía liberacionista americana; y la Iglesia cristobalense ante la insurrección zapatista, por su posible concordancia con Las Casas, primer obispo de esa diócesis. Filtrar los casos según el modelo constituye un segundo paso hermenéutico. Luego, en otras dos operaciones interpretativas, se comparan y se discute su significación en relación con la viabilidad utópica.

En la aplicación del modelo realizo un análisis semántico del discurso, atendiendo particularmente a manifestaciones lingüísticas de totalización, propias del fenómeno utópico. Identifico, en este sentido, manifestaciones discursivas de iconización y borrado, es decir, de establecimiento de asociaciones y omisiones semánticas que construyen discursivamente las discontinuidades utópicas (ver Irvine y Gal: 2000;

Van Dijk: 1998, p. 267). Los datos provienen, por un lado, de algunos de los principales textos de Las Casas, en especial sus *Tratados* de 1552; por el otro, del Archivo Histórico de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), digitalizado por la organización Serapaz. En concreto, recupero¹ 59 documentos de la Iglesia cristobalense de enero a junio de 1994, durante las hostilidades y la primera etapa de intermediación, meses en que puede observarse mayor expresividad utópica, porque se vislumbran más y mejores caminos de reconciliación.

La utopía de la liberación

Dado que la utopía habita en el deber-ser, se orienta a valores. Cada utopía favorece ciertos valores sobre otros; de ahí que se puedan clasificar según el valor prioritario. Atendiendo a los dos grandes valores de la Modernidad, libertad e igualdad, surgen dos familias utópicas, las utopías igualitarias y las libertarias (en sentido etimológico, de partidarias de la libertad), que también se han denominado de unidad y de liberación. Utopía de Moro pertenece a la primera clase, mientras que el pensamiento lascasiano favorece una utopía libertaria o liberacionista.

León (2002) divide la utopía latinoamericana bajo estos arquetipos. La utopía de la unidad “define el sentido de América Latina a partir de su unidad como una sociedad identificable en su identidad (...) y es el medio eficaz para enfrentar a las fuerzas foráneas, agresivas y destructoras.” En cambio, la utopía de la liberación entraña un “proceso de humanización general del hombre latinoamericano.” Dussel (2011, p. 79), por su parte, precisa que en este proceso “se traspasa el horizonte del sistema y... se construye el nuevo orden, una nueva formación social más justa.” Aquí aparece la justicia, valor que usualmente guía la utopía liberacionista hacia su plenitud, y que subsume a la igualdad como característica, entre otras, de la sociedad utópica. En contraste, la libertad está al servicio de la igualdad en las utopías de unidad, que enfatizan su cierre y estabilidad, tanto en su interior como hacia el exterior (metáfora de la isla). Resumiendo, los unitarios creen que en la igualdad se halla la libertad, mientras que los liberacionistas juzgan que en ésta se encuentra aquella.

León (2002) reseña las principales mediaciones liberacionistas latinoamericanas, pero no examina las partes integrantes de esta utopía. Propongo que los momentos de la utopía de la liberación son: utopía original (U1), destrucción (D), autodefensa (A), liberación (L), utopía ampliada (U2) y promoción utópica (P). Estos elementos derivan de la discontinuidad fundante de la utopía liberacionista, destrucción versus liberación. Destrucción significa opresión o servidumbre del sujeto utópico –típicamente, el pueblo–; y liberación, el proceso de recobrar su libertad y establecer otra realidad social –la nueva sociedad. La subyugación obliteró un estado primitivo de libertad, la utopía original; y se termina con la autodefensa, el acontecimiento parteaguas que inaugura la liberación, llamada así porque constituye un acto de legítima defensa y de afirmación de la dignidad y la libertad del pueblo. A partir de la destrucción o autodefensa el sujeto utópico se desdobra en pueblo y promotor, siendo éste quien guía, representa, acompaña y defiende a aquel, además de modelar la utopía en su propia persona (individual o colectiva). Al fin, la liberación llega a su destino, la utopía ampliada, que recoge la utopía original, pero a la vez la supera y la amplía para dar cabida a nuevas necesidades y deseos del sujeto utópico. Cronológicamente, U1 → D → A → L → U2, con U1 en el pasado; D, A, L y P en el presente –P abarca D, A y L–; y U2 en el futuro. Los momentos se superponen; de hecho, la lógica totalizadora propia de la utopía diluye las fronteras temporales y la liberación reinterpreta y se deja reinterpretar por los demás momentos: L ⇔ U1, D, A, L, U2, P.

La utopía de la liberación según el pensamiento lascasiano

El ‘descubrimiento’ europeo del continente americano es constitutivo del fenómeno utópico del s. XVI, que se expresa a ambos lados del Atlántico en Utopía de Moro y Memorial de remedios para las Indias de Las Casas, obras publicadas en 1516. Sin entrar a compararlas en detalle (ver Hernández: 2012), aquí interesa, primero, que ambas son utopías de unidad; plantean comunidades aisladas, con alta cohesión

¹ Parámetros de búsqueda: a) campo Actor: “Actores Eclesiales: Diócesis de San Cristóbal de Las Casas;” b) campo Etapa: “I.- Confrontación Militar 1-12 Ene. ‘94” y “II.- Primer Modelo: Diálogos de Catedral 13 Ene. a 13 Jun. ‘94.”

social, lograda a partir de la pormenorización y el seguimiento de pautas que rigen la vida cotidiana. Y, segundo, que, ante el fracaso de sus intentos de realización de proyectos utópicos de unidad, Las Casas transita a un esquema liberacionista, paso marcado por una experiencia de conversión espiritual que le conduce del sacerdocio secular a la Orden de Predicadores (Orique: 2017, pp. 86-87). El ahora fraile se da cuenta de que no hay condiciones estructurales para establecer comunidades en que españoles e indígenas vivan armoniosamente, porque la brutal dinámica colonizadora niega la adopción del modelo comunitario ideal; la 'comunidad' que se está imponiendo en el territorio americano y que Las Casas procurará suprimir es la encomienda. Se trata de liberar al nativo del yugo español; con este propósito, el fraile formula la primera utopía americana de la liberación (Dussel: 1976, pp. 15-16).

Utopía original

La utopía original según Las Casas deriva de un pre-juzicio cristiano de cuño humanista que el fraile proyecta sobre los nativos, configurando una antropología indiana idealizada que orienta su interpretación del Otro americano. En sus escritos filtra los datos históricos para enfatizar lo positivo y diluir lo negativo del *modus vivendi* nativo según estándares europeos (Urdapilleta: 2009).

La representación del pasado utópico integra las tradiciones griega y cristiana de la Edad de Oro y el hombre natural prediluviano, respectivamente (Urdapilleta: 2009). Teglia (2015) señala cómo Las Casas realiza una relectura de la crónica de Colón de su tercer viaje en 1498, cuando descubre "la tierra firme," para argumentar la cercanía geográfica y moral del Nuevo Mundo con el Paraíso terrenal bíblico. De ahí que el fraile afirme que "aquestas gentes no son otras sino aquellas que sucedieron de nuestro primer padre Adán" (*H*, II, p. 163).² La vida conforme a la ley natural, previa al evangelio cristiano, en un medio paradisiaco estructura la concepción lascasiana de la situación precolombina, cuya insularidad y autosuficiencia se alinean con la utopía moreana.

Las Casas destaca la racionalidad práctica de los indígenas a nivel político y económico (Peña: 1995), y empareja la racionalidad natural con la filiación divina y cristiana: "aquellas gentes, criadas a la imagen de Dios e redimidas por su sangre" (*B*, p. 107). Así, los subsume bajo el modelo europeo-cristiano de naturaleza humana, asimilación en principio homogeneizadora, pero que paradójicamente legitima la diferencia cultural de los nativos, que pueden expresarse distintamente a la civilización europea (Urdapilleta: 2009).

A esta naturaleza base Las Casas adjudica un ramillete de virtudes, por lo que se le ha vinculado al afianzamiento de la teoría del buen salvaje (Cro: 1978). El indígena sería "pacífico", "obediente", "bueno" y "puro, donde pureza significa "simple", "inocente", "humilde" y sin vicio. A ello se agrega una atribución de fertilidad material y religiosa. Según el fraile, los nativos viven en armonía "temperada" con la naturaleza, lo cual se evidencia por la productividad demográfica y de la tierra, en línea con la Edad de Oro y el Paraíso terrenal (Teglia: 2015); y, en sentido espiritual, las almas indígenas se muestran muy receptivas al evangelio.

Las Casas elabora una imagen de la vida indígena afín al ideal monástico, otro paralelismo con Utopía. Siguiendo esta metáfora, la utopía original es frágil y sólo persiste si aislada, siendo vulnerable a ataques externos. De la misma forma que el edén sucumbió a la serpiente, el "pacífico" paraíso indígena cae ante la invasión de los españoles: "estas gentes indianas son por naturaleza humildísimas, muy pusilánimes y en gran manera pacíficas y mansas, por lo cual pueden fácilmente ser maltratadas y oprimidas por los españoles..." (*AP*, p. 1273). En su obra Las Casas manifiesta añoranza por ese paraíso perdido, con el fin de recobrarlo y situarlo bajo el imperio de la fe y sus fieles servidores, los misioneros (Teglia: 2016).

Destrucción

Al igual que los nativos, Las Casas establece un círculo entre antropología y comportamiento político de los españoles, pero con tres cambios significativos. Primero, la destrucción española constituye una antiutopía que aniquila la utopía original. Segundo, la actuación destructiva proviene de quienes llegan de España, "pues todos los que pasan a las Indias van y son hombres pobres e cudiciosos y no los mueva ir allá

² La leyenda de abreviaciones empleadas para referir a textos de Las Casas se encuentra tras la bibliografía.

otro fin sino sola la codicia y el ansia de salir no solamente de pobreza, pero de ser ricos...” (ER, p. 715). Tercero, dos instituciones vehicular la codicia y articulan la devastación, guerra y encomienda (B, p. 21).

A lo largo de su obra *Las Casas* arremete contra ambas estructuras de dominación, ya que infringen toda ley –natural, real y divina. La ley natural prohíbe matar o esclavizar sin motivo justo, aquí faltante (D, 4ª réplica; DD, conclusión a la 10ª duda; ER, 9ª razón). Los conquistadores y encomenderos contrarían y engañan al rey, y violan sus leyes (B, pp. 195-199; ER, pp. 675 y 695; TP, 29ª proposición). Y estas violencias contradicen el evangelio, impiden su predicación y, por ende, la conversión y salvación de los nativos (D, 9ª y 10ª réplicas; ER, 2ª razón; TP, 28ª proposición).

El fraile no suele nombrar los autores de esta ruina, acaso para no darles mayor notoriedad de la que ya tienen; simplemente los llama “tiranos”, “ladrones”, “diablos” y “enemigos de los indios.” Además de matarlos y explotarlos, corrompen a los indígenas “con muchos vicios y dañadas costumbres, con sus malos ejemplos que no sabían los indios...” (ER, p. 701). Esta iconización negativa del español subraya el contraste utópico entre la población autóctona ‘buena’ y los ‘malos’ invasores, que manchan la pureza original.

Como apunta Mora (2011), *Las Casas* es consciente de la relación entre el binomio guerra-encomienda y la violencia discursiva que lo sustenta, desplegada por las élites españolas, incluyendo a religiosos como Ginés de Sepúlveda, con quien sostiene un debate público sobre la legitimidad de guerrear contra los nativos. A raíz de esta polémica el fraile escribe la *Disputa*, en que, revisando la teoría de la guerra justa de Agustín de Hipona, desmantela los argumentos de su oponente. Realiza la misma labor de deslegitimación en relación con la encomienda en *Entre los remedios*, donde propugna su abolición.

Este último escrito, como otros, está dirigido al rey con el propósito de incidir significativamente en la gobernación del Nuevo Mundo, por lo que, más allá del daño a los indígenas, *Las Casas* hábilmente enumera los agravios a la Corona (pérdida de población, recursos, ingresos y reputación, y ofensas que merecen venganza divina) para incentivar que el monarca tome medidas inmediatas y contundentes (ER, razón 13). En estos ejercicios de persuasión política el fraile exagera su retórica, demonizando a sus contrincantes en la pugna por el control colonial, por lo que se ha culpado a *Las Casas* de la ‘leyenda negra’ en torno a la conquista (Carola y Valls: 2019).

Autodefensa

Ante esta situación de desgobierno colonial, *Las Casas* moviliza el derecho de gentes y la teoría de la guerra justa para justificar que los nativos puedan defenderse “con armas” de los “tiranos” españoles (ER, pp. 759-761). Precisamente porque “todas las conquistas y guerras que desde que se descubrieron las Indias, hasta hoy inclusive, se han hecho contra los indios, fueron siempre y han sido injustísimas, tiránicas, infernales...” es que estos pueden rebelarse con toda justicia (D, pp. 437 y 449-451). *Las Casas* enfatiza, aludiendo a la bondadosa naturaleza indiana, que antes de sublevarse, los indígenas han sufrido larga y pacientemente muchas vejaciones de sus nuevos señores (B, pp. 23 y 193; D, p. 449), mostrando así que su autodefensa es todavía más razonable y necesaria que lo dictado por la ley natural (DD, conclusiones a la 1ª y 10ª dudas). Defenderse es un derecho cuya satisfacción se extiende en el tiempo, pasando de padres a hijos si es necesario (DD, p. 243). Dicho esto, el fraile insiste en la “restitución” de libertad y bienes a los indígenas (DD, conclusión a la 10ª duda), concretamente “se requiere (...) que cesen las injurias y vejaciones que padecen, y se quiten los repartimientos [encomiendas] los cuales son su perdición” (DD, pp. 252-253). Utópicamente, pues, *Las Casas* opone la guerra justa de los nativos a la guerra-encomienda injusta de los españoles; igualmente, contrasta sus distintas naturalezas, enfatizando la naturaleza indiana frente a las estructuras violentas españolas.

El trabajo de Yáñez (2017) puede servir para complementar los escasos y parcos relatos de insurrección en la obra lascasiana. Esta autora documenta fuentes y datos sobre una insurrección indígena en la región de Nueva Galicia entre 1540 y 1542. Según el testimonio de uno de sus líderes, ésta se ocasiona por los abusos (tributos excesivos, etc.) de conquistadores y encomenderos. El virrey que suprime la revuelta posteriormente declara que los sublevados reclutaban mediante un tlato, mensaje que, en palabras de Yáñez, anunciaba “un cambio diametral a la situación de explotación que los pueblos de todas las regiones

conquistadas estaban viviendo, es volver a como era ‘antes,’ un pasado añorado, que definitivamente fue mejor que el presente de explotación, despojo, muerte” (p. 95). Esta historia evidencia las distintas partes de la utopía de la liberación –utopía original, destrucción, autodefensa y liberación, concebida como “volver a como era ‘antes’”– y cómo se articulan entre sí; la utopía original inspira la visión liberadora y la destrucción causa la autodefensa, mientras que destrucción y autodefensa constituyen parteaguas para los indígenas. Aunque la insurrección haya sido suprimida, ésta se incorpora a la memoria colectiva de las comunidades participantes y puede motivar subsiguientes procesos de autodeterminación.

Liberación

La liberación que propone Las Casas implica una serie de principios, pactos y medidas que operan conjuntamente. Los primeros comprenden la relación espiritual-temporal, la naturaleza humana y la autodeterminación colectiva. El fraile afirma la primacía de lo espiritual sobre lo temporal; por tanto, la predicación de la fe, la conversión y la salvación de las personas deben estructurar las instituciones (*AP*, p. 1267; *TP*, proposiciones 1-9). En particular, cualquier régimen debe garantizar y proteger la libertad (*ER*, p. 747; *SP*, p. 72). Libertad entraña, por un lado, libre albedrío para tomar decisiones respetando el marco legal y, por otro, que ese marco legal (o su ausencia) no establezca dominación o servidumbre (Quijano: 2015, pp. 38-42).

Este planteamiento republicano tiene consecuencias políticas significativas. Todo gobierno legítimo debe contar con el consentimiento continuo de los gobernados (*SP*, párrafos 4°-8°). Teológicamente, Dios creó a los hombres libres para recibir o no la fe, por lo cual “todo lo demás no ha de ser (...) contra su voluntad, sino según y conforme a ella, y aprobándolo y consintiéndolo ellos” (*ER*, p. 745). A este requisito el fraile le suma que el gobierno actúe en aras del bien común, tanto espiritual como temporal (*AP*, 4° principio).

Tres pactos deben guiar la liberación: el pacto político entre señores y súbditos indígenas, el pacto espiritual entre el papa y los reyes españoles, y el pacto legal entre los reyes españoles y sus súbditos en las Indias. Las Casas defiende que se restituyan y respeten los señoríos preexistentes a la llegada de los españoles, porque (supuestamente) surgieron y se conducían con el consentimiento de las poblaciones autóctonas, y su desarticulación quebranta el derecho divino, natural y de gentes (*DD*, principio 4°; *TP*, proposiciones 10-13). Estas jurisdicciones indígenas deben integrarse al señorío universal de los reyes españoles, a quienes el papa Alejandro VI confió la evangelización de América y también su promoción terrenal (*AP*, pp. 1269-1273; *DD*, principio 3°, *ER*, razón 5°; *TP*, proposiciones 14-27). Con todo, no supone un dominio irresistible, sino que debe ser refrendado libremente por los indígenas; si no lo aceptan, no se justifica hacerles guerra (*D*, p. 433). Por último, el fraile aduce que la voluntad de la Corona, plasmada en leyes, ha sido siempre respetar y proteger la libertad y autonomía de los nativos americanos para que puedan ser evangelizados sin coerción ni impedimento (*ER*, razón 19°).

Las Casas exige el fin de guerras y encomiendas; incluso reclama que se subyugue por la fuerza a “tiranos” que sigan violentando a los nativos (*CM*, p. 154). Exhorta al español, so pena de no salvarse, a “restituir” inmediatamente libertad y bienes a los pueblos indígenas, de tal forma que se reestablezcan sus formas de vida originales (*D*, p. 439; *DD*, conclusión a la 10ª duda; *ER*, pp. 661, 675 y 837). Apelando al interés del monarca, asevera que, si los libera, le servirán con júbilo (*ER*, p. 829; también p. 807) e indica que la tierra americana y sus pobladores volverán a ser fértiles (p. 829).

En su testamento el fraile afirma haber laborado para regresar los nativos “a su libertad prístina de que han sido despojados injustamente, y (...) liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen” (citado en Dussel: 1976, pp. 15-16).

Utopía ampliada

La utopía ampliada recoge la utopía original y a la vez, a modo dialéctico, la ensancha, para dar cabida a una nueva y tripartita armonía entre población autóctona y españoles, entre señores indígenas y el señorío universal de los reyes de Castilla, y entre el nativo natural y la fe sobrenatural.

En el plano espiritual esta utopía implica la salvación de indígenas, porque “El fin (...) en las Indias y de las Indias (...) es la predicación de la fe, para que aquellas gentes se salven” (D, p. 359). Las Casas no es indiferente a la salvación de españoles, pero la encuadra no en la evangelización, sino en que reparen cualquier daño que hayan cometido. Aunque la salvación se refrenda con el Juicio Final, los cristianos pueden experimentar sus frutos en la vida terrenal. Implementándose su agenda liberacionista, el fraile visualiza el regreso de los nativos a su “libertad prístina,” condición en la que, confía, aceptarán la fe (Cantú: 2002, p. 56).

Se ha escrito sobre Las Casas como precursor de la interculturalidad (p. ej. Zuchel y Kuprecka: 2017); en realidad, no teoriza las relaciones entre las culturas indígena y española. Enfatiza, más bien, la autonomía sociopolítica indígena en el marco de la fe y del Imperio español; asimismo, aconseja que los españoles se conviertan a una vida armónica con el paraíso indiano, despojándose de vicios y violencias aprendidos en el Viejo Mundo (Teglia: 2016). Para indígenas y europeos América sería la oportunidad de materializar la visión erasmista del retorno al cristianismo primitivo (Mondragón: 2010, p. 121), siendo la fe el vínculo unificador entre culturas.

En fin, Las Casas se dio cuenta tempranamente de que no existían las condiciones para implementar un programa utópico de corte moreano, basado en comunidades idílicas hiperplanificadas; dio un paso atrás, para criticar la destrucción española e intentar fomentar la emergencia de nuevas estructuras que, a su vez, permitiesen la reinstauración de la utopía original, ahora ampliada a la fe, el Imperio y cierta (indefinida) interculturalidad.

Promoción utópica

Las Casas facilita la utopía de cuatro maneras. En primer lugar, puede pensar, verbalizar y enseñar la utopía de la liberación porque él mismo la encarna; su vida y obra manifiestan relato y prácticas utópicos. Inicialmente, observa la utopía original, participa en su destrucción como encomendero, y en un acto de autodefensa personal se convierte a la causa de la dignidad indígena. Gracias a esta comprensión utópica vivencial, a lo largo de medio siglo, el fraile puede conducirse y escribir congruentemente –ejemplaridad que Dussel (1976, p. 14) califica de profética.

Segundo, Las Casas ejerce de tutor y acompañante espiritual del sujeto utópico; como misionero y luego obispo, predica el evangelio a los “infeles” para que se conviertan y guía a los cristianos en su camino a la plena salvación. Esta tutoría implica, por tanto, un seguimiento constante, que asegure la consecución de los fines espirituales; con ello se va transmitiendo la visión utópica lascasiana a nativos y españoles.

Tercero, además del acompañamiento cotidiano, el fraile desarrolla una sofisticada defensa de los pueblos indígenas americanos, plasmada en sus escritos. De una parte, afirma categóricamente su dignidad, libertad, igualdad y autonomía política; de otra, argumenta la superioridad del hombre natural sobre el civilizado a partir del contraste entre la utopía original nativa y la destrucción española. La excelencia indiana sólo debe completarse con la fe sobrenatural. En general, recurre a una estrategia apologética y polémica, de acuerdo con el objetivo de establecer una teocracia de corte humanista, que idealiza lo nativo y condena lo español (Calero: 1987, p. 49; Dussel: 1976, p. 14), esto mediante estrategias discursivas de iconización y borrado.

Por último, como Defensor de los Indios, Las Casas se erige como su representante, es decir, aquel que defiende sus intereses ante las dos instancias de poder de la época, la Corte Real y la Iglesia Católica. Dirigiéndose al rey, el fraile escribe en la tradición del espejo de príncipes (*B, DD, ER, SP*), cuyas obras aconsejan al mandatario cómo gobernar, en este caso, que se suprima la violencia estructural española. Sin embargo, Las Casas obtiene logros políticos limitados, porque, si bien es cierto que gracias a su defensoría se toman decisiones y aprueban leyes que frenan la rapiña colonial (Orique: 2017), la Corona tomará un camino pragmático, que valida la retórica lascasiana y simultáneamente permite (o no se opone suficientemente a) la explotación de la Indias y la subyugación de sus gentes. Por otro lado, el fraile aboga por el indígena ante la Iglesia, notablemente con la Disputa, donde polemiza contra Sepúlveda, y ante el papa, en una carta-testamento (Rivera-Pagán: 2017). En esta doble representación el fraile insiste en sus

credenciales experienciales, de observación directa de los sucesos que narra (*B, ER*), en contraste a Sepúlveda y otros rivales ideológicos que dogmatizan desde la ignorancia vivencial (Ruiz: 2019, pp. 55-56).

LA UTOPIA DE LA LIBERACION SEGUN LA IGLESIA DE SAN CRISTOBAL DE LAS CASAS ANTE EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA

Los siglos XVI y XX fueron revolucionarios en sentido amplio; en el plano cultural y religioso se observa continuidad, con la recuperación del humanismo cristiano a raíz del Concilio Vaticano II (1962-1965). El Concilio es interpretado por la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de 1968 en clave liberacionista; se señala la necesidad de emancipación de la “violencia institucionalizada” que “por defecto de las estructuras [sociales]” relega a la pobreza a gran parte de la población latinoamericana (CELAM, II: 16). La Iglesia redescubre que “El particular mandato del Señor de ‘evangelizar a los pobres’ debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos (...) que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados” (CELAM, XIV: 9). Esta famosa consigna de la “opción por los pobres” marca el surgimiento de la teología de la liberación (TL), lectura eclesial de la utopía de la liberación.

La TL combina la interpretación de relatos bíblicos liberacionistas (*Éxodo; Lucas, 4: 18*) y aportaciones de las ciencias sociales, particularmente el análisis marxista, para reivindicar la liberación inmediata de las masas oprimidas por el capitalismo, con miras a la sociedad justa. Se trata de construir el “Reino de Dios” aquí y ahora, espiritual y materialmente, desde, por y para una “Iglesia pobre” (CELAM, XIV: 5; Sobrino: 1996, p. 292; Tamayo: 2012, pp. 200-201). Ello implica regresar al milenarismo del s. XVI, “la primera forma de la mentalidad utópica,” a decir de Mannheim (2004, pp. 248-256). Por su parte, Bloch (1986, pp. 1196) afirma, una década antes de Medellín, que el Reino cristiano ha vehiculado las aspiraciones utópicas que el marxismo satisfará.

Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de Las Casas (1959-1999), participa activamente en el Concilio y en Medellín, e integra la TL a su labor pastoral en una diócesis con amplia mayoría indígena. Interpreta la opción por los pobres como priorización de los indígenas y desarrolla una “nueva pastoral indígena” con el propósito de empoderar a este sujeto históricamente marginado (Valtierra: 2019). A nivel eclesial esto entraña la inculturación de la fe católica al medio indígena, o sea, la construcción de una “Iglesia autóctona,” liderada por indígenas y equipada con una “teología india (mayense),” relativizando así la cultura y teología dominantes. Este proyecto intercultural supone la formación de miles de catequistas indígenas que en los 70 y 80 llevan el mensaje liberacionista a sus comunidades, a través de la pedagogía freireana y el análisis socioeconómico de corte marxista (García: 2015, pp. 81-87; Marroquín: 1996; Sánchez: 2003; Valtierra-Zamudio: 2018).

Cuando la diócesis tiene noticia del surgimiento de un planteamiento armado, expresa su desacuerdo, pero sin dejar de dialogar ni tampoco delatar los insurgentes al Estado (Cedillo-Cedillo: 2012). A la postre irrumpe la guerra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) contra el Estado mexicano el 1 de enero de 1994, coincidiendo con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, estructura capitalista acusada por la TL. Las hostilidades duran once días y luego se establece la CONAI para intentar resolver el conflicto.

Utopía original

La Iglesia cristobalense indica que la utopía original pertenece al periodo prehispánico, ya que alude al contraste entre lo “ancestral” y el presente, por ejemplo, con la mención “del aplastamiento de 500 años” de los pueblos indígenas (31201).³ En esta línea, se menciona que “una de las características del indígena en general cuando no está viciado por la sociedad, [es] el que cumplen su palabra” (21301), lo cual sugiere que la sociedad mexicana occidental(izada) ha contaminado y continúa contaminando la pureza indígena original. Aunque radicada en el pasado precolonial, esta utopía sigue latente en los “valores ancestrales” de estas

³ Las citas con un número de cinco dígitos remiten a números de referencia con código 40[número] de documentos digitalizados en el Archivo Histórico de la CONAI.

comunidades, que no sólo deben enriquecer al resto de la sociedad mexicana (31005), sino que “en muchos aspectos son el ejemplo y el paradigma de futuro para esta sociedad caduca” (50801); es decir, la utopía original fundamenta la utopía ampliada. Además de cumplir su palabra, según el discurso eclesial los indígenas –no occidentalizados, se entiende– procuran la justicia y la dignidad, son pacientes, religiosos, solidarios y “por su propia cultura amigos de la paz, capaces de sobrellevar vejaciones y miseria sin límite” (50802).

Destrucción

El recuento de la destrucción del mundo indígena comprende cuatro aristas: la devastación ocasionada por el ejército mexicano durante el breve conflicto bélico con los zapatistas; una destrucción de gran calado, denominada violencia estructural; la persecución a la Iglesia por optar por los indígenas; y la beligerancia de quienes se oponen a cualquier cambio social significativo en Chiapas y México. La Iglesia no condena la respuesta militar en sí misma, que considera legítima a la provocación zapatista, pero sí señala que el ejército “ha cometido violaciones a los derechos humanos” (22308). Más allá de esta censura coyuntural, la denuncia eclesial se dirige a las otras tres dimensiones destructivas.

De acuerdo con su visión, la sociedad contemporánea está estructurada para generar desigualdad social, beneficiando a unos pocos, los “privilegiados,” y oprimiendo a muchos, los “pobres,” en Chiapas principalmente indígenas (22308, 60601). En comparación con otros grupos sociales, los pueblos originarios sufren mayor subyugación: “En Chiapas no hubo lugar para las reformas sociales, a favor de los indios, preconizadas desde la Metrópoli por las llamadas ‘Leyes de Indias.’ Chiapas ha sido desde entonces la excepción de casi todas las reglas” (50801). Se trata de un abandono histórico por parte de la Colonia española y luego el Estado mexicano (60601).

El capitalismo destaca entre las estructuras de dominación, porque antepone el lucro al bienestar colectivo (12301, 22308, 22806). En Chiapas prima la economía agraria, en un sistema latifundista reminiscente al colonialismo español (50802). Pero lo económico se entrelaza con aspectos políticos y culturales, y la sociedad chiapaneca, por no decir mexicana, ha relegado las culturas originarias al pasado prehispánico, al folclore turístico y a estereotipos estigmatizadores y desempoderadores (21301, 22308, 22806, 60601).

En fin, “La violencia estructural, denunciada por los Obispos en la Conferencia de Medellín, es la verdadera causa de esta situación [de pobreza] que ahora lamentamos” (11202). Los efectos de esta violencia son patentes en Chiapas, como atestiguan las estadísticas de marginación social (11202). Ahora bien, la pobreza se extiende por todo el país, que acoge las mismas estructuras violentas (22308). Esta condición de injusticia “institucionalizada” contradice el mandato moral de organizar la sociedad conforme al “bien común” (10102).

La diócesis se queja de ser “incomprendida” por élites chiapanecas que defienden sus privilegios (11202, 50802) y que buscan desacreditarla acudiendo a medios de comunicación para involucrarla en la promoción de la violencia armada (22807, 30301, 31505, 60601). Contextualizando, “Esta incompreensión no es nueva en la Diócesis, ya que a su primer obispo, Fray Bartolomé de Las Casas, se le acusó de ir en contra de los intereses de la Corona española y de propiciar la rebeldía de los indígenas” (11202). La violencia estructural, pues, causa la persecución de quienes osan denunciarla, como mecanismo de perpetuación de la hegemonía.

Este acoso corresponde, en un nivel más abstracto, a una estrategia de represión por parte de “quienes se oponen a un México nuevo,” en una pugna nada menos que entre el Bien y el Mal: “es a Dios quien resisten, porque el proyecto de los pobres es, a final de cuentas, el proyecto de Dios. Por eso habrá que permanecer alerta para denunciar las maquinaciones del Maligno” (22308, también 12603 y 22704). En suma, la destrucción de los pueblos originarios deriva del diablo y actores que más o menos conscientemente impulsan el antirreino.

Autodefensa

El levantamiento zapatista constituye una acción de autodefensa por parte de los pueblos indígenas chiapanecos ante la sistemática destrucción de su dignidad, identidad y formas de vida. La Iglesia entiende que para algunos indígenas la insurrección supone la única y final alternativa tras un camino dual de concientización, de parte de la Iglesia (y grupos marxistas) (22806, 30301), y de represión desde el Estado, los caciques y los finqueros (22806, 31505). En un documento interno la diócesis admite que sabía del EZLN con anterioridad a 1994, pero que lo interpretaba como movimiento de “defensa ante la represión,” no como ejército de guerra; y que, por “respeto al secreto indígena,” decidió acompañar a “los pobres aunque se equivoquen” (31505). En este sentido, afirma que los zapatistas son “hermanos nuestros, indígenas y campesinos pobres” (22308, repetido en 60601).

Reiteradamente se expresa “comprensión” por los motivos –las injusticias estructurales– que han conducido al levantamiento, si bien se rechaza la vía armada (p. ej. 11202), porque sólo el diálogo y la democracia pueden resolver los conflictos (31505). Sin embargo, el abuso histórico contra el indígena es tal que se “comprende” que éste pueda recurrir, como medida desesperada y desde una “apreciación subjetiva” distorsionada, a la “contraviolencia” (10102, 12101). Ésta responde a la violencia estructural: “llamamos violencia [a la contraviolencia] sin acordarnos de que había otras anteriores que la generan” (22806). La implicación, no explícita en el discurso eclesial, es: si la violencia estructural queda impune, como el racismo, o incluso está legalizada, como la explotación capitalista, ¿cómo no empatizar con quienes se rebelan, aunque sea violentamente, contra esas injusticias? En cierto sentido, se está aludiendo a la teoría de la guerra justa para “comprender” el levantamiento armado.

Liberación

Se señalan tres momentos significativos del proceso de liberación contemporánea del indígena: la reunión episcopal en Medellín, el Congreso Indígena de 1974 en Chiapas (31505) y el acto de autodefensa zapatista. En esta liberación la Iglesia cristobalense toma partido por el pobre indígena (11202, 50801, 50802) por razones teológicas y morales, pero también históricas: “El levantamiento armado (...) ha mostrado en primer lugar que el Estado Mexicano tiene pendiente una deuda histórica con quienes son la base social más antigua de la Nación, los pueblos indígenas,” porque los ha excluido de la construcción nacional desde la Independencia (22308). O sea, la sociedad mexicana se ha estructurado para oprimir al pobre, quien sería el barómetro de justicia en una sociedad; en este caso, el indígena chiapaneco indica que la injusticia permea México.

Si está claro quién es el protagonista, también qué entraña el camino liberador, que la Iglesia cristobalense sintetiza con el eslogan “paz con justicia,” citando al papa Pablo VI (11202, ver *Salmo* 85: 11). “No basta decir que estamos contra la violencia [y por la paz], si al mismo tiempo no se está decidido a trabajar por la justicia y en justicia, y por una reforma social profunda que la haga viable mediante programas eficaces que vayan a resolver, no sólo los síntomas, sino la verdadera raíz de los problemas” (11202, también 20904, 60102). Esta justicia implica “construir nuevas relaciones entre las personas” y por todas ellas, porque “todos, de una u otra forma, somos también cómplices en las injusticias que hay” (11302); supone realizar sacrificios materiales por el bien común, en particular, quienes tengan más deberán sacrificarse más (60601).

A corto plazo la Iglesia exige medidas de reparación de los daños causados a las comunidades indígenas; en primer lugar, la investigación y sanción de las violaciones de derechos humanos perpetradas por el ejército mexicano, y el envío de ayuda humanitaria para los afectados por el conflicto bélico (22308). Además, se reclama la restitución de tierras y proyectos de desarrollo que tomen en cuenta a las comunidades (22308).

A medio y largo plazo se visualizan estrategias en lo cultural, económico y político. Debe articularse un diálogo intercultural entre los pueblos originarios y la sociedad mexicana. Se recuerda el programa de “inculturación” de la fe para llegar a ser “Iglesia autóctona” (30301, 31005, 50801, 51502) y se apuesta por la comunicación en el marco de un “sano pluralismo,” pero “dentro de criterios básicos comunes de compromiso

por construir un mundo de relaciones, que se acerque al ideal que Dios tiene para sus hijos" (12301, repetido en 60601). Finalmente, se subraya la integración sociopolítica del indígena para que supere su marginación y pueda participar plenamente en la construcción del país (11302, 12301, 22806, 31102, 31201).

En cuanto a la economía, no hay concreción otra que la erradicación de la pobreza y, en consecuencia, de la "ganancia (...) como objetivo principal" de la actividad económica (20604). Tampoco se presenta ningún programa específico de reforma política, aunque sobrevuela "la esperanza de que se configure con la corresponsable participación ciudadana [electoral], al menos un Gobierno de transición que encamine al País por anhelados nuevos derroteros" (31201). En fin, más que propuestas de transformación social, la Iglesia propone directrices que los proyectos debieran respetar.

Utopía ampliada

La utopía ampliada de la Iglesia cristobalense integra tres dimensiones: temporal, espacial y programática. A nivel temporal destaca la designación de la coyuntura creada por el levantamiento zapatista como "momento histórico," donde histórico denota Kairós, tiempo transformador, en contraste a Cronos, tiempo secuencial (22704). Para dotarles de sentido trascendente, "histórico" también se asocia a otros términos, como "oportunidad," "responsabilidad," "tarea," "repercusiones," "cambio" y "parteaguas" (11302, 12101, 12301, 12603, 20604, 22406, 41404, 60102). Desde esta perspectiva personas y comunidades deben asumir su protagonismo "histórico" en el establecimiento de la utopía cristiana: "estamos llamados a actuar en esta coyuntura con responsabilidad histórica. El futuro está en nuestras manos. Podemos y debemos ahora ser sujetos de la historia que Dios puso en nuestras manos para que colaboremos a la construcción de su Reino" (12301).

De la temporalidad Kairós irrumpe el "México nuevo," novedad que instituye la espacialidad utópica. Esta aparición se anuncia con metáforas: biológica, de "gestación/incubación" y "alumbramiento/nacimiento" (22704, 50501); productiva, de "la construcción de un México nuevo" (12301); y liberacionista, de "nuestro éxodo hacia la tierra prometida de una nueva sociedad" (aludiendo al éxodo bíblico, 22308). Este "México nuevo" está "estructurado por los grandes valores humanos de la fraternidad, de la democracia, de la verdadera libertad, del respeto de todos los derechos humanos para todos" (12301). Importa que esté "estructurado" por esos valores, es decir, que sus "estructuras funcionen para el hombre y no para la acumulación" (22308), en línea con la condición precapitalista y los "valores ancestrales" de la utopía original.

Además de novedosa, la faceta espacial se erige como paradigma moral universal, porque las reivindicaciones del zapatismo resuenan con el deseo de justicia de las masas oprimidas del mundo (21901, 22308, 30301, 31005, 60601). Es la fuerza del discurso moral con pretensiones universales o "católicas," que convoca a todos al proceso liberacionista y que, enunciado desde Chiapas por el zapatismo y la Iglesia, se proyecta como "luz del mundo" (12301, 21901, de Mateo 5: 14), o sea, modelo de transformación social para todos los pueblos. En este sentido, la Iglesia cristobalense propone a su ciudad como "modelo de una nueva sociedad" de paz y justicia (31201), y a sí misma como "modelo" pastoral que promueve "la conciencia, la dignidad [del indígena] y que tiene consecuencias políticas" (30301). El apoyo a la candidatura de Samuel Ruiz al Nobel de la paz por su papel de mediador en el conflicto (40701, 40801) debe contextualizarse en esta ejemplaridad utópica.

En el plano programático, aparte de lo ya mencionado en relación con el proceso liberacionista, la utopía ampliada asume la titularidad de la paz verdadera, aquella que, según el discurso eclesial, se origina en Dios y que presumiblemente ha marcado el destino de la cabecera diocesana:

Ya la ciudad misma de S. Cristóbal nace con un 'llamamiento de Dios' para constituirse como ciudad de la reconciliación, de la fraternidad y de la paz; como nuestro egregio predecesor Fr. Bartolomé de Las Casas de muchas maneras lo señalara. Y en este otro llamamiento histórico (...) repienza ahora su destino profético como 'CIUDAD DE LA PAZ'; destino al que se acercará (...) por los caminos escarpados de la verdadera justicia (50501, también 21901, 22704).

En suma, San Cristóbal sería capital de la utopía de la liberación indígena chiapaneca y modelo para el liberacionismo internacional; y, si en la liberación la justicia es el medio, en la utopía ampliada significa paz.

Promoción utópica

La promoción utópica de la Iglesia cristobalense puede analizarse según los mismos ejes que para Las Casas. Primeramente, se personifica en el obispo, como refleja la sección Samuel Ruiz García, un obispo del centro para la periferia de un documento interno, que relata el proceso de acercamiento de Ruiz al mundo indígena (50801), con “7 pasos [en] su proceso de conversión, todos ellos marcados por su contacto con los indígenas chiapanecos” (31505). Emancipándose de sus propios prejuicios y uniéndose a la empresa indígena, el obispo modela cómo transitar el camino liberacionista.

En segundo lugar, Ruiz y, en general, la Iglesia cristobalense asumen el rol eclesial de tutoría y acompañamiento del pueblo, distinguiéndolo de grupos coyunturales, que pueden entrar en tensión con la doctrina cristiana, como el zapatismo en cuanto a la violencia (31505). Bien entendida, esta tutela debe potenciar el protagonismo indígena; por ello, “la tarea central del catequista radica en ir detrás, en ir recogiendo y sistematizando la cosecha de la reflexión y proceso liberador de la comunidad” (31505). Por otro lado, se procura movilizar la “sociedad civil” como gran aliada de la Iglesia en la supervisión del proceso de pacificación y reestructuración del país para efectuar el “México nuevo” (22308, 60601).

Tercero, la Iglesia se piensa “profética,” porque, como los profetas del Antiguo Testamento, denuncia públicamente las injusticias estructurales que oprimen al pueblo pobre y defiende su causa (22308), que es “justa” (31102, 60601). Encuentra su referente en Las Casas:

Chiapas ha sido siempre, una iglesia misionera que ha caminado en medio de la cruz y de la espada, en medio de indios y encomenderos (antiguos y modernos), en medio de la propuesta salvadora del Evangelio y las injusticias del sistema colonial o capitalista, en medio de las exigencias del Reino de Dios y los intereses del orden establecido. (...) Claro ejemplo de ello es el caso de Fr. Bartolomé de Las Casas (50801).

Por último, la Iglesia cristobalense representa al indígena ante el Estado y la propia Iglesia. Enfatiza el diálogo como estrategia de resolución de conflictos; en concreto, Ruiz se ofrece (10202) y lo aceptan (11307) para integrarse a la CONAI y así mediar entre EZLN y gobierno. En este papel el obispo dice no renunciar a su autoridad moral, que se decanta hacia las “justas” demandas del zapatismo (12301). En relación con la Iglesia, tras el levantamiento la diócesis emprende una campaña de comunicación intraeclesial para informar al papa, a otros obispos y a la feligresía universal de su posicionamiento proindígena y su labor de intermediación. Aunque las declaraciones públicas proyectan una imagen de “comunidad” eclesial en torno a la Iglesia cristobalense (11302, 22308, 60601), algunas comunicaciones privadas dejan entrever cierto disenso; por ejemplo, un documento de asesoría señala “Evidencia de los límites de la instancia episcopal: no están siendo los que convoquen a un proceso nacional ni de Iglesia” y, más adelante, que “hay sectores de la jerarquía interesados en aprovechar a DS [Diócesis de San Cristóbal de Las Casas] para fortalecer la posición política de la Iglesia” (30301).

DISCUSIÓN

Tras considerar los momentos utópicos de ambas utopías, dos aspectos resultan de interés: por un lado, las similitudes y diferencias entre ellas, y si emerge algún patrón general al respecto; por el otro, las condiciones de posibilidad de la utopía de la liberación, particularmente en relación con el promotor utópico.

Las Casas y la Iglesia cristobalense, desde una mirada humanista cristiana, confrontan las condiciones político-económicas que someten a los pueblos indígenas mesoamericanos; de ese choque surgen sus respectivas utopías, caracterizadas por la totalización de discontinuidades en la temporalidad, que pueden sintetizarse en servidumbre (en la encomienda) versus libertad (de autogobierno) y marginación (en el neoliberalismo) versus integración (político-económica). Se trata de utopías de la liberación indígena, además

estrechamente ligadas, porque se ubican en el mismo espacio religioso y geográfico, y la segunda explícitamente se inspira en la primera, como atestiguan las citas sobre Las Casas en los momentos de destrucción, utopía ampliada y promoción utópica del discurso eclesial cristobalense, de modo que se verifica el legado utópico del pensamiento lascasiano en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la segunda mitad del siglo XX (Matamoros: 2003, p. 248). El análisis realizado muestra, igualmente, que ambas utopías se articulan en los seis momentos del modelo analítico de utopía de la liberación. A grandes rasgos, se observa un ensanchamiento de la comprensión y práctica liberacionistas de la utopía lascasiana a la cristobalense, como explico a continuación.

La utopía original, situada en el periodo prehispánico, contempla un estado de naturaleza de corte rousseauiano, marcado por la inocencia y la armonía; se invoca, por tanto, una utopía de la unidad que, ya perdida, suscita nostalgia y estimula la empresa utópica (Teglia: 2016). La Iglesia cristobalense introduce el matiz de latencia, es decir, la continuidad oculta del impulso utópico original en las comunidades indígenas actuales, que de esta manera siguen mostrándose superiores –a ojos de quien pueda percibirlo– a los no indígenas.

La destrucción implica una corrupción, por parte del personaje eurocéntrico, del carácter, la cultura y las formas de vida indígenas, y se vehicula mediante estructuras o instituciones, que a su vez se desdobl原因 en dimensiones objetiva, de práctica social, y subjetiva, de discurso. Esta apreciación, presente en Las Casas y conspicua en la Iglesia cristobalense, evidencia capacidad de análisis sociológico de ambos promotores, que en sus escritos son conscientes de estar librando una batalla discursiva por la definición de la realidad social (Mora: 2011, p. 7; Velasco: 1998, p. 174). Aunque los dos hablan desde su vivencia del mundo indígena, Las Casas, formado en la escuela escolástica, recurre a la argumentación teológica racionalista y a un estilo polémico con sus contrincantes ideológicos, mientras que la Iglesia cristobalense se expresa en tono pastoral, rehuendo el enfrentamiento abierto; retomaré esta distinción más adelante, en la reflexión sobre la viabilidad utópica. Por lo pronto, destacan dos ampliaciones a la destrucción lascasiana. Las Casas usualmente emplea la salvación como incentivo para motivar al cambio social; por su parte, la Iglesia cristobalense apela a la moral de derechos humanos, ese derecho natural contemporáneo que incluye y desborda la tradición cristiana. Asimismo, los conceptos lascasianos de guerra y servidumbre adquieren en la perspectiva cristobalense un sentido figurado que integra y supera la agresión física; la dominación del occidental sobre el indígena presenta muchos niveles y grados de violencia (económica, cultural, política, simbólica, etc.).

Ambas utopías legitiman la respuesta de autodefensa ante la destrucción, considerada justa y hasta necesaria o inevitable. Las Casas aplica la teoría de la guerra justa en favor de los nativos y la Iglesia cristobalense la ensancha: aunque rechaza la violencia armada, la “comprende” y convoca a la sociedad civil a luchar por las demandas indígenas, que, dice, reflejan las aspiraciones de la humanidad; o sea, la opción por el pobre indígena conduce justa y legítimamente a la ‘guerra’ contra “quienes se oponen a que haya un México nuevo (...) [e] ignoran que es a Dios quien resisten” (22308). Según el obispo Ruiz, “los movimientos sociales continúan, no con pistolas, pero sí con armas sociales que todavía presionan para lograr la transformación” (Ávila-Zesatti: 2011, p. 155).

La liberación queda definida en oposición a la destrucción, más que por sí misma. Esta vaguedad se subsana, en parte, señalando acontecimientos liberadores, como las Leyes Nuevas y el levantamiento zapatista; pero los promotores se centran en criticar las estructuras destructivas existentes y en sugerir directrices: libertad y multiculturalidad, según Las Casas, y justicia e interculturalidad, de acuerdo con la Iglesia cristobalense. Ésta extiende el relativismo cultural lascasiano a la religión, afirmando un “sano pluralismo;” de nuevo, Ruiz: “hay salvación a través de todas las creencias existentes, a través de la profesión de cualquier credo... sólo hay que ser congruentes en la conducta y en el respeto al otro” (Ávila-Zesatti: 2011, p. 155).

Si en Las Casas la utopía ampliada consiste en un regreso a la utopía original, añadiéndole la fe y la convivencia con los españoles, en la visión cristobalense ella se efectúa no recuperando el pasado, sino construyendo el futuro. Esta distinción refleja el carácter premoderno del pensamiento lascasiano en comparación con el planteamiento cristobalense, en línea con una utopía del progreso antropocéntrico. En

otras palabras, ha habido una apertura de la conciencia humana a su protagonismo histórico, rebasando la pasividad medieval de sumisión al plan divino.

Finalmente, ambos promotores ejercen tareas de ejemplificación, tutoría y acompañamiento, defensoría y representación, pero se observa una ampliación instrumental de la promoción utópica en la Iglesia cristobalense, en dos direcciones. Por un lado, se evidencia mayor centralidad –voz y empoderamiento– del sujeto utópico; por el otro, aparece la sociedad civil como gran aliada del promotor. Lo uno y lo otro pueden atribuirse, nuevamente, al desarrollo de la modernidad, periodo durante el cual se profundiza en los valores de autonomía y solidaridad. Dicho esto, ambas utopías han sido criticadas por paternalistas, si no autoritarias (Mosqueda: 2006, pp. 173-174; Páramo: 2011; Valtierra-Zamudio: 2018, pp. 87-88), acusación que socava su carácter utópico, porque sugiere la perpetuación, aunque de otro modo, del cautiverio. El problema radica en el supremacismo ideológico del cristianismo –rasgo que, por cierto, comparte con cualquier otra religión y muchas ideologías (marxismo, etc.)–, que presumiblemente choca con la pretensión de liberar al indígena, al cual se le coercería a la conversión o a mantenerse en la fe. Aquí no es lugar para resolver este asunto, pero me parece ingenuo pensar que lo utópico no exige compromisos ideológicos, o que se vehicula sin liderazgos. Normativamente, se puede discutir qué tanto le conviene al indígena creerse las utopías de la liberación de Las Casas o de la Iglesia cristobalense, pero resulta simplista descartarlas porque se formulan desde convicciones ideológicas, por figuras con autoridad social. Esta crítica se abona a un esencialismo utópico que entiende como violenta cualquier cosa juzgada como ajena a una supuesta naturaleza indígena primigenia (homogénea, sin ideología...).

En suma, el legado utópico de Las Casas en la Iglesia cristobalense presenta continuidades, pero también se aprecia un enriquecimiento del sentido utópico liberacionista. En particular, el empeño en proyectar la utopía indígena al resto del mundo, mexicano y universal, implica una extensión y amplificación de los marcos interpretativos utópicos (Snow *et al.*, 1986) para que resuenen con las necesidades y los deseos de las clases subalternas no indígenas; y esta base de apoyo ampliada constituye un avance en la posibilidad de realización utópica.

No obstante, en comparación con la propuesta lascasiana ha habido un empobrecimiento de viabilidad utópica en cuanto a la capacidad de movilización del promotor. Por un lado, éste debe persuadir a élites que pueden reestructurar la sociedad en beneficio de dicho sujeto. McAdam y sus colaboradores mantienen que en situaciones revolucionarias “la clave de tal transformación es el proceso de desertión de las elites y de formación de coaliciones entre diversas clases” (2005, p. 123), lo cual supone desarticular la ley de hierro de la oligarquía de Michels. En este sentido, Las Casas aprovecha su acceso al poder político (*Protector universal de todos los nativos de Indias*, participante del Consejo de las Indias, consejero privado de Felipe II) para incidir de forma significativa en la formulación de políticas públicas para el Nuevo Mundo (aunque luego haya lagunas sustantivas en su implementación); en cambio, lejos de darles consejo y reclutarlas ideológicamente, Ruiz se distancia de las autoridades mexicanas.

Debe examinarse otro factor, la congruencia interna del promotor; esto refiere a si el grupo al cual pertenece, aquí la Iglesia, participa plenamente en la utopía de la liberación; de lo contrario, el promotor queda parcialmente desacreditado ante la sociedad y, además, debe lidiar con enemigos internos que desean que fracase el proyecto utópico. En este rubro hay evidencias de sabotaje intraeclesial al trabajo de Las Casas y de la Iglesia cristobalense, pero la respuesta de estos es claramente distinta: el fraile abiertamente confronta a sus adversarios, mientras que Ruiz y sus colaboradores públicamente proyectan un mensaje de “comunidad” eclesial, o, en términos utópicos, dejan que la utopía de la unidad condicione la utopía de la liberación. En realidad, la TL, matriz ideológica de Ruiz, constituye un movimiento minoritario en el episcopado latinoamericano, que es criticado e ignorado, también en México (Monroy: 2020, pp. 115-116; Velasco: 1998, p. 192), aunque el propio Ruiz trate de minimizarlo: “decir que [la TL] está condenada... no hay nada de eso. Lo que se dijo es que la Iglesia debía vigilar que hubiera un ‘cauce adecuado’ de la teología de la liberación en el continente...” (Ávila-Zesatti: 2011, p. 154). Adicionalmente, se advierten incoherencias adentro de la TL, como su elitismo intelectual o su aceptación del modelo jerárquico de organización, que contradicen los postulados liberacionistas (Tahar: 2007).

Sin embargo, la dificultad no reside tanto en que haya tensiones internas al promotor, sino en si la forma de procesarlas contribuye al avance de la utopía liberacionista. Las Casas sufre persecución eclesial, pero plantea debates abiertamente, de manera que a largo plazo estos terminan influenciando el posicionamiento de la Iglesia y, por extensión, de la sociedad sobre la cuestión indígena. En contraste, según se desprende de los documentos de la CONAI, la Iglesia cristobalense prefiere ocultar el disenso interno en aras de mantener la fachada de unidad eclesial. Esta estrategia impide progresar en la praxis de justicia social, porque en un debate eclesial interno, resguardado de la sociedad, el conservadurismo mayoritario tiende a imponerse. Se pierde, así, la oportunidad de dislocar de manera pública a la oligarquía episcopal (ver Pace: 2015, p. 49). Como en otras coyunturas históricas y pese al discurso cristobalense, la priorización de la unidad, que rehúye el conflicto con el Estado, finalmente refuerza el modelo constantiniano de adaptación de la Iglesia a la razón de Estado. En síntesis, sostengo la hipótesis de que la promoción utópica de la utopía de la liberación es más efectiva cuando el promotor se ha liberado, o ejerce autocritica pública para liberarse, de sus propias incongruencias respecto a la utopía que dice estar promoviendo. Se trata de que las utopías de la liberación y de la unidad se complementen, en lugar de cancelarse; a largo plazo, la capacidad liberadora del promotor derivaría de su propia liberación de aparentar unidad interna.

CONCLUSIÓN

He abordado el concepto, la estructura y las condiciones de posibilidad de la utopía de la liberación, fenómeno de relevancia histórica por su atractivo para grupos sociales en situación de desigualdad, como las comunidades indígenas americanas. Se ha constatado la validez del modelo analítico de seis momentos liberacionistas en los dos casos empíricos. Asimismo, se ha verificado el legado liberacionista de Las Casas en la utopía de la Iglesia cristobalense. Esta segunda utopía recoge y supera el marco lascasiano mediante una perspectiva moderna y de derechos humanos; en cambio, su desconexión del aparato político-institucional y protección de la unidad eclesial entorpecen la promoción utópica, al menos a largo plazo. Ello no niega la labor liberacionista de la Iglesia cristobalense a corto plazo (documentada en numerosos trabajos); la crítica está estrictamente dirigida a su no planteamiento público de desacuerdos intraeclesiales que relegan la TL a la marginación teológica-pastoral. Este hallazgo concuerda con los de estudios sobre la utopía de la liberación pospartidista –liberación de la llamada partidocracia–, que señalan la incapacidad del promotor de liberarse de su propio partidismo (Compte: 2019 y 2020), lo cual sugiere una proposición general para la teoría de la utopía: la (in)congruencia interna del promotor utópico (obstaculiza) facilita la realización utópica.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE SALAS, A. (2012). "De cómo Juan Ginés de Sepúlveda siguió trabajando en el Departamento de Estado estadounidense", *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 120, pp. 60-67.

ÁVILA-ZESATTI, C. (2011). "Entrevista a Samuel Ruiz: el mexicano que no ganó el Nobel, pero vivió por y para la paz", *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 114, pp. 149-156.

BLOCH, E. (1986). *The principle of hope* (3). MIT, Cambridge.

CALERO FERNÁNDEZ, M. A. (1987). "La defensa del indio: presupuestos ideológicos previos a la obra literaria de Bartolomé de las Casas", *Scriptura*, 3, pp. 48-57.

CANTÚ, F. (2002). "América y utopía en el siglo XVI", *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, 1, pp. 45-64.

CAROLA, C. R. y VALLS MONTÉS, R. (2019). "América Latina e Abya Yala no ensino de história espanhol: o "descobrimento", a conquista e as controvérsias da leyenda negra", *Revista História da Educação*, 23, pp. 1-32.

CASAS, B. DE LAS (1822). *Obras de Las Casas (2º)*. Rosa, París.

CASAS, B. DE LAS (1965) (2ª ed.). *Historia de las Indias (I y II)*. FCE, Ciudad de México.

CASAS, B. DE LAS (1965). *Tratados (I y II)*. FCE, Ciudad de México.

CEDILLO-CEDILLO, A. (2012). "Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente", *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 10(2), pp. 15-34.

CELAM (1968). *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Recuperado a partir de <http://celam.org/documentos>

COMPTE NUNES, G. (2019). "Continuidades y discontinuidades de la hegemonía en la utopía política: el caso del Congreso Nacional Ciudadano y su utopía pospartidista", *Sociológica*, 34(96), pp. 319-361.

COMPTE NUNES, G. (2020). "Construyendo una utopía pospartidista en el México contemporáneo: marcos utópicos de dos grupos contestatarios críticos de la democracia existente", *INTERdisciplina*, 8(22), pp. 39-65.

CRO, S. (1978). "La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo", *Anales de literatura hispanoamericana*, 7, pp. 87-130.

DUSSEL, E. (1976). "Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo", en: *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e historia de la Iglesia en América Latina*. Nova Terra, Tortosa. pp. 11-17.

DUSSEL, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. FCE, México DF.

GARCÍA RUIZ, LUIS J. (2015). "La teología de la liberación en México (1968-1993). Una revisión histórica", *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 4, pp. 68-89.

HERNÁNDEZ ARIAS, R. (2012). "Utopía literaria y utopía empírica. Tomás Moro y Bartolomé de las Casas. Similitudes y diferencias", *Hesperia. Anuario de filología hispánica*, 15(1), pp. 87-107.

IRVINE, J. T. y GAL, S. (2000). "Language Ideology and Linguistic Differentiation", en: *Regimes of language: ideologies, politics, and identities*. School of American Research, Santa Fe. pp. 35-83.

LEÓN DEL RÍO, Y. (2002). "¿Por qué utopía?", *El Catoblepas*, 7. Disponible en <https://www.nodulo.org/ec/2002/n007p05.htm>

LEVITAS, R. (2010). *The concept of utopia*. Peter Lang, Berna.

MANNHEIM, K. (2004) (2ª ed.). *Ideología y utopía*. FCE, México DF.

MARROQUÍN, E. (1996). "Lo religioso en el conflicto de Chiapas", *Espiral*, 3(7), pp. 143-148.

- MATAMOROS PONCE, F. (2003). "Modernidad profética y cuestión indígena. Un acercamiento socioantropológico al pensamiento utópico de la Iglesia de Chiapas", *Bajo el Volcán*, 3(6), pp. 241-264.
- MCADAM, D., TARROW, S. Y TILLY, C. (2005). *Dinámica de la contienda política*. Hacer, Barcelona.
- MONDRAGÓN GONZÁLEZ, A. (2010). "Bartolomé de las Casas: herencia y utopía", en: *Bartolomé de las Casas: proyecto y utopía*. UNAM, México DF. pp. 95-125.
- MONROY GARCÍA, J. (2020). *Samuel Ruiz. Entre la insurrección y la opción preferencial por los indígenas*. Juan Pablos Editor, Ciudad de México.
- MORA RODRÍGUEZ, L. A. (2011). "Conquista, dominación y alteridad en Bartolomé de las Casas", *Revista Humanidades*, 1, pp. 1-12.
- MOSQUEDA TAPIA, E. (2006). "Una representación de lo indio desde el discurso del obispo Samuel Ruiz García, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: 1959-2004", *Tesis de maestría*, FLACSO-México.
- ORIQUE, D. (2017). "Un muy breve relato de una vida muy larga: Bartolomé de las Casas (1484-1566)", *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 7, pp. 83-105.
- PACE, E. (2015). "No todos los caminos conducen a Roma. El papa Francisco y la posible reforma de la Iglesia católica", *Nueva Sociedad*, 260, pp. 40-52.
- PÁRAMO ORTEGA, R. (2011). "Bartolomé de las Casas: en búsqueda del rostro amable de la conquista", *Teoría y crítica de la psicología*, 1, pp. 39-55.
- PEÑA PEÑAZOLA, R. (1995). "Utopía y realidad de la teoría antropológica indiana de fray Bartolomé de las Casas O.P. (1474-1566)", *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, 1191-1203.
- QUIJANO, F. (2015). "Ser libres bajo el poder del rey. El republicanismo y constitucionalismo de Bartolomé de las Casas", *Historia Mexicana*, 65(1), pp. 7-64.
- RIVERA-PAGÁN, L. N. (2017). "A prophetic radical reform of the Church: the last word of Bartolomé de las Casas", *Reflexus*, 18, pp. 267-292.
- RUIZ SOTELO, M. (2019). "Bartolomé de las Casas y la Filosofía de la Liberación", en: *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara. pp. 33-57.
- SÁNCHEZ FRANCO, I. (2003). "Las transformaciones de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas", *Anuario 2003 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, 401-424.
- SERAPAZ (2002). *Archivo Histórico de la CONAI. Enero 1994 - Julio 1998*. Serapaz, México DF.
- SNOW, D. A., ROCHFORD, E. B., WORDEN, S. K. Y BENFORD, R. (1986). "Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation", *American Sociological Review*, 51(4), pp. 464-481.
- SOBRINO, J. (1996). "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *Revista Latinoamericana de Teología*, 13(39), pp. 281-305.

TAHAR CHAOUCH, M. (2007). "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica", *Revista Mexicana de Sociología*, 69(3), pp. 427-456.

TAMAYO, J. J. (2012). *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*. Trotta, Madrid.

TEGLIA, V. M. (2015). "Montaña del paraíso terrenal: la reescritura moral del Cristóbal Colón en fray Bartolomé de las Casas", en: *Viajes y ciudades míticas*. Universidad de Navarra, Pamplona. pp. 159-170.

TEGLIA, V. M. (2016). "Un jardín para los indios, en Bartolomé de las Casas", *Diálogo Andino*, 49, pp. 47-55.

URDAPILLETA MUÑOZ, M. (2009). "La representación retórica de los mexicas en la Apologética historia sumaria de Fray Bartolomé de las Casas", *Bulletin Hispanique*, 111(2), pp. 319-355.

VALTIERRA, J. (2019). *La pastoral indígena del siglo XXI en el sur de México. Misioneros, sociedad civil y gobernanza*. Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, Oaxaca de Juárez.

VALTIERRA-ZAMUDIO, J. (2018). "Pastoral indígena y resistencia hacia la teología india cristiana en Chiapas, México", *Sociedad y Religión*, 28(49), pp. 73-100.

VAN DIJK, T. A. (1998). *Ideology. A multidisciplinary approach*. Sage, Londres.

VELASCO YÁÑEZ, D. (1998). "Chiapas: alternativas para la paz en medio de la guerra y transición a la democracia", *Xipe-Totek*, 26, pp. 172-199.

YÁÑEZ ROSALES, R. H. (2017). "Las fuentes y los datos sobre una lucha autonómica temprana: la guerra del Miztón, 1540-1542", en: *Pueblos indígenas. Creación de autonomía y revolución*. Grafisma, Guadalajara. pp. 87-99.

ZUCHEL, L. y KRUPECKA, I. (2017). "Desde la retórica a la interculturalidad. Algunas reflexiones desde las aportaciones de Bartolomé de las Casas", *Pensamiento*, 73(278), pp. 1151-1171.

ABREVIACIONES DE OBRAS DE LAS CASAS

AP: *Algunos principios que deben servir de punto de partida*

B: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*

CM: *Carta escrita en España por éste a fray Bartolomé Barranza de Miranda*

D: *Disputa o controversia*

DD: *Doce dudas*

ER: *Entre los remedios*

H: *Historia de las Indias*

SP: *Sobre la potestad soberana de los reyes para enajenar vasallos, pueblos y jurisdicciones*

TP: *Treinta proposiciones muy jurídicas*

BIODATA

Guillem COMPTE NUNES: Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México, Ciudad de México. Investigador de tiempo completo, adscrito a la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Coordina la Cátedra Extraordinaria “Francisco de Vitoria-Bartolomé de las Casas”. Sus líneas de investigación incluyen utopía, derechos humanos, dominación y emancipación política, y democracia y ciudadanía. Recientemente ha publicado: “Apuntes para una refundamentación de la democracia” en la Revista Internacional de Pensamiento Político; “La ideología del Estado español ante el referéndum soberanista catalán” en la revista Discurso & Sociedad; y “El ajuste ideológico al lopezobradorismo de la prensa de opinión mexicana” en la revista Observatorio (OBS*). <https://unam1.academia.edu/GuillemCompteNunes>.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 28, N.º 100, 2023**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto100
Pass: ut28pr1002023

Clic logo

