



Universidad Autónoma de Querétaro



Facultad de Filosofía

Licenciatura en Historia

**LA EMERGENCIA DEL SUJETO DE LA HISTORIA A TRAVÉS DE LA
EXPERIENCIA PASTORAL EN CHIAPAS. 1960-1975**

Tesis individual

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Licenciada en Historia

Presenta:
Judith Hernández Ramírez

Dirigido por:
Dr. Dante Alberto Alcántara Bojorge

Santiago de Querétaro, Querétaro.

*A mis padres por todo su amor y apoyo
Por habernos hecho partícipes del proceso pastoral
y enseñarnos otras realidades.*

*A ellos y a mi tío Samuel,
pues gracias a su compromiso liberador,
creo firmemente en que otro mundo es posible
y por eso hoy se pueden leer estas páginas.*

Agradezco en especial a mis padres, Rosy y Francisco, por haberme dejado elegir libremente la profesión de mi agrado, en ese sentido me han apoyado incondicionalmente y han creído en mí toda la vida. Igualmente a mis hermanos, Josué y Miriam, quienes me ayudaron en la realización de este trabajo.

Así mismo agradezco a mi tío Samuel Ruiz García, no sólo por la fortuna de convivir con él 23 años, sino por sus enseñanzas y reflexiones. Sin él, parte de la historia del estado de Chiapas no se entendería. Inclusive mi propia historia sería otra sin su compañía. Además le agradezco por haberme dejado consultar su archivo personal para completar esta investigación.

No puedo omitir a la hermana Victoria “chapis”, quien amablemente me prestó su colección de revistas *Caminante*, indispensables para conocer el proceso diocesano.

De la misma forma, al Dr. Dante Alberto Alcántara Bojorge primeramente por aceptar dirigir esta investigación, por todos sus consejos y recomendaciones, pero sobre todo por su invaluable amistad.

Igualmente agradezco a los sinodales: Mtra. Paulina Latapí Escalante, Mtra. Beatriz Utrilla, Mtro. José Enrique Brito Miranda y Mtro. José Ignacio Urquiola Permisán

Finalmente, doy gracias a todos aquellos que me ayudaron con sus entrevistas, bibliografía y material informativo para complementar este trabajo.

INTRODUCCIÓN	1
LA CONSTRUCCIÓN DE LA PASTORAL INDÍGENA, 1960-1970	2
Marco histórico	3
<i>La teología de la liberación, el Concilio Vaticano II y Medellín</i>	3
<i>El contexto local</i>	9
Las fincas	9
La diócesis de San Cristóbal	13
La pastoral diocesana	16
<i>Organización</i>	17
<i>Línea pastoral</i>	22
<i>Escuelas de catequistas</i>	26
<i>La pastoral del éxodo</i>	29
<i>Método tiwjanej</i>	32
CAPÍTULO 2	36
EL CATECISMO ESTAMOS BUSCANDO LA LIBERTAD, 1970-1975	36
La inclusión de usos y costumbres	36
Estamos buscando la libertad	43
Organización del catecismo	44
Ejes temáticos	48
<i>Economía</i>	49
<i>Política</i>	51
<i>Cultura</i>	57
La vida es como caminar buscando la salvación	61
<i>El camino para la liberación</i>	63
CAPÍTULO 3	67
LA EMERGENCIA DEL SUJETO DE LA HISTORIA.....	67
Los cantos y oraciones	72
La esperanza y la caridad	80
La historia: La emergencia del sujeto	87
CONSIDERACIONES FINALES	101
ANEXOS	112
FUENTES CONSULTADAS.....	126

INTRODUCCIÓN

El 1° de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) sorprendió a México y al mundo declarándole la guerra al Estado mexicano con la toma de cinco cabeceras municipales en el estado de Chiapas: Las Margaritas, Ocosingo, San Cristóbal, Altamirano y Chanal. El suceso ocurrió, entre otras razones, por la extrema pobreza de los indígenas chiapanecos, la cual, con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (firmado entre México, Estados Unidos de Norteamérica y Canadá), no haría más que acrecentarse.¹ Este hecho ha sido muy estudiado, desde diferentes perspectivas, en cuanto a los orígenes, horizontes, discursos, propuestas, entre otros.

A partir del levantamiento armado, la sociedad civil advirtió algo que el Estado trataba de ocultar: la organización indígena. En ese momento el gobierno se dedicó a localizar al actor o los actores detrás del movimiento zapatista, pues no creían en la capacidad organizativa, ni siquiera pensante de los indígenas.

Inmediatamente sobresalieron dos actores. Por un lado, un grupo de guerrilleros mestizos provenientes de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) y, por el otro, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, especialmente en la figura del obispo Samuel Ruiz García. Entonces salieron a la luz una serie de hechos conocidos por el gobierno pero a su vez minimizados, los cuales muestran claramente el trabajo organizativo de estas dos figuras,² con objetivos distintos y similares, ambas buscaron la creación de un mundo más justo aunque por diferentes caminos.

Evoco al EZLN porque su aparición en público generó interés en el proceso de conjugación de estos elementos los cuales no sólo provocaron el levantamiento, sino también la existencia de una organización indígena, de un

¹ Viveros, Mario y Víctor Mariña (directores), Carmen Lira Saade y Carlos Mendoza (productores), *Zapatistas. Crónica de una rebelión*, [video digital], Canal 6 de julio-La Jornada, 2003, 120 minutos, 2 dvd.

² Por el momento menciono únicamente a las FLN y la diócesis para efectos de la investigación, sin embargo es importante aclarar que hay otros elementos y factores que propiciaron la organización indígena.

trabajo de revaloración de su cultura y, por ende, del proceso por el cual los indígenas se convirtieron en sujetos de su propia historia. Por ello, el análisis de la pastoral diocesana en cuanto a metodología y temática durante los años 1960-1975, constituyen el objeto de la presente investigación.

Elegí este periodo de tiempo, pues como se expondrá en el trabajo, es la primera etapa dentro de la pastoral diocesana, un momento definitorio donde se experimentaron y vivieron diversas situaciones las cuales propiciaron que el obispo Samuel Ruiz y la diócesis optaran por lo pobres en 1975. Esta decisión, tal como se verá en la investigación, fue producto de diferentes circunstancias, tanto al interior de la diócesis como en su relación con otras diócesis e instituciones. Incluso antes de hacer pública esta opción, se ejercieron acciones perfiladas, precisamente, para declararse a favor de la causa de los pobres.

El caso chiapaneco tiene una particularidad, el pobre se refiere principalmente a los indígenas, quienes por siglos han sido ignorados y discriminados por las políticas públicas, las cuales eran totalmente asistencialistas y trataban de “castellanizarlos”, es decir, de enseñarles español, costumbres de los mestizos, incluso la religión al modo occidental. La decisión de una pastoral enfocada a este sujeto, no es fortuita, pues los indígenas eran y aún son mayoría poblacional en el estado de Chiapas, lo cual indujo a la diócesis a mantenerlos como una prioridad. En este sentido, los años 1968-1972 son determinantes pues en este tiempo, como resultado del Concilio Vaticano II y de las reuniones de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, el obispo en conjunto con la diócesis comenzaron una serie de estrategias para atender el tema.

Durante este tiempo se desarrolló el método tiwjanej, el cual explicaré más adelante, pero por ahora conviene adelantar que resultó innovador pues adoptó las dinámicas comunitarias de los indígenas para analizar, interpretar y transmitir el evangelio. De ahí que la metodología y sus resultados constituyan una serie de reflexiones que muestran el pensamiento y cosmovisión indígenas, pero también su propia interpretación de Dios con referencia a su propia situación.

Como parte del tiwjanej se encuentra el catecismo tzeltal *Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*, escrito

donde se sistematizan las reflexiones surgidas en las comunidades. Tal como señala el título del catecismo, está enmarcado en una de las cinco zonas diocesanas: la tzeltal. Ésta comprendió los municipios de Altamirano, San José Cancuc, Bachajón, Chanal, Chilón, Huixtán, Ocosingo, Oxchuc, Sitalá, Tenejapa y Yajalón.³ Las órdenes y congregaciones religiosas encargadas de la pastoral en la zona son los jesuitas y dominicos. Al principio los maristas tuvieron injerencia en ella, aunque estaban asignados a otra zona pastoral.

Es importante aclarar que en el periodo elegido la zona tzeltal comprendía los municipios antes mencionados, sin embargo, a causa de algunas disputas entre ignacianos y dominicos, en 1987 se creó una nueva zona exclusiva para los primeros, la cual se nombró Chab, pues son las iniciales de las misiones: Chilón, Arena y Bachajón.⁴

La zona tzeltal es la más extensa de la diócesis, comprende la reserva de Montes Azules y la llamada Selva Lacandona, colinda con Guatemala y es rica en recursos naturales. Estas características fueron importantes pues contribuyeron a la generación de los procesos ahí desarrollados: migraciones hacia la selva en busca de tierras, la llegada de grupos guerrilleros pues las montañas eran lugar propicio para esconderse y trabajar de manera incógnita, la entrada de refugiados guatemaltecos, entre otros.

Los anteriores elementos influyeron para darle relevancia a la zona y una atención especial por parte de la diócesis, ya que fue ahí donde se dieron cuenta de la urgencia de una pastoral indígena, además del desarrollo de toda la metodología diocesana para realizarla. Por ello, el objetivo general de esta investigación es mostrar la emergencia del sujeto de la historia a través del

³ En 1990 se incluyó el municipio de San Juan Cancuc. Al interior, el espacio geográfico donde se desarrolló el método tiwjanej principalmente fue en la parroquia de Ocosingo-Altamirano. Véase el Anexo 1.

⁴ Arena no es un municipio, sin embargo los jesuitas establecieron ahí el “proyecto Selva”, el cual acompaña a tres etnias indígenas: tzeltales, c’holes y zoques. El objetivo es trabajar en la Iglesia autóctona, acompañamiento a las mujeres con su respectivo análisis de la realidad, promoción de la salud y medicina alternativa, apoyo y asesoramiento en la conservación de las tierras y recursos naturales, y finalmente en la Comisión de los Derechos de la Libertad Indígena CDLI ‘Xi’nich’. http://www.vocacionesjesuitas.org/index.php?option=com_content&view=article&id=110&Itemid=192 [Consultado el: 25 de diciembre de 2013].

catecismo antes mencionado. Considero al texto como el inicio de su emergencia, pues, como trataré de demostrar, en él se observan los elementos que componen al sujeto: la noción de colectividad, el análisis y cuestionamiento, la relación con su entorno, entre otros que se desglosarán en el presente trabajo.

Ahora bien, es importante aclarar el uso del concepto emergencia del sujeto pues los indígenas tenían y tienen una tradición y memoria histórica propias, las cuales fueron relegadas, pero siguieron existiendo. Es por eso que, con la pastoral diocesana no se construyó, sino emergió de nuevo esa conciencia de ser sujetos de su propia historia. Ésta fue paulatina, inició formalmente con el método tiwjanej y el catecismo, posteriormente se muestra en el Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas, y fue afianzándose durante la década de los años ochenta para iniciar la escritura y construcción de una historia diferente, es decir contada y vivida por y desde ellos.

Igualmente quisiera aclarar que la imagen de indígena expresada en el trabajo, no es de pureza o idealidad, más bien se trata de un reconocimiento a algunos valores propios de su cultura, los cuales marcan una diferencia con las formas culturales de las sociedades occidentales. En este sentido, los indígenas “buscan la integración social pero no a través del mestizaje, sino del reconocimiento”.⁵

De la misma manera, en el texto traté de no enfocarme en “actores o protagonistas”, pues creo que parte de la riqueza de episodios como éste radica en la integración y convergencia de diversas experiencias y conocimientos. Aunque cabe mencionar que precisamente por la importancia y trascendencia de dicho proceso, muchos de los involucrados se han posicionado como protagonistas y referentes “imprescindibles”, dejando de lado a otros sujetos con puntos de vista, experiencias y materiales valiosos; sin embargo, en la mayoría de los casos ellos no figuran en los textos académicos ni periodísticos.

Por otro lado, el tema de la diócesis generalmente se aborda en función de su relación con el EZLN, desde la opción por los pobres, el trabajo de base en cuanto al grupo armado, la formación de los slohp, etcétera. No obstante, la

⁵ Le Bot, Yvon, *La gran revuelta indígena*, editorial Océano-UIA, España, 2013, p. 16.

pastoral propiamente diocesana en su metodología y práctica se ha investigado poco, especialmente el método tiwjanej y el catecismo. Por esta razón, he querido estudiar la pastoral diocesana como un método eclesial diferente dentro de la Iglesia Católica. Considero importante su estudio porque a partir de reflexiones como ésta, se conocen procesos comunitarios que permiten entender diferentes clases de pensamiento, técnicas, filosofías y prácticas donde el vínculo Iglesia-sociedad ha sido fundamental para la comprensión de la historia en determinadas etapas y lugares. Además, para el conocimiento de los procesos de la historia de la Iglesia en su especificidad latinoamericana.

Así, este proceso histórico iniciado entre la diócesis y las comunidades indígenas, contiene una serie de particularidades interesantes que lo convierten en único, como señala Yvon Le Bot, se genera un

[...] entrelazamiento entre las dimensiones social, ética, religiosa y étnica, donde combinan igualdad y diferencia, dignidad e identidad. La imposibilidad o el rechazo de asumirse como indígena implica la negación de sí mismo; se opone a las exigencias de autonomía y respeto que subyacen a la ética, y en las sociedades modernas, acompañan la afirmación de identidad [...]. En estas dimensiones sociales, y sobre todo culturales y éticas, es donde se sitúan los significados más fuertes y los mayores éxitos de los movimientos indígenas.⁶

El resultado de los procesos organizativos en Chiapas ha creado otros paradigmas de convivencia, donde la diversidad e identidad a la vez, tienen un papel esencial, pues se convierten en la base de otras categorías de pensamiento. Las características de estos movimientos son específicas, y desde lo cultural denuncian una dominación que también es social, la cual, a su vez, repercute en los ámbitos político y económico. Así pues, es un programa en busca de una liberación integral, con propuestas y objetivos concretos, donde los indígenas ya no son representados, sino ellos se representan a sí mismos, ya no hay portavoces, pues hacen uso de su propia voz.

⁶ Le Bot, Yvon, *La gran revuelta indígena*, editorial Océano-UIA, España, 2013, p. 59.

En cuanto a las investigaciones relacionados con el tema, primeramente podemos mencionar a las centradas en la teología de la liberación. Existe una amplia bibliografía al respecto y he seleccionado algunas de las obras más significativas. El padre dominico Gustavo Gutiérrez es considerado el fundador de la reflexión teológica, por esta razón es imprescindible su libro *Teología de la liberación. Perspectivas*,⁷ donde plantea las bases de esta propuesta latinoamericana, especialmente postula la categoría de pecado social, donde éste se manifiesta en las estructuras injustas de la sociedad. Es decir, el pecado adquiere una dimensión concreta en las sociedades y los hombres. Propone igualmente un método: primero observa la realidad con ayuda de metodologías de las ciencias sociales, después analiza las condiciones y el contexto en el cual se dirá el discurso evangélico y posteriormente se va al texto bíblico para interpretarlo a la luz de la realidad social.

Otro de los libros importantes de este sacerdote es *La fuerza histórica de los pobres*⁸ interesante por la revisión del proceso bajo el cual surge la teología de la liberación. Fundamenta teológica y filosóficamente el papel de la nueva opción cristiana en el proceso de liberación latinoamericana frente a las condiciones sociales. De igual manera enfatiza en la praxis de cualquier tipo de propuesta teórica y filosófica, como el único camino para lograr la liberación.

Posteriormente, otro teólogo importante es el jesuita Ignacio Ellacuría, su extensa obra no sólo abarca aspectos teológicos, sino también históricos y filosóficos; puedo resaltar *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*,⁹ donde explica el aspecto histórico de la teología de la liberación, es decir, cómo funciona la unidad Dios-historia, esto es, el reino de Dios es una acción sobre una realidad histórica y su presencia no se da sólo en la oración, sino que debe establecerse relación con Él a través del método: ir de la realidad vivida a la revelación de Jesús y de la revelación a la viva realidad.

⁷ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación, perspectivas*, ediciones Sígueme, 7ª edición, España, 1975, 399 pp.

⁸ Gutiérrez, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, Centro de Estudios y Publicaciones, Perú, 1979.

⁹ Ellacura, Ignacio *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Ed. Sal Terrae, España, 1984. (Colección Presencia teológica 18).

El libro *¿Qué es optar por los pobres?*¹⁰ incluye una recopilación de varios autores, entre ellos José María Vigil, Pedro Casaldáliga, Leonardo Boff, Giulio Girardi y Jon Sobrino. A través de una serie de entrevistas, los autores muestran desde su perspectiva ideológica y práctica, los aspectos considerados fundamentales para el estudio de la teología de la liberación. En las entrevistas se abordan temas como la geopolítica, la espiritualidad, la praxis y el proyecto socialista.

Un aspecto importante es el debate en torno al método planteado en la teología de la liberación para llevarse a la práctica, una propuesta se encuentra en la memoria del Encuentro Latinoamericano de Teología titulado *Liberación y Cautiverio*,¹¹ donde diferentes teólogos y filósofos proponen metodologías concretas para poner en práctica lo dicho teóricamente y que, a su vez, incluya a los distintos sectores sociales marginados por quienes aboga. Es una aportación interesante porque se realiza después de diversas experiencias y hace un recuento de los éxitos y fracasos para cada caso.

Como contraparte a los textos latinoamericanos se encuentra el libro de Michael Novak *¿En verdad liberará?*,¹² en el cual expone una serie de argumentos encaminados a cuestionar la base epistemológica de la teología de la liberación y su viabilidad como práctica revolucionaria en el proceso liberador. Señala las contradicciones y errores de la teología de la liberación, aunque no propone nuevos caminos, únicamente apunta a los puntos débiles.

Por otro lado, existen varios libros sobre la teología de la liberación en procesos regionales más específicos en América Latina, algunos de ellos son *La Iglesia de los pobres en América Central*,¹³ donde se hace una revisión definida de los casos del proceso de la Iglesia en Nicaragua, Honduras, Guatemala y El Salvador. Explica el acompañamiento de la Iglesia al pueblo creyente antes y durante las guerras civiles; a través de este libro, se puede hacer un acercamiento

¹⁰ Vigil, José Ma. (coord.), *¿Qué es optar por lo pobres?*, ediciones Paulinas, Colombia, 1994.

¹¹ *Encuentro Latinoamericano de Teología. Liberación y Cautiverio*, s.e., México, 1975.

¹² Novak, Michael, *¿En verdad liberará? Discusiones sobre la teología de la liberación*, Editorial diana, México, 1998.

¹³ Richard, Pablo y Guillermo Meléndez (eds.), *La Iglesia de los pobres en América Latina. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia Centroamericana (1960-1982)*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica, 1982.

desde Centroamérica a la región tzeltal de Chiapas, pues son regiones fronterizas y en muchos aspectos sobretodo culturales y sociales, el estado guarda mucha similitud con Guatemala, su país vecino.

Otras dos obras más que debaten la historia misma de la teología en casos específicos de América Latina desde lo eclesial y lo sociológico son: primero, la memoria del VIII Encuentro Latinoamericano del CEHILA, *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina*.¹⁴ Esta memoria recupera el debate entre diversos teólogos de Latinoamérica sobre las prácticas pastorales guiadas según la opción por el pobre, los casos van desde el siglo XVI hasta el XX. Segundo, de Samuel Silva Godoy, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*,¹⁵ en donde se formula la siguiente pregunta ¿en qué dirección habrá que trabajar para desarrollar una sociología dialéctica de la religión? Con ello dar respuesta teórica a una nueva praxis social. Es un estudio encaminado a la sociología de la religión y al entendimiento de la práctica liberadora en Latinoamérica.

En las investigaciones concernientes al proceso eclesial propiamente chiapaneco se encuentra el conocido libro de Carlos Fazio *Samuel Ruiz, el caminante*¹⁶ el cual narra la vida de este obispo encargado de la diócesis de San Cristóbal y, de manera paralela, los procesos pastorales en la diócesis. A partir de entrevistas explica el trabajo en la diócesis y algunos conflictos importantes dentro de la labor pastoral.

Por su parte, Jean Meyer en su libro *Samuel Ruiz en San Cristóbal*¹⁷ hace un estudio histórico del papel del obispo dentro de la diócesis y su trabajo en Chiapas. Este trabajo resulta más específico que los antes citados, sin embargo por el propósito del texto (por encargo de la Conferencia del Episcopado Mexicano), contiene conclusiones de alguna manera parciales, tiene algunas

¹⁴ Richard, Pablo (ed.), *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina*, CEHILA-Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica, 1980.

¹⁵ Silva Godoy, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, ediciones huracán, Estados Unidos, 1989.

¹⁶ Fazio, Carlos, *Samuel Ruiz el caminante*, Espasa Calpe, México, 1994.

¹⁷ Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, TusQuets editores, México, 2000.

lagunas en los datos y no cuestiona la veracidad de las opiniones expresadas en las entrevistas.

El historiador Jan de Vos en su texto *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*¹⁸ hace un recuento de los hechos sucedidos durante cincuenta años en la Selva Lacandona, en los cuales analiza el surgimiento del EZLN, la inserción de los refugiados guatemaltecos al territorio estatal, incluso es de los pocos autores que retoma, a grandes rasgos, el método tiwjanej y el catecismo tzeltal.

Otra aportación importante al estudio concreto de la diócesis es la publicación de Julio Ríos Figueroa, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*.¹⁹ Es un libro semejante al de Jean Meyer, incluso contienen capítulos similares puesto que Ríos colaboró en la investigación de Meyer. Lo que destaca este trabajo es el recuento de la historia de la Iglesia Católica durante el siglo XX en el estado, donde describe algunos procesos anteriores a Samuel Ruiz, en el que destaca la pasividad de la Iglesia en Chiapas desde 1938 hasta la llegada de este obispo en 1960, quien dinamizó el proceso eclesial y, en ese sentido, las diferentes visiones del indígena durante su regencia en la diócesis de San Cristóbal, las cuales fueron cambiando.

Por su parte la obra de Marco Estrada Saavedra, *La comunidad armada rebelde y el EZLN: estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las Cañadas tojolabales de la Selva Lacandona 1930-2005*,²⁰ aunque su objetivo es hacer un análisis actual de las comunidades zapatistas en la zona tojolabal, aborda las líneas y el trabajo pastoral general como antecedente del EZLN.

Un texto más es *Cómo me convirtieron los indígenas*, el cual, a través de entrevistas y testimonios del propio obispo Samuel Ruiz y de otros actores religiosos y laicos que colaboraron y colaboran con la diócesis de San Cristóbal,

¹⁸ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*, FCE-CIESAS, 2002, 505 pp. (Colección Historia).

¹⁹ Julio Ríos Figueroa, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, IIA-UNAM, México, 2002.

²⁰ Marco Estrada Saavedra, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona 1930-2005*, Colegio de México, 2007.

explican el proceso de formación de la Iglesia autóctona y la manera en que fue desarrollándose el proceso de la opción por lo pobres.²¹

Finalmente, Andrés Aubry realizó una investigación histórica sobre Chiapas titulado *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*²² mediante el cual revisa la historia “subalterna” de Chiapas y termina con un apartado dedicado a la historia del siglo XX donde estudia las condiciones en las que vivían los indígenas de Chiapas como actores principales de esta nueva práctica teológica, desde una perspectiva teórica del sistema mundo propuesta por Immanuel Wallerstein.

Adicionalmente a esta revisión historiográfica, resultan de gran valor otras fuentes documentales tales como *El Caminante*, revista de información interna de la diócesis, así como el Archivo personal del obispo Samuel Ruiz.

En cuanto a la metodología utilizada en la investigación, no existe propiamente una adscripción a alguna teoría específica, sin embargo una parte del análisis se sustenta en la propuesta de los llamados *subaltern studies*, principalmente en los postulados de Ranahit Guha, quien menciona que los subalternos son aquellos excluidos de la historiografía y a quienes no se les tomó en cuenta para la construcción de la historia. Estos grupos están constituidos por los trabajadores y campesinos, es decir, el pueblo.²³ Sin embargo, con el paso del tiempo se ha ampliado el concepto y ahora se incorpora a los indígenas, mujeres, negros, migrantes, entre otros.

Los grupos subalternos muestran la diversidad social y su resistencia a la dominación de una élite posicionada en los lugares de poder y difunde un discurso histórico que favorece y avala su actuación. Frente a esta situación, dice Guillermo Zermeño, “los estudios subalternos se presentan como una alternativa para la

²¹ Torner, Carlos y Samuel Ruiz, *Comment les indiens m'ont converti. Les acteurs du développement*, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, Francia, 2002, 167 pp.

²² Aubry, Andrés *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Editorial contrahistorias/Centro de Estudios, Información y Documentación Immanuel Wallerstein, México, 2005.

²³ Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, España, 2002, p. 36.

superación que funciona como 'ideología', es decir, que no cumple con su cometido de dar cabalmente cuenta de lo que sucede en el tiempo".²⁴

Así pues, los estudios subalternos no sólo retoman las llamadas otras historias, las ignoradas por la oficialidad o el discurso dominante, sino que a partir de ellas, plantean nuevos cuestionamientos acerca del poder, del conocimiento, de las estructuras sociales y del futuro, pues la historia se ve y analiza desde otra perspectiva, desde el excluido. En este caso, se analiza a partir de la visión indígena con sus propios conceptos y formas de ver la historia y el mundo.

Otro de los conceptos importantes en la presente investigación es "el pobre" el cual no sólo significa carencia de recursos económicos. Desde las categorías propuestas por Ignacio Ellacuría, retomo cinco dimensiones de la pobreza:

- *Sociológica*. Es de carácter socioeconómico, dialéctico, político y ético.
- *Teologal*. Se refiere a la relación intrínseca de Dios con los pobres. A través de ellos se descubre quién es Él. El problema de los pobres es el problema de Dios, pues a través suyo se invalida o revalida la voluntad salvífica universal de Dios.
- *Cristológico*. Es la identificación de Jesús con los pobres. Es decir, la pertenencia de Jesús al mundo de los pobres y su opción por éstos, constituye el rasgo distintivo de su ser, de su vida y de su misión.
- *Soteriológico*. Aquí, los pobres son quienes cargan con el pecado del mundo, terminan en la cruz como Cristo y traen la salvación. En su lucha organizada y martirial se encuentra un potencial salvífico y liberador y una fuerza de esperanza contra toda esperanza.
- *Eclesiológico*. Da lugar a la categoría *Iglesia de los pobres*, sustentada en las Comunidades Eclesiales de Base; de tal forma los pobres no son una opción en la Iglesia, sino parte inherente de su tarea.²⁵

²⁴ Zermeño Padilla, Guillermo, "Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?" en *Historia y Grafía*, Número 12, UIA, México, 1999, pp.11-47.

²⁵ Tamayo Rufino, Juan José, "Ignacio Ellacuría. Con los pobres de la tierra" en Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Editorial Verbo Divino, España, 2000, pp. 204-205.

En el aspecto diocesano, es importante mencionar la organización de la pastoral en tres aspectos principales:

- *Encarnación*: “se habla para todos”, se debe anunciar la salvación desde el fondo mismo de la humanidad.
- *Liberación*: Redención integral que se da en la historia donde la Iglesia anuncia la buena nueva a los pobres.
- *Servicio al mundo*: La Iglesia es enviada al mundo y servidora de él. Es un fermento para la construcción del Reino de Dios de justicia, amor y paz.²⁶

Finalmente, las siguientes categorías recurrentes tanto en el catecismo como en la investigación nuevamente son de Ignacio Ellacuría, y se refieren al hombre, tierra y cielos nuevos. El *ser humano nuevo*: es solidario y se incorpora a la causa de los pobres; lucha constantemente por la superación de la injusticia social estructural; sus motores son el amor, la misericordia y el servicio; siguen a Jesús en actitud de esperanza, y respetan a la naturaleza pues es una manifestación de Dios.

La *nueva tierra*: significa un nuevo orden económico, social, político y cultural. Hace de la solidaridad y de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio fundamental de humanización y la *conditio sine qua non* de todo desarrollo. “Propugna un orden social centrado en el desarrollo de las estructuras sociales y en el fomento de la iniciativa comunitaria y social”. En ella se debe promover la libertad desde la justicia y el bien común.

El *nuevo cielo*: Es la presencia histórica de Dios entre los hombres. “La Iglesia se convierte así en forma de historización del nuevo cielo. Y para que sea tal ha de abrirse al Espíritu desde la terrenalidad y el seguimiento del Jesús histórico, para desde ahí, abrirse a lo nuevo y al futuro”.²⁷

Los motivos por los cuales emprendí esta investigación son diversos y principalmente personales, pues tuve la fortuna de estar cerca del proceso pastoral. En mi niñez mis padres, quienes trabajaban en la diócesis de San

²⁶ Archivo personal de Samuel Ruiz, cuaderno 2.

²⁷ Tamayo Rufino, Juan José, *op. cit.*, pp. 212-213.

Cristóbal, nos llevaban a mí y a mis hermanos a las diferentes tareas que realizaban. En algunas ocasiones acompañaban a mí tío, Samuel Ruiz, a las celebraciones en las comunidades indígenas, giras pastorales, atención de alguna invitación, entre otras. Posteriormente, con el levantamiento zapatista nos hicieron partícipes de algunos momentos tales como las mesas de mediación en la catedral de San Cristóbal, los diálogos de San Andrés, las vallas humanas a favor de los zapatistas, entre otros.

Gracias a eso, pude conocer una realidad diferente, que para mi corta edad no lograba entender del todo pero empecé a preguntarme acerca de la pobreza. Claramente el cuestionamiento no iba más allá de la simple pregunta, pero recuerdo que el acercamiento con estas realidades generaron un interés en el estudio de alguna carrera que me ayudara a explicar esa situación. En particular, de los muchos momentos y recuerdos, conservo en la memoria el ataque de los llamados “auténticos coletos” (personas oriundas de San Cristóbal de Las Casas), a la curia diocesana donde nos encontrábamos. Al poco rato de iniciado, una monja llegó por nosotros, pues nuestros padres habían ido a resguardar las entradas. Inmediatamente nos sacó y llevó a la catedral para refugiarnos, pues suponían que no atacarían la iglesia. No lo hicieron, pero me pregunté ¿qué genera ese tipo de situaciones?

De igual forma, estar rodeada de las prácticas de la diócesis y la convivencia con comunidades indígenas, hizo darme cuenta no sólo de otra realidad, sino creer verdaderamente en que otro mundo es posible, que la libertad, la justicia, la dignidad y la paz son derechos de todos y lucha cotidiana. Así pues, mi interés en la pastoral indígena y en los procesos de liberación van más allá de lo académico, pues realmente creo y apoyo su causa, y estoy convencida de que la justicia, la dignidad y la libertad son posibles.

La tesis está organizada en tres capítulos. El primero, *La construcción de la pastoral indígena, 1960-1970*, sirve de contexto al lector, pues en él se trata la propuesta de la teología de la liberación, así como el impacto del Concilio Vaticano II y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la pastoral diocesana.

Igualmente se trata un elemento clave para la comprensión de los procesos de liberación que se desarrollaron. En especial la figura de la finca, ellas simbolizan a las estructuras económicas, políticas y sociales opresoras para los indígenas, pues son habitadas por sus principales explotadores y constituyen una de las causas de la falta de tierra, alimento y en muchos casos, falta de futuro.

Por otra parte, hay un apartado para explicar la organización de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En éste, se describe el funcionamiento de la pastoral del éxodo y el método tiwjanej, imprescindibles para conocer no sólo a la pastoral diocesana, sino también otros procesos actuales en el estado de Chiapas.

El capítulo dos, *El catecismo Estamos buscando la libertad, 1970-1975*, está enfocado al análisis propio del catecismo, inicia con la inclusión de usos y costumbres indígenas a la pastoral, tema íntimamente relacionado con el método tiwjanej. Posteriormente explico la conformación del catecismo y para su mayor manejo, lo dividí en ejes temáticos: economía, política y cultura, los cuales están explícitos en el texto, pues a partir de ellos se analiza la realidad y el Evangelio. Finalmente, en dos secciones posteriores, incluí algunos elementos donde se manifiesta la conformación de la comunidad y la libertad.

El último capítulo, *La emergencia del sujeto de la historia*, inicia con un análisis de los cantos y oraciones del catecismo, pues son una expresión del sujeto histórico. Luego analiza los elementos de esperanza y caridad, como una aportación, pues se muestra este sujeto de forma colectiva, es decir, no es posible ser sujeto de la historia de manera individual, sino que debe constituirse como un sujeto comunitario; además, estas virtudes teologales se muestran como praxis de la fe de los indígenas. En este capítulo se describe la conjugación de elementos que propician la emergencia del sujeto. Espero que la presente investigación constituya un aporte a la historiografía y abra otros caminos de investigación sobre este amplio, complejo y extraordinario tema.

Mientras las ceibas estén en pie y las cavernas de El Mayab sigan abiertas, habrá esperanza. Llegará el día en que recobremos nuestra tierra, entonces los mayas deberán reunirse y combatir. Sabrán que la fecha ha llegado cuando reciban tres señales. La primera será del faisán, quien volará sobre los árboles más altos y su sombra podrá verse en todo El Mayab. La segunda señal la traerá el venado, pues atravesará esta tierra de un solo salto. La tercera mensajera será la serpiente de cascabel, que producirá música de nuevo y ésta se oirá por todas partes. Con estas tres señales, los animales avisarán a los mayas que es tiempo de recuperar la tierra que les quitaron.

“El alma misteriosa del Mayab”

CAPÍTULO 1

LA CONSTRUCCIÓN DE LA PASTORAL INDÍGENA, 1960-1970

*Lo que hace que ande la vieja rueda de la historia
son los colectivos, no los individuos o individuos.
La historiografía se nutre de individualidades;
la historia aprende de pueblos.*
Subcomandante I. Marcos

En este capítulo abordaré la gestación de la pastoral indígena implementada en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas durante el obispado de Samuel Ruiz García (1960-2000). El periodo a tratar será de 1960 a 1970, un lapso de diez años en los cuales hubo cambios a nivel mundial que afectaron a la institución eclesial y, por ende, a la propia diócesis lascasense.

Por lo tanto, dividiré el capítulo en cuatro partes. La primera ofrece un pequeño marco histórico que, a su vez, se compone de dos subapartados: por un lado, haré un esbozo general sobre el significado del Concilio Vaticano II (1962-1965) y, en especial la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia (1968), en la formación de la teología de la liberación, eje esencial para entender tanto la pastoral de la diócesis de San Cristóbal, como gran parte de procesos sociales en Latinoamérica. Enseguida presento un bosquejo del contexto local en dos ejes principales: primero, la finca como elemento imprescindible para el entendimiento del ámbito político, económico y social chiapaneco —a partir de ella se configuraron las relaciones entre patronos y trabajadores, pero derivaron en explotación laboral, despojo de tierras, injusticias sociales y discriminación racial— y el surgimiento de la catequesis diocesana; en segundo, los antecedentes de pastoral indígena en la diócesis de San Cristóbal.

La siguiente sección igualmente estará integrada por dos subapartados. La labor de las distintas órdenes y congregaciones religiosas, especialmente jesuitas, maristas y dominicos, ocupa el primero; seguido por la formación y definición de la línea pastoral de la opción por los pobres de la diócesis. Una tercera parte está dedicada a la descripción de las escuelas de catequistas, pues éstas son eje fundamental para el entendimiento de las acciones diocesanas. Finalmente, el

cuarto apartado explica la pastoral del éxodo centrada en el método tiwjanej, lo cual dio como resultado el catecismo *Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la Selva anuncian la buena nueva*, que se analiza en la presente investigación.

Marco histórico

La humanidad empezará verdaderamente a merecer su nombre el día en que haya cesado la explotación del hombre por el hombre.
Julio Cortázar

Como adelanté, por principio explicaré a grandes rasgos en qué consiste la teología de la liberación y la opción por el pobre, pues fue la línea seguida por la diócesis desde 1968, pero de manera oficial en 1975. En este sentido, mencionaré de manera general los contenidos e impacto del Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, pues fueron un fuerte impulso para adoptar esa opción. En segundo lugar incluyo un breve contexto histórico para situar al lector en el contexto chiapaneco en las décadas de los años sesenta y setenta. En particular, la figura de la finca, pues es central en el desarrollo y entendimiento no sólo de la pastoral diocesana, sino de las acciones tomadas por los indígenas.

La teología de la liberación, el Concilio Vaticano II y Medellín

La teología de la liberación surge en América Latina a partir de diferentes experiencias eclesiales en los países sudamericanos, pero también como respuesta desde la Iglesia, a la necesidad imperante y demandada por sus fieles de búsqueda de caminos para alcanzar una vida mejor. ¹

Durante las reuniones celebradas en el Concilio Vaticano II (1962-1965),² los obispos no europeos expusieron la necesidad de una experiencia pastoral

¹ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación, perspectivas*, ediciones Sígueme, 7ª edición, España, 1975; Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth*, Trotta, España, 2001.

² El Concilio Vaticano II fue uno de los acontecimientos más importantes de la Iglesia católica en el siglo XX. Convocado por el Papa Juan XXIII, el 2 de enero de 1959, se realizaron cuatro sesiones. La primera en 1962 estuvo presidida por el Pontífice, sin embargo su fallecimiento le impidió concluirla. Las tres reuniones restantes (1963-1965) fueron convocadas por Pablo VI, quien las

acorde a sus propios contextos, pues en algunos casos, los lineamientos dados por la Iglesia Católica desde Roma, no sólo eran ajenos a sus costumbres, sino que iban en contra de ellas.

Lo anterior propició el surgimiento de uno de los preceptos principales del Concilio: *leer los signos de los tiempos*, entendido como la lectura del evangelio acorde al contexto del mundo y de sus propias regiones. A este respecto hubo una importante recepción en los países llamados del tercer mundo, pues la población contaba con un alto índice de pobreza. Gustavo Gutiérrez nos dice:

[El Concilio Vaticano II] recuperó un significativo tema bíblico: la necesidad de saber discernir los signos de los tiempos. Lo que quiere decir estar atentos al devenir de la historia y más ampliamente al mundo en el que vivimos nuestra fe: sensibles a sus interpelaciones, impugnadoras y enriquecedoras al mismo tiempo.³

De ahí que la teología de la liberación y su opción por los pobres, tenga una dimensión histórica, pues sitúa al ser humano y a la fe en un mundo histórico concreto, confiriéndole una significación política; es decir, propone releer la historia desde las otredades, lo que implica rehacerla.

Posterior a las sesiones conciliares, algunos obispos latinoamericanos comenzaron a reunirse entre ellos para organizarse y delinear una pastoral acorde a sus contextos, con el objetivo de proponer alternativas de cambio contra la situación de pobreza y marginación de la mayoría de la población.

Como resultado conformaron asambleas donde los jerarcas intercambiaron reflexiones y aportaron conocimiento y experiencias desde sus diócesis. Este es el

presidió hasta su clausura. El Concilio contó con una gran diversidad de lenguas y etnias, es decir, la representación de clérigos de distintos países. Además, la participación de asesores como los teólogos Karl Rahner y Hans Küng, fue importante, pues aunque no tenían participación oral, ayudaron en los nuevos planteamientos presentados. De igual manera, las colaboraciones de laicos (otro de los sujetos que empieza a tomar importancia a partir del Concilio) y miembros de otras iglesias protestantes y ortodoxas. El número de asistentes rebasó dos mil obispos, lo cual muestra una gran participación de preladados no europeos.

³ Citado en Girardi, Giulio, "Aspectos geopolíticos de la opción por los pobres" en Vigil, José María (coord.), *¿Qué es, optar por los pobres?*, Ed. Paulinas, Colombia, 1994, p. 53.

caso de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) celebrada en Medellín, Colombia, realizada del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968.⁴

El objetivo principal de las asambleas era la aplicación de las líneas emergidas del Concilio Vaticano II en la pastoral de las diócesis latinoamericanas; es decir, la realidad del continente a la luz del Concilio para que realmente tuviera efecto, y no quedara como algo meramente institucional. Cabe destacar que uno de los ponentes fue el propio obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz.

El filósofo Enrique Dussel señala algunas de las conclusiones emergidas: Dios envía a su Hijo a liberar a los hombres de la esclavitud (pecado, ignorancia, hambre, miseria y opresión), se promueve una liberación integral, hay un poder ejercido injustamente, se habla de neocolonialismo, de monopolios internacionales o imperialismo internacional del dinero.⁵

De esta forma comenzó el uso de un nuevo lenguaje entre los obispos en América Latina, se incluyó a la comunidad, la necesidad de diálogo, el servicio, la solidaridad y la pobreza. En la siguiente reunión de la Conferencia, Puebla (1979), se añadió abiertamente la opción por los pobres y la acción de la Iglesia en la construcción de una sociedad plural para América Latina; sin embargo las bases de esta teología latinoamericana pueden encontrarse desde Medellín.

Así, a decir de los estudiosos, se originó una teología latinoamericana, pues, como señala este autor

[...] se advierte un momento ontológico hasta entonces oculto: la relación política de hombre a hombre en alguna de sus posibilidades: padre-hijos, hombre-mujer, hermano-hermano o señor-esclavo (relación de dominador-dominado) [...] es

⁴ La Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) se organizó en 1955, durante la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro (25 de julio al 4 de agosto de 1955). Tras esta reunión, se solicitó a Pío XII la constitución oficial del CELAM. Fue la primera vez que se convocó al pleno de los obispos de Latinoamérica. Según su sitio web oficial, “es un organismo de comunión, reflexión, colaboración y servicio como signo e instrumento del afecto colegial en perfecta comunión con la Iglesia universal y con su cabeza visible, el Romano Pontífice”. Tiene su sede oficial en Bogotá, Colombia. Desde su creación, han realizado cinco reuniones, la primera en 1955 con sede en Río de Janeiro; la segunda 1968 en Medellín, Colombia; una tercera en Puebla 1979; en cuarto lugar Santo Domingo en 1992; y, finalmente, Aparecida (Sao Paulo, Brasil) en 2007. Su actual presidente es el Arzobispo de Tlalnepantla Carlos Aguiar Retes. Véase <http://www.celam.org/index.php> [revisado el 25 de junio 2013].

⁵ Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492/1972*, editorial Nova Terra, 2ª edición, España, 1972, p. 181.

decir, la Iglesia ha ido descubriendo, críticamente, la imposibilidad de ignorar dicha dialéctica dominador-oprimido, y poco a poco, va mirando con mejores ojos la marcha de un pueblo nuevo.⁶

Es decir, la teología de la liberación surgió a partir de diversas experiencias vividas no sólo entre las personas, sino como intercambio de distintos pensamientos en los concilios y conferencias entre los obispos; pero también como respuesta a la voz de los pobres en busca de libertad, pues transformó a la teología en un pensar concreto y crítico.

Así pues, la teología de la liberación y la opción por el pobre son el resultado de distintas experiencias comunitarias en América Latina, pero se recoge en las conferencias de Medellín, Puebla, y finalmente, en el libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación, perspectivas* publicado en 1971, quien la define como

[...] una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en cuanto convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por la intención práctica y por tanto indisolublemente unida a la praxis histórica.⁷

Los prelados asumieron la opción por los pobres como sujetos históricos, es decir, por un proyecto de sociedad en el cual los sectores que habían sido marginados, se conviertan en protagonistas.⁸

La teología de la liberación ha hecho diversos aportes como expresión del pensamiento latinoamericano. Promovió una lectura diferente del mensaje bíblico, contribuyendo a que se repensara la palabra de Dios desde la historia del ser humano. Además, plantea una historia hacia el futuro, pues relee un hecho pasado a la luz del presente y de cara al futuro. Es una teología propositiva, invita a la crítica pero también a la construcción.

⁶ *Ibid.*, p. 285.

⁷ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación, perspectivas*, ediciones Sígueme, 7ª edición, España, 1975, p. 34.

⁸ Girardi, Giulio, *op. cit.*, p. 65.

Desde su nacimiento ha enfrentado la oposición del Vaticano, quien ha removido a obispos, expatriado sacerdotes y dividido diócesis territorialmente para evitar la propagación de este mensaje. Para tal efecto, el cardenal Joseph Ratzinger, quien era el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, redactó en 1984 la *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*, en donde se ocupó de calificarla como comunista:

La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista.⁹

Aunque acepta que el mensaje de Jesús es de libertad, advierte sobre los peligros de colocar a la liberación terrenal por encima de la espiritual, es decir, la liberación del pecado. Para esto, señala que existen “graves desviaciones ideológicas que pueden traicionar la causa de los pobres”.¹⁰

Es conocido que Joseph Ratzinger ha sido uno de sus más arduos opositores. Incluso impulsó varios intentos de remoción, para el caso que nos atañe, la del obispo de San Cristóbal.¹¹ Ante el contexto mundial dominado por la

⁹ Ratzinger, Joseph, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*, [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html [Consulta: 26 de junio de 2013].

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Joseph Ratzinger en su calidad de Prefecto de la Congregación para la fe, tuvo a su cargo la creación de un texto donde analiza la compatibilidad de la teología de la liberación con los preceptos instituidos en la Iglesia Católica. Además, en 1985 condenó a un año de silencio (suspensión *a divinis*) a Leonardo Boff por sus tesis sobre la teología de la liberación; posteriormente le retiraría la facultad de enseñar teología. En general es conocido por sus ideas conservadoras y el cierre al diálogo interreligioso, incluso se le ha acusado de encubrimiento en casos de sacerdotes pederastas.

En el caso que concierne a esta investigación, desde 1980 la Sagrada Congregación de los Obispos criticó la “opción por los pobres” tomada en la diócesis, pues la acusaba de radical, además del desacuerdo con la participación de los laicos en la estructura diocesana. Posteriormente en 1993 comenzó el intento de remoción que se hizo latente en 1994 con la intervención del obispo en los procesos de mediación entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal —cabe mencionar que Samuel Ruiz fue acusado de ser líder y

guerra fría y el antagonismo entre capitalismo y comunismo, el gobierno de los Estados Unidos, atendiendo a sus intereses estratégicos, intervino militarmente varios países latinoamericanos, impulsó golpes de Estado y promovió el asentamiento de otras religiones para contraatacar esta corriente, pues en muchos lugares, se habían formado y propagado con éxito las Comunidades Eclesiales de Base (CEB),¹² que generaron formas autogestivas de organización y, en muchos casos, aportaron miembros a las distintas guerrillas en los países latinoamericanos.

Algunos de los representantes más conocidos de la teología de la liberación son, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Julio Lois, Giulio Girardi, entre otros. Además de filósofos que han aportado reflexiones a este pensamiento latinoamericano. Por su parte, también está el caso de sacerdotes y obispos quienes con su trabajo, construyen y contribuyen a la teología latinoamericana.

Considero que la teología de la liberación aún tiene ricas posibilidades de desarrollo, pues se le presentan retos complejos: los medios de comunicación, la situación política y económica de los países latinoamericanos, las luchas por la igualdad, equidad y diversidad de género. Los movimientos antisistémicos y la

organizador del EZLN—. Algunos de los argumentos expuestos para sustentar la remoción del jerarca fueron la injerencia de los laicos en ámbitos exclusivos del clero, que el trabajo pastoral no tenía resultados pues las ordenaciones no habían tenido un aumento significativo; además afirmaban que el mensaje diocesano era reduccionista. Es necesario aclarar que además del proceso en el Vaticano, el caso tuvo tintes políticos, pues el nuncio apostólico en México Girolamo Prigione, hizo alianzas con el gobierno federal, a quien le convenía la destitución del obispo, pues eliminándolo del escenario chiapaneco, pensaba que sería fácil controlar a los indígenas organizados. El suceso se hizo público y el prelado recibió total respaldo no sólo de su diócesis, sino de otras del país e incluso internacionales, en especial de la Conferencia del Episcopado Brasileño.

¹² Según la definición de Fray Betto, “Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) son pequeños grupos organizados en torno a la parroquia (urbana) a la capilla (rural), por iniciativa de laicos, sacerdotes u obispos. Son comunidades, porque reúnen personas que tienen una misma fe, pertenecen a una misma Iglesia y moran en la misma región. Motivadas por la fe estas personas viven una común unión en torno a sus problemas de supervivencia, de vivienda, de lucha por mejores condiciones de vida y anhelos, esperanzas liberadores. Son eclesiales, porque están congregadas en la Iglesia, como núcleos básicos de comunidad de fe. Son de base, porque están integradas por personas que trabajan con sus propias manos (clases populares): amas de casa, obreros, subempleados inquilinos, jóvenes y empleados de los sectores de servicios, en la periferia urbana; en la zona rural asalariados agrícolas, aparceros, pequeños propietarios, arrendatarios, peones y sus familias. Hay también comunidades indígenas”. Citado en Ortega Correa, Enrique, “La influencia de la Teología de la Liberación, en el proceso de formación ideológica del movimiento armado chiapaneco”, tesis para optar por el grado de licenciado en Sociología, México, FCPS-UNAM, 2000, p. 35.

perspectiva ecológica, el diálogo interreligioso y el ecumenismo, entre otros temas pendientes en la agenda los cuales orillan a un posicionamiento de parte de esta propuesta teológica, en mi opinión, deberá tratarlos para mantenerse como una propuesta diferente y renovada en la Iglesia católica. Es importante remarcar que su producción tanto teórica como práctica no ha cesado, por el contrario, se ha extendido hacia nuevos panoramas, la teología feminista, la indígena, el diálogo inter-religioso y el sentido ecuménico, etcétera.

El contexto local

Las fincas

El trabajo indígena en las fincas constituye un elemento fundamental para entender su situación social y las opciones tomadas en búsqueda de una vida digna. Andrés Aubry define a la finca de manera similar a la relatada por Juan Rulfo en *Pedro Páramo*,¹³ pues hasta el siglo XX fueron grandes extensiones de tierra, dedicadas al ganado o la siembra de café, en su mayoría; el trabajo no era justamente remunerado, la tienda de raya era obligatoria para los trabajadores e incluso existía el derecho de pernada.

En el estado de Chiapas, la finca ha marcado gran parte de la historia y la memoria indígena, pues es su referente directo de explotación laboral y social, es el representante más cercano de la injusticia. De ahí derivó el éxodo emprendido hacia la selva y las posteriores organizaciones sociales.

Originalmente los indígenas llegaban a laborar en ellas por la falta de tierra, algunas veces porque los mismos finqueros se las quitaban, y luego los obligaban a trabajarlas para ellos. Los indígenas tenían su tierra en zona fría, por lo cual, los meses de noviembre a marzo eran tiempos muertos, de tal modo buscaban empleo durante ese lapso. Así, los finqueros los empleaban en la cosecha del cacao, caña y café, con lo cual se ahorraban el hospedaje, salario y alimentación de los meses inactivos, pues los indígenas regresaban a sus casas.¹⁴

¹³ Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Editorial contrahistorias/Centro de Estudios, Información y Documentación Immanuel Wallerstein, México, 2005, p. 161.

¹⁴ *Ibid.*, p. 162.

La cosecha estaba a cargo del hombre, principalmente, pero para el desmonte y la poda participaban los demás integrantes de la familia, en muchos casos sin pago extra. Las mujeres e hijos también eran empleados en la casa grande. El patrón tenía derecho de pernada. Conviene aclarar que estas prácticas no se han desterrado del todo.

De esta manera los indígenas antes dueños de la tierra, pasaron a ser acasillados. Los propios lugareños relatan su situación en las ponencias dictadas en el Congreso Indígena de 1974:

[Somos] trabajadores de las fincas con residencia permanente en ellas. Hay sueldos de hambre, trabajo gratuito los domingos, explotación de mujeres y de niños, tienda de raya y alcoholismo generalizado. En estas regiones totalmente aisladas, sin vías de comunicación hasta hace cuatro años, la ley del más fuerte, del más rico, fue la que imperó e hizo posible el despojo total o casi total.¹⁵

Con la mano de obra asegurada, comenzó una especie de artilugio del cual el dueño de la finca siempre saldría beneficiado. En este caso, descontaba el costo de la alimentación semanal a los trabajadores, además de obligarlos a comprar en la tienda de raya, donde la venta y consumo de alcohol se convirtió, hasta hoy en día, en un mecanismo de endeudamiento permanente. Con estos elementos, el patrón consigue trabajo gratuito argumentando una deuda a saldarse.

Al respecto, Andrés Aubry dice:

La interconexión entre deuda-pago-enganche-cárcel-trago-tienda de raya, es la cadena infernal del sistema de la finca que convierte en cautiva a la mano de obra. Las condiciones de trabajo son de presidio: trabajo de sol a sol, dormir en la promiscuidad de la *galera*, tan sólo dos comidas austeras al día, alto rendimiento llamado “tarea” (la superficie o el volumen que cosechar en el día) cuyo jornal se

¹⁵ Ponencia tzeltal sobre la tierra – Congreso Indígena 1974, en SERAPAZ, CONAI Archivo Histórico. Enero 1994 – Julio 1998, [Cd-rom], 1ª versión a consulta, México, julio de 2002, 1 cd-rom.

descuenta si no sale completa, y castigos corporales, físicos en el terreno y cepos en la cárcel de la finca.¹⁶

Por su parte, los indígenas no podían hacer ningún reclamo, pues eran castigados o expulsados de las fincas, de tal suerte, no había forma de exigir condiciones laborales justas. En su mayoría, los finqueros estaban ligados a la jerarquía política local, ellos mismos como gobernantes, miembros del Congreso, o familiares de alguno de estos. En todo caso, siempre pertenecían a las familias en el poder.

Un ejemplo es la finca San Vicente en el municipio de Ocosingo cuyos dueños eran Belisario Castellanos y su esposa Juana Morales, familiares de Absalón Castellanos, quien llegó a ser gobernador de Chiapas. En esta finca, al año de 1974, pueden rastrearse más de diez años de denuncias en su contra, principalmente por invasiones de tierras, es decir, desde el desalojo forzado o el traslado de lindes entre sus terrenos y los de los indígenas. Además de las acusaciones por bajos sueldo (\$3.50 semanal) o la nulidad del pago (adeudos por más de cuarenta semanas de trabajo).¹⁷

Las fincas no eran residencias permanentes de los propietarios, se utilizaban para vacacionar o de esparcimiento, por lo cual estaban atendidas por un mayordomo. La simulación de la tenencia legal de la tierra era frecuente; el dueño contaba con varias escrituras. Una fracción estaba a nombre de la esposa, otra de cada uno de los hijos, etcétera, así, la totalidad de la propiedad resultaría de la unión de varias tierras.¹⁸ Precisamente por la relación con el aparato político estatal, nunca se intentó abolir esta situación.

Otro aspecto que contribuyó a profundizar el problema de la tierra en el estado de Chiapas fue la instauración de programa de reubicación “la Marcha al Mar”¹⁹ propuesto por el presidente Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), para reubicar

¹⁶ Aubry, Andrés, *op. cit.*, p. 163.

¹⁷ Ponencia tzeltal sobre la tierra – Congreso Indígena 1974, *op. cit.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Este programa fue llamado Programa de Progreso Marítimo, sin embargo se le conoció como la Marcha al Mar. En general trataba de reubicar el excedente poblacional de algunos estados en las zonas costeras, de tal forma que se desarrollaran puertos comerciales y se aprovecharan los recursos marítimos de México.

a indígenas yaquis sin tierras a Yucatán y Tapachula. La misma política fue utilizada por el presidente Luis Echeverría (1970-1976) al abrir la Selva Lacandona para continuar con este propósito. Además, en 1972 lanzó el Decreto de la Comunidad Lacandona donde dotaba de 614 321 hectáreas de selva a 66 padres de familia lacandones;²⁰ esta medida incrementó la deforestación de la biosfera de los Montes Azules, el tráfico ilegal de maderas preciosas, además del despojo de tierras a indígenas, principalmente tzeltales y choles.

La evidente riqueza de recursos naturales, en especial petróleo, maderas e hidrografía, incentivó las inversiones hacia el estado.²¹ De hecho, durante el gobierno de Luis Echeverría, se construyó la presa “La Angostura” para producción de energía eléctrica sin consultar a los moradores ni tomar en cuenta elementos tales como vestigios arqueológicos y coloniales, además de los costos de indemnización a los campesinos. Los vestigios y terrenos fueron inundados, los dueños nunca recibieron pago alguno. Con ello se desató otro problema, pues la promoción del desarrollo económico y el progreso estatal y nacional trajeron consecuencias sociales que hasta la fecha persisten: la riqueza de Chiapas fue y es utilizada para enriquecer al rico y empobrecer más al pobre.

Estas condiciones provocaron el éxodo indígena hacia la selva, en busca de tierras para sembrar y salir de la finca, como símbolo de la libertad, — tal como señala el título del catecismo— pues con él inicia un tiempo de la tierra y cielos nuevos. Al respecto, Jesús Morales Bermúdez apunta:

[...] la tensión ideológica de acabar con la finca tiene más que ver con un proceso de autoafirmación que con un modelo de explotación. No porque en la finca no haya habido explotación (todo trabajo asalariado la supone) pero sobre todo porque se invierte el sentido de la relación laboral: no trabajo para otro sino para mí; aquel que trabaja para sí es él mismo, es hombre de verdad; quien trabaja en finca no es hombre de verdad, de allí la necesidad de nacer a la vida de los

²⁰ Figueroa, Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, IIA-UNAM, México, 2002, p. 180.

²¹ Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo...op. cit.*, p. 167.

verdaderos hombre, aquellos que viven en comunidad. Así, la comunidad es el espacio de los hombres de verdad.²²

Así, se entiende el papel de la finca como pieza clave en el entramado chiapaneco, de ahí deriva la exigencia no sólo de tierras, sino de justicia y condiciones de trabajo y vivienda dignas. Contra esta situación se levantó en armas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1º de enero de 1994.

La diócesis de San Cristóbal

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas está localizada en el estado de Chiapas²³ y fue fundada el 19 de marzo de 1539, mediante la bula emitida por el Papa Pablo III; ocupó el quinto lugar en antigüedad después de Tlaxcala (1525), México (1530), Oaxaca (1535) y Morelia (1536). El nombre que se le dio fue el de diócesis de Chiapas con sede en Ciudad Real (ahora San Cristóbal de Las Casas), la cual abarcaba el actual territorio de los estados de Chiapas, Tabasco, Yucatán, Belice y la Verapaz de Guatemala.

Su primer obispo fue Juan de Arteaga y Avendaño (1539-1541), sin embargo murió antes de tomar posesión. Por esta razón su sucesor, fray Bartolomé de Las Casas, es considerado el fundador de la diócesis. Aunque fue nombrado en 1543, pudo arribar hasta 1545 ocupando la sede catedralicia sólo dos años, pues tuvo que regresar a España en 1547, sus labores han trascendido en la historia por la defensa de los indígenas y las críticas a la forma en que sucedieron la conquista y evangelización en la Nueva España.

Con el correr del tiempo el territorio diocesano fue reduciéndose, pues crearon nuevas sedes episcopales, de tal suerte se delimitó al actual estado de Chiapas. A pesar de ello la extensa demarcación dificultaba la atención pastoral, por tanto en 1957 se creó la diócesis de Tapachula. Aún así la superficie seguía

²² Morales Bermúdez, Jesús, "Las rutas de la Selva: De la memoria a la promesa" en *Revista académica para el estudio de las religiones. Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*, Tomo II, www.revistaacademica.com/TII/capitulo_8.pdf, [Consultado: 5 de noviembre de 2012]. Cito el texto electrónico, sin embargo, cuento con los archivos en formato pdf e impresos, puesto que el sitio web referido ya no está disponible para su consulta electrónica. Lo mismo sucede con el resto de los capítulos de la revista citados en esta tesis.

²³ Ver Anexo 1.

siendo amplia, por esta razón en 1965 se erigió la de Tuxtla Gutiérrez — actualmente arquidiócesis—. A partir de ese momento la diócesis cambió su nombre de Chiapas a Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.²⁴ En total, han ejercido 37 obispos y 16 más nombrados que nunca llegaron al territorio.²⁵

La regencia de Monseñor Lucio C. Torreblanca (1944-1959), a pesar de no centrarse en una pastoral indígena, necesariamente les tuvo en consideración, pues representaban la mayoría poblacional. Para ello creó en 1952 la figura del “fiscal”. Eran hombres indígenas que congregaban a los miembros de la comunidad para enseñarles cantos, oraciones y explicarles textos bíblicos.

El objetivo de esta estrategia fue eliminar el paganismo; tuvo un enfoque espiritualista, por lo tanto no atentó contra el *status quo*. Muchos de los “fiscales” acompañaban a los sacerdotes en sus giras pastorales, pero sus funciones se limitaban a la unción de los enfermos o meros auxiliares en la eucaristía.²⁶

Posteriormente fue nombrado Samuel Ruiz García, como el obispo número 35 de la diócesis de Chiapas, es decir el último en la sucesión, y el primero de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Además, fue el primer obispo en consagrarse físicamente en la catedral. Duró cuarenta años en el cargo, de 1960 al 2000.

Cuando Samuel Ruiz llegó en 1960, únicamente había trece sacerdotes en el territorio,²⁷ lo cual causó gran sorpresa en el prelado. Además descubrió una gran pobreza y falta de atención médica en donde los niños se morían por simples enfermedades estomacales o gripas comunes. Todo esto le hizo darse cuenta de

²⁴ Hasta el año 2013 la diócesis abarcaba 36, 821 km², contaba con 98 sacerdotes de los cuales 42 son diocesanos, 17 extradiocesanos y 39 religiosos, 320 diáconos permanentes, 8 mil catequistas y 300 agentes de pastoral. En total se atendían a 2, 030, 592 personas, el 62.77% se declaraba indígena. Véase <http://www.diocesisdesancristobal.com.mx/Nuestra-Diocesis/> [Consultado 5 de julio de 2013].

²⁵ *Idem*.

²⁶ Archivo personal de Samuel Ruiz, Cuaderno 2. Denomino a este archivo personal, pues es un compendio de cuadernos y libretas pertenecientes al obispo, de reflexiones, anotaciones en las asambleas, esquemas de artículos y ponencias, reuniones pastorales, entre otros. Al acceder a ellas, no se encontraba ordenado, por lo cual, hice una separación por zonas pastorales y años. El Cuaderno 2 corresponde a los años 1960-1975 aproximadamente, de la zona tzeltal.

²⁷ En este año, la diócesis contaba con 77 500 km², atendían a 1,200,000 personas de las cuales el 97.5% se declaraba católico. Tapia Ramírez, Martha, “Los refugiados guatemaltecos en Chiapas y su relación con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas”, tesis para optar por el grado de licenciada en Estudios Latinoamericanos, México, FFYL-UNAM, 2004, 101 pp.

la necesidad de una pastoral más adecuada para atender los problemas de las comunidades. La primera zona que visitó fue la tzeltal, pues, según él mismo relataba, era la que más tiempo tenía sin visitas pastorales del obispo.²⁸

Para resolver la problemática, el obispo diseñó un plan con tres directrices: enseñarles a hablar español, ponerles zapatos y mejorarles sus ingresos. Podría decirse que el tercer punto siguió vigente, sin embargo no era simplemente la ganancia, sino el trasfondo social de mejora de ingresos evitando los *coyotes* o intermediarios en las ventas, las cooperativas de autoconsumo, entre otras, las cuales tenían por objetivo mejorar la situación social general, no únicamente la económica.

En cuanto al primer aspecto, había antecedentes de una escuela de español, pero claramente no funcionó, por lo cual Samuel Ruiz decidió cambiar las directrices. Inicialmente había convocado a una reunión de sacerdotes, pero pronto se dio cuenta que los gastos para el viaje equivalían a su percepción mensual, por lo tanto ideó una forma menos difícil para las reuniones.²⁹ Así fue perfilándose la división de zonas y la organización interna diocesana.

Para la realización de esta tarea, se contó con la asesoría del sociólogo francés Fernand Boulard. La división atendió a una realidad sociológica y lingüística, sin embargo no fue de manera tajante, pues dentro de los territorios existe más de una lengua, pero se tomó la mayoritaria de referencia. De tal forma que la parroquia ya no era únicamente una demarcación territorial, sino que tenía su base en la comunidad.³⁰ Las cinco zonas creadas fueron: tzeltal, tzotzil, chol, sur, sureste y centro.³¹ Para el caso particular, la zona tzeltal abarcó las parroquias de Bachajón, Ocosingo-Altamirano, Yajalón, Tenejapa, Oxchuc, San José Cancuc y Huixtán.³²

²⁸ Ruiz, Samuel, Entrevista, 28 de septiembre de 1998, Curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas Chiapas, Francisco Hernández de Los Santos.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Archivo personal de Samuel Ruiz García. Cuaderno 2.

³¹ Véase el Anexo 2.

³² Es importante aclarar que debido a las disputas entre los dominicos y jesuitas, basadas principalmente en sus metodologías, en 1987 se creó la zona CHAB, exclusiva para los ignacianos y comprende la misión de Chilón, Arena y Bachajón. Véase el Anexo 3.

Al hacerse esta división, la zona tzeltal incluía a los jesuitas (Chilón, Bachajón, Arena), dominicos (Ocosingo, Yajalón, Altamirano) y los misioneros del Sagrado Corazón (Huixtan, Oxchuc y Tenejapa). Los maristas tuvieron injerencia en la zona, principalmente entre 1960-1970, sin embargo oficialmente hasta hoy siguen asignados a la zona sureste (Comitán, Las Margaritas, La Realidad).

La pastoral diocesana

*La paz no es un regalo que viene del cielo empaquetado,
es un don y un ofrecimiento del Señor,
pero es conquista humana.*
Samuel Ruiz García

Con el objetivo de agilizar el flujo de información y lograr cierta unanimidad en las formas de trabajo, la diócesis se organizó internamente de tal manera que generaron comisiones e instancias dentro de ella, pero respetando la particularidad de cada zona. La primera se llamó Asamblea representativa, y constituyó un esfuerzo inicial para una mejor coordinación.

Más tarde, con el desarrollo de la pastoral, se vio la necesidad de cambiar esta figura por una nueva: la Instancia Jurídica, remplazada en 1965 por el Consejo Presbiterial y el Consejo Diocesano de Pastoral, los cuales incentivaron la transformación de las parroquias. De tal forma que para la década de los setenta, la parroquia no sólo era sacramental, sino que había una pastoral definida en lo social (formas preventivas, por ejemplo el mejoramiento de las cosechas, del abastecimiento de agua, entre otros), y en la salud (la diócesis contaba con un hospital en Altamirano). Así, se trataba de relacionar estos cuatro aspectos con los temas ejes de la diócesis: la tierra y la catequesis.³³ Finalmente, en 1975 se originó la Asamblea Diocesana, la cual se conserva hasta el día de hoy.

Antes de explicar las actividades pastorales concretas, me gustaría anotar algunos datos que pueden ayudar a entender el contexto de la diócesis. En el año de 1963, poco después de iniciado el obispado de Samuel Ruiz, existían 29 zonas catequísticas. Los catequistas preparaban el trabajo y resolvían problemáticas comunitarias en reuniones cada cuatro o cinco veces al año; cada región se

³³ Ruiz, Samuel, Entrevista, 28 de septiembre de 1998.

congregaba anualmente para tomar los cursos de formación que duraban alrededor de una semana, en ellos se programaban los contenidos y métodos para la acción pastoral en cada una de las comunidades.³⁴ Por su parte, los agentes de pastoral³⁵ hacían una visita anual de revisión y generación de ideas para implementarlas al siguiente año; la duración de la visita oscilaba entre las dos a tres semanas.

Organización

Como mencioné anteriormente, la zona tzeltal tuvo convergencia de varios miembros del clero. Por su importancia, haré un esbozo del trabajo de los jesuitas, maristas y dominicos, sin que esto signifique la exclusividad del trabajo, pues hay otros grupos seculares y diversas órdenes femeninas y masculinas con injerencia en la zona.

La Compañía de Jesús, cuyos miembros son conocidos como jesuitas, llegó a la diócesis en 1958 a petición de Monseñor Lucio Torreblanca, antecesor de Samuel Ruiz.³⁶ En general se han caracterizado por su dedicación al fortalecimiento de la identidad cultural de los tzeltales.³⁷ El jesuita Mardonio Morales, quien pasó la mayor parte de su vida con este grupo indígena, menciona que “trabajaban en el fortalecimiento de la comunidad indígena, buscando su organización propia e independiente en las tres instancias: ideológica, económica y política. Había un contacto inmediato y directo con las comunidades donde se respetaba los valores indígenas”.³⁸ Incluso reconoce la visión paternalista durante los primeros años de la regencia de Samuel Ruiz, la cual fue dejada paulatinamente

³⁴ Iribarren Pascal, Pablo, *Experiencia: Proceso de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Comunidades de San Cristóbal y Ocosingo*, Ediciones Pirata, México, 2003, pp. 66, 67.

³⁵ Los agentes de pastoral son aquellos pertenecientes a la diócesis, ya sea laicos o miembros de alguna congregación religiosa, que colaboraban en el trabajo con las comunidades.

³⁶ Iribarren Pascal, Pablo Fr., “Ministerios eclesiales en la Iglesia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas” en Hurtado López, Juan Manuel (comp.), *Don Samuel, profeta y pastor*, Asociación Teológica Ecueménica Mexicana- Razón y Raíz y editorial La Rana del Sur, México, 2010, p. 52. Actualmente su territorio abarca un territorio de 5000 km² y atiende alrededor de 600 comunidades indígenas.

³⁷ *Idem*.

³⁸ Archivo personal de Samuel Ruiz. Correspondencia privada entre Samuel Ruiz y Mardonio Morales. 27 de agosto de 1982.

a partir de 1968, cuando comenzó el análisis sobre la situación de las comunidades, los cambios vividos y los beneficios y desventajas en la construcción de carreteras, las exploraciones de Petróleos Mexicanos (PEMEX), entre otros.³⁹

En las áreas con presencia jesuita, para la década de los setenta ya contaban con cooperativas, maestros, promotores de salud, mujeres promotoras, acciones en demanda de restituciones agrarias y traducciones al tzeltal de algunas partes de la Biblia.⁴⁰ Incluso, en muchos sentidos podría decirse que Bachajón marcaba la pauta, por ejemplo, fue la primera zona donde se introdujo el proceso de diaconado, mientras las otras lo adoptaron posteriormente.

Al respecto, el historiador Jan de Vos señala:

Los jesuitas habían desarrollado su propia línea pastoral, menos utópica y radical en cuanto a planteamientos ideológicos. Allí, el seguimiento al proceso de los catequistas los había llevado a buscar una liturgia y enseñanza en su propia lengua, respetando en lo posible, las tradiciones heredadas de la evangelización colonial. Primeros resultados de ese esfuerzo fueron la traducción del Nuevo Testamento y la elaboración de un ritual para los sacramentos donde pretendieron mantener un equilibrio entre el mensaje evangélico y las exigencias culturales que fueron detectando sobre la marcha. Entre éstas figuraba la urgencia de purificar las prácticas inmersas en un alcoholismo galopante, consecuencia directa de una opresión socioeconómica mucho más amplia.⁴¹

Consecuencia de esta línea fue el texto “La denuncia tzeltal”, publicado en 1972, donde expusieron el despojo agrario y la explotación laboral. En 1973 la misión preparó un curso de catequistas titulado “¿La Iglesia puede ser tzeltal?”, planteando las siguientes preguntas: ¿puede volverse tzeltal? ¿está bien que haya padre, sacerdote tzeltal? ¿cómo puede elevarse el papel de los catequistas? Los

³⁹ Archivo personal de Samuel Ruiz. Correspondencia privada entre Samuel Ruiz y Mardonio Morales. Marzo de 1982.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*, FCE-CIESAS, 2002, p. 229.

resultados fueron analizados por sociólogos, antropólogos y teólogos,⁴² no únicamente por los miembros del equipo pastoral. Con ello se promovía la convergencia de ideas entre distintas disciplinas logrando aportes significativos tales como metodologías de intervención comunitaria no asistencialistas, análisis de la situación chiapaneca desde diversas perspectivas que permitieran el análisis del evangelio según las circunstancias específicas y propuestas de resolución de problemáticas más integrales, entre otras.

Por su parte, los dominicos llegaron en 1963, cinco años después de los jesuitas y tras un siglo de ausencia en el estado de Chiapas. Igualmente fueron asignados a la zona tzeltal, teniendo como misión principal Ocosingo. En un principio enviaban a los catequistas a cursos en Bachajón, sin embargo a partir de 1970 se impartieron en las cañadas de la selva Lacandona, lo cual se conoció como la pastoral del éxodo.⁴³

En la misión de Ocosingo se perfiló mayormente la lucha política y la inmersión de grupos simpatizantes de la izquierda mexicana, principalmente emanados de los movimientos estudiantiles y seguidores de líderes agrarios como Lucio Cabañas. Es por eso que la zona tzeltal vivió distintos procesos, a pesar de ser una sola, las distintas congregaciones religiosas tenían métodos y formas distintas de análisis y acción. Por ejemplo, de ahí derivó la gran discusión generada entre los jesuitas y dominicos, la cual culminó en 1987 con la creación de una nueva zona exclusiva para los primeros la cual comprendió Chilón, Arena y Bachajón (CHAB).

La disputa, como he dicho, estuvo basada en los métodos y líneas de trabajo. Mientras que los jesuitas seguían su propio proyecto, los dominicos tenían influencia de los asesores de izquierda quienes habían entrado paulatinamente al territorio chiapaneco. Para estos últimos: “el sujeto histórico del proceso diocesano era un campesino semi-proletario marginado” empujado a migrar a la selva para construir una comunidad nueva. Por su parte, el sacerdote Mardonio Morales

⁴² Iribarren Pascal, Pablo, “Ministerios eclesiales en la Iglesia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas” en *op. cit.*, p. 59.

⁴³ Como se ha mencionado, no fue un proceso único dominicano, sino de varias órdenes y congregaciones en la zona tzeltal.

contestó que los dominicos empezaban a crear una conciencia de clase, negando así la especificidad indígena, pues alrededor de 1977-1978 llegó un grupo del norte denominado “los chicles” quienes criticaban el proyecto de diaconado y comenzaron a fortalecerse en la Asamblea Diocesana.⁴⁴ De esta manera, pretendió introducirse la línea de masas como eje rector.

Al respecto los dominicos, influenciados por “los chicles” y otro grupo denominado “torreñeros”, respondieron que el diaconado generaba jerarquizaciones en las comunidades, por lo tanto los cargos debían rotarse y así evitarían cacicazgos. Los jesuitas se negaban pues argumentaban que de esa forma no se lograría un conocimiento profundo de las problemáticas comunitarias.

El abogado Federico Anaya, quien colaboró extensamente con la diócesis de San Cristóbal, apunta al respecto:

Mi opinión acerca de la disputa es que, vista desde fuera y desde lejos en el tiempo, es muy explicable. Los jesuitas trabajaban con una comunidad tzeltal que había preservado su organicidad ancestral (Bachajón) y que a partir de ésta habían colonizado el oriente selvático de Chilón desde los cuarenta. Los dominicos trabajaban con comunidades tzeltales desarraigadas desde hacía generaciones de sus pueblos ancestrales y que se escapaban de las fincas y ranchos ladinos para salir a colonizar la Selva [...] las diferencias pastorales entre dominicos y jesuitas nacían de la diversa organicidad de las comunidades que debían atender: Si en las cañadas de Ocosingo hubiese habido un tejido cultural indígena más complejo, como lo había en Bachajón, cuyas colonias respetaron las líneas de organización familiar y de barrio, acaso habrían sido tan “culturalistas” como los jesuitas.⁴⁵

En gran parte Anaya tiene razón, pues las condiciones eran distintas, sin embargo, repito, las diferencias también se debieron a los métodos específicos, a pesar de adquirir una línea central en la diócesis, cada orden tuvo su propia metodología.

⁴⁴ Archivo Personal de Samuel Ruiz. Correspondencia privada entre Samuel Ruiz y Mardonio Morales. 27 de agosto de 1982.

⁴⁵ Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, TusQuets editores, México, 2000, p. 50.

Describí generalmente la problemática entre los jesuitas y dominicos, porque lo considero importante para el desarrollo de la pastoral diocesana, el entendimiento del catecismo y el planteamiento de la pastoral del éxodo. A pesar de haber tenido su punto más álgido durante los años ochenta hasta su separación en 1987, es importante conocer las diferencias, pues ellas se reflejan durante el trabajo realizado en las comunidades tzeltales. Así, podemos comprender mejor el influjo no sólo de asesores de izquierda sino de bases zapatistas, el cual fue mayor en el territorio dominico que en el ignaciano.

Por su parte, los maristas fueron invitados para colaborar con la diócesis para lo cual se fundó la misión de Guadalupe en Comitán el 6 de enero de 1962.⁴⁶ Inicialmente “tenían la intención de formar catequistas para Evangelizar a las diferentes comunidades de la Diócesis, junto con la Congregación de las Hermanas de Jesús Buen Pastor”.⁴⁷ Iniciaron una escuela de formación catequística para hombres, pero paulatinamente y llevados por la línea preferencial hacia los pobres, se convirtieron en pieza clave en la configuración de la pastoral indígena.

Entre sus primeras labores, durante los años 1962-1968, se encuentra el catecismo bilingüe español-tzeltal *Dios yasc’notic – Dios nos ama*, de él escribe Marco Estrada:

[...] los subtítulos son, por demás, reveladores: 1) “Dios se muestra a nosotros/La creación y la promesa”. 2) “Dios es Padre nuestro/Jesús. Cristo nuestra Pascua”. 3) “Pasión y resurrección/Cristo da el amor del padre a su pueblo”. 4) “Pentecostés y Pueblo de Dios, misionero”. 5) “Dios nos ama: sacramento, oración, comunión de los santos. María. Muerte y cielo”.⁴⁸

⁴⁶ *Jtatic Samuel Ruiz García, afiliado al Instituto de los Hermanos Maristas*, 22 de diciembre de 2010, [en línea], <http://www.champagnat.org/400.php?a=6&n=1901#sthash.raUvweQw.dpuf> [Consultado: 21 de septiembre de 2013].

⁴⁷ *El paso de Dios en los 50 años de la Misión de Guadalupe*, marzo de 2012, [en línea], PDF, <http://www.misiondeguadalupe.maristas.edu.mx/archivos/CARTELES%20MISION%20DE%20GUA%20DALUPE/CARTELES%20TEXTO.pdf> [Consultado: 21 de septiembre de 2013].

⁴⁸ Estrada Saavedra, Marco, *op. cit.*, p. 198.

Este catecismo salió de circulación en 1968, pues en dicho año se concretó la conversión en la diócesis de San Cristóbal. En adelante, el trabajo estuvo basado en un compromiso con el pobre y el indígena, al cual se le reconocía en su diversidad cultural. De ahí que “empezaron a concebir su misión como promotora de un ‘desarrollo integral comunitario’ mediante el fomento, entre los indígenas, de una conciencia social y política que les permitiera sentir ‘respeto’ por sí mismos como ‘personas’ para ‘lograr una vida mejor’”.⁴⁹

Siguiendo esta línea, los maristas apoyaron la creación de cooperativas, especialmente en la zona sureste, para 1970 existían alrededor de 26. Sin embargo, a pesar estar asignados a una misión propia, durante los primeros años del trabajo pastoral enfocado desde la opción por el pobre, aproximadamente 1968-1975, los maristas colaboraron con otras zonas, especialmente la tzeltal, pues estos años fueron de formación y experimentación, por decir de alguna forma. Se había tomado la opción por el pobre pero los caminos no estaban definidos, iniciaba un proceso de aprendizaje con otros grupos y con la propia experiencia.

Línea pastoral

Dentro del trabajo pastoral, el año de 1968 fue decisivo. El 12 de octubre se realizó una asamblea en la escuela catequista para discutir el “descubrimiento de América”. Había treinta comisionados de comunidades y otros tantos presentes de la diócesis; ahí, los indígenas le preguntaron al obispo: “Ese Dios de ustedes, ¿sabe cómo salvar el cuerpo o sólo se preocupa por salvar las almas? Trabajamos por la salvación pero sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte”.⁵⁰ La respuesta fue: “el evangelio es un anuncio liberador y una práctica de vida nueva”.⁵¹

Desde entonces, la diócesis se incorporó con mayor fuerza a los ámbitos socioeconómico y político, para lo cual incluyó no sólo a religiosos sino también

⁴⁹ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁰ Ruiz García, Samuel, Entrevista, 28 de septiembre de 1998. Y Zarebska, Carla, *Destino Chiapas*, Zare books, Korea, 2008, p. 277.

⁵¹ Iribarren Pascal, Pablo Fr., *Experiencia: Proceso de la Diócesis... op. cit.*, p. 56.

laicos que compartían el mismo proyecto.⁵² Para tal efecto, el obispo y su equipo comenzaron a prepararse en áreas como la antropología, sociología, historia, entre otras, las cuales les ayudarían a comprender la situación social presentada en el estado, pues su diócesis era indígena, por lo tanto debían diseñar una pastoral acorde a esta tipología.

Una de las acciones fue la asistencia a cursos y discusiones antropológicas realizadas en la Universidad Iberoamericana. Se contó por ejemplo, con la participación de Javier Vargas, entonces marista, Kathy Seib, quien fuera miembro de la congregación Maryknoll, y el padre Vicente Fesler.⁵³

Esta interacción provocó reflexiones colectivas sobre el proceso iniciado en la diócesis, sobre todo porque no todos los académicos que paulatinamente fueron conociendo, simpatizaban con las ideas religiosas, pues señalaban a la Iglesia como colaboradora en el proceso de destrucción de las culturas indígenas.⁵⁴ Sin embargo, en 1970 se realizó el encuentro de Xicotepec de Juárez, Puebla, promovido por el Instituto Nacional Indigenistas (INI)⁵⁵ a cargo de Gonzalo Aguirre Beltrán, y convocado por la Universidad Iberoamericana, especialmente por Ángel Palerm y el Centro Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI) presidido por Samuel Ruiz.⁵⁶ A dicho encuentro asistieron los antes citados, Guillermo Bonfil Batalla,

⁵² Meyer, Jean, *op. cit.*, p. 62.

⁵³ Ruiz García, Samuel, Entrevista, 10 de enero de 1999, Curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas Chiapas, Francisco Hernández de Los Santos.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Esta institución gubernamental había estado trabajando aproximadamente desde 1950 con programas pilotos de economía, salud y educación, los cuales se hacían en las lenguas madres. Una de las estrategias que utilizaron fueron las representaciones teatrales. Posteriormente en 1970 en la regencia de Gonzalo Aguirre Beltrán, se crearon las Escuelas de Desarrollo Regional, las cuales tenían como objetivo: "1.- Concientizar a los indígenas sobre su realidad histórica y social en relación con sus posibilidades de desarrollo, 2.- Desenajarlo de la cultura dominante y orientarlo hacia la revaloración de la cultura propia, 3.- Concientizarlo del problema de su marginación para provocar una coyuntura que los haga reaccionar y encontrar las causas para la solución de problemas, 4.- Infundirles el sentimiento de posibilidad de cambio y superación fincada en la participación colectiva, 5.- Formar instituciones propiamente indígenas que los hagan emerger de su marginalismo y tomar su lugar propio dentro de la nación". Stephen E. Lewis, "Una revolución dentro de la revolución: el indigenismo en el piloto Centro Coordinador de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1951-1976", [en línea], ponencia presentada en XIII reunión de historiadores de México, EUA y Canadá, mesa: *indigenismo y discurso revolucionario*, 29 de octubre de 2010, Santiago de Querétaro, Querétaro. El INI colaboró con la diócesis, especialmente en la organización y preparación del Congreso Indígena en 1974.

⁵⁶ Ríos Figueroa, Julio, *op. cit.*, p. 160.

Arturo Warman, Mercedes Oliveira, Margarita Nolasco, Salomón Nahmad, entre otros.

Otro grupo que tuvo contacto con la diócesis y trabajó en las comunidades indígenas, fue, como he mencionado, los asesores de izquierda. Ellos eran seguidores de Lucio Cabañas, estudiantes de los movimientos del 68 y 71, agrónomos de Chapingo, activistas del Norte y, en especial las Fuerzas de Liberación Nacional, quienes desde tiempo atrás tuvieron contacto con las comunidades y la diócesis. Los menciono porque considero importante subrayar que el delineamiento del trabajo diocesano no fue exclusivo, sino también se debió a colaboraciones y reflexiones colectivas de otras organizaciones.

Regresando a las acciones de la diócesis, una de las más representativas fue la instauración del taller de análisis de la realidad, el cual se sustentó en la dinámica de preguntas generadoras propuestas por Paulo Freire. Así, conocían tanto sus problemáticas como también algunas de sus causas. Por ejemplo, ¿cómo lograr procesos de autogestión y de qué manera las instituciones políticas podían contribuir a ello? ¿qué pasos debían darse para formar la Iglesia Autóctona? etcétera, de tal suerte, señaló el sacerdote Aurelio Zapata, se buscó la integración a través de la acción.⁵⁷ Así, observaban lo acontecido en la comunidad, luego hacían un análisis teórico, posteriormente las preguntas reflexivas daban paso a una lectura de la situación concreta, una planeación para la resolución de los problemas y finalmente, actuaban en consecuencia.⁵⁸

De esta forma los agentes de pastoral no sólo llegaban y comunicaban el evangelio, también trataron de descubrir cómo habían entendido a Dios en las comunidades y cómo se había manifestado en ellas. Así, la pastoral se planteaba de manera participativa, pues el obispo no podía dar solución a todos los problemas de las comunidades insertas en la diócesis.

Con el conocimiento de las problemáticas específicas, el obispo Samuel Ruiz propuso atender más allá de la pastoral tradicional para construir el reino de Dios, el cual iniciaba, según el prelado, a través de la lucha por la justicia y la

⁵⁷ "Acta de Consejo Presbiterial", *Caminante*, diócesis de San Cristóbal de Las Casas, febrero de 1972, p. 3.

⁵⁸ Ortega Correa, Enrique, *op. cit.*, p. 53.

paz.⁵⁹ Se partió por definir la justicia, tal como lo había hecho el papa Pablo VI, “como el ‘verdadero respeto del hombre’; un ‘concepto dinámico’ y un ‘fenómeno colectivo universal’ que reviste múltiples formas de justicia nacional, social, cultural, económica”.⁶⁰

De esta manera, en la búsqueda de la justicia y la paz, toda la vida de la comunidad, en lo social, económico, político y cultural, se reveló como un lugar teológico. Según la definición proporcionada por Ignacio Ellacuría, se trataba de un lugar donde

Dios se manifiesta a modo de iluminación pero también como llamada a la conversión. Así, uno se acerca a la realidad viva de Dios y a su luz clarificadora [...] Es el lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis de seguimiento. Finalmente, el lugar más propio para hacer la reflexión sobre la fe.⁶¹

Y por mi parte, añadiría que dicha fe se convierte en praxis teológica y liberadora. Así, puede intuirse que la conversión hacia los pobres es elemental para la realización del plan de Dios. Para el caso concreto de la diócesis de San Cristóbal, Jan de Vos define los lugares teológicos como

Realidades en donde según los cristianos, Dios se hace particularmente presente según “los signos de los tiempos”: el Evangelio de Jesucristo redescubierto como anuncio liberador a los pobres; y las comunidades indígenas que, desde su pasado negado y su presente doloroso eran, al mismo tiempo, los mensajeros y destinatarios de este anuncio liberador.⁶²

El acceso a la tierra, la justicia, la libertad y la dignidad se interpretaron a través de los evangelios, de tal suerte que su lectura y la lucha por la tierra, fueron

⁵⁹ Meyer, Jean, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁰ Fazio, Carlos, *Samuel Ruiz el caminante*, Espasa Calpe, México, 2004, p. 114.

⁶¹ Ellacuría, Ignacio, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Ed. Sal Terrae, España, 1986, pp. 165-167.

⁶² Citado en Meyer, Jean, *Samuel Ruiz...op. cit.*, p. 63.

marchando paralelamente. Las experiencias generadas en la convivencia y trabajo en las comunidades, iban generando la reflexión teológica.

De esta forma fueron delineándose los tres aspectos que, hasta la fecha, han caracterizado la pastoral de la diócesis lascasense: 1.- Encarnación, es decir, lo que se hace es para todos, y así, se anuncia la salvación desde la humanidad, no sólo desde el mensaje bíblico. 2.- Liberación, es una redención integral en la historia, donde la Iglesia proclama la libertad a los pobres, pero trabaja con ellos para alcanzarla. 3.- Servicio al mundo, la Iglesia es servidora del mundo y funge como fermento para la construcción del reino de Dios.⁶³

Con esto se delimitó y definió la pastoral hecha por la diócesis respecto de las religiones protestantes, las cuales parecían una amenaza para los católicos, pues el número de adeptos fue creciendo especialmente en la década de los setenta. En consecuencia se desataron una serie de conflictos, aún vigentes. Especialmente con los grupos evangélicos, provocando disputas, desplazados y hasta muertos en algunas comunidades.⁶⁴

Por otro lado, la línea pastoral elegida incentivó el interés de los asesores de izquierda, quienes contribuyeron a los procesos organizativos y su fortalecimiento en el aspecto político.⁶⁵ La relación con estos grupos no fue siempre estable, pues no había afinidad en algunos temas y métodos. Sin embargo, apoyaron en la organización del Congreso Indígena, que a su vez provocó la entrada de muchos académicos, Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y otros grupos políticos ya fueran oficiales o no, pues veían en Chiapas el terreno ideal para la formación de comunidades autogestivas que hicieran frente al sistema político.

Escuelas de catequistas

Las Escuelas de Formación Catequística fueron representativas de la diócesis, pues con ellas se incentivó la participación de la comunidad en la pastoral,

⁶³ Archivo personal de Samuel Ruiz, Cuaderno 2.

⁶⁴ Ver Anexos 4 y 5.

⁶⁵ Estrada Saavedra, Marco, *op. cit.*, p. 263.

además de la promoción de los valores, costumbres y dinámicas propias de los indígenas.

Fueron propuestas en 1961 por el delegado apostólico Luigi Raimondi, especialmente adjudicadas a las Hermanas del Divino Pastor, con sede en San Cristóbal de Las Casas, y a los maristas en Comitán. En ellas se trataba de preparar a los indígenas para que conocieran el catecismo, además, de presentar una alternativa a la formación de las escuelas del Instituto Nacional Indigenista (INI).⁶⁶

En 1962 se inauguraron las escuelas: dos en San Cristóbal (marista y Hermanas del Divino Pastor), una en Bachajón (jesuita) y otra en Comitán (marista). Los cursos duraban entre tres y seis meses. Al inicio los sacerdotes y religiosas escogían a quienes tomarían los cursos. Los maristas se centraron en el trabajo catequístico, pues tenían “como fin formar indígenas que sean verdaderos apóstoles en medio de sus hermanos [...] se habían propuesto ‘levantar al indígena de ese nivel de cultura tan bajo para darle mejores medios de desarrollo pero en su misma tierra’”.⁶⁷ La escuela de Comitán inició con 40 indígenas de entre 13 y 40 años. Por las mañanas se enseñaba teología y música, por la tarde algún oficio como enfermería, primeros auxilios, civismo y agricultura. A los alumnos esforzados se les ampliaba la educación por dos o tres años. Para 1964 había 150 catequistas.⁶⁸

Sin embargo, conforme fueron presentándose los cambios en la diócesis por el Concilio Vaticano II, y las reuniones de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), las escuelas se tornaron dinamizadoras de las comunidades. En diez años egresaron 700 catequistas, de tal forma que para 1970 las comunidades fueron tomando más acciones participativas. Así, el catequista iría dejando el papel de maestro, quien había aprendido en las escuelas, y en conjunto empezarían a tomar el papel de sujetos.

La catequesis se hizo participativa y comunitaria, pues propició una reflexión sobre la realidad que desembocaba en compromisos concretos. La

⁶⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 196.

evangelización quedó en manos de los indígenas quienes contaban con el acompañamiento de los agentes de pastoral y, en muchos casos, también de los asesores de izquierda. Se crearon de forma más extendida cooperativas de comercio y transporte, organizaciones de salud y la participación política aumentó.

Por ejemplo, Javier Vargas relata una de las dinámicas para la presentación del trabajo de las escuelas en 1966 ante la visita del delegado apostólico Luigi Raimondi:

A ver, hermano, tú con tu grupo van a interpretar cómo creen que ha sido la historia de ustedes con su entendimiento de Dios, con sus tradiciones. Como ustedes lo han visto, así, prepárenlo. Y ustedes vean cómo lo van a interpretar. Con silencio, con palabras, como a ustedes se les ocurra. Esa es la historia de ustedes. Y a otro grupo: A ver hermanos, ustedes van a interpretar lo que saben de la Biblia, como a ustedes se les ocurra. Y a un tercer grupo: Ustedes van a interpretar cómo ven el proceso catequístico.⁶⁹

En la cita podemos observar cómo los indígenas proponen, hablan y actúan, ya no sólo hacen lo que se les indicaba, en este sentido se rompió con el paternalismo que había permeado entre los sacerdotes y monjas con las comunidades indígenas.

Así, fue perfilándose la figura del catequista, ya no enseña sino recoge la reflexión de las comunidades, proceso mucho más claro en el método tiwjanej, el cual explicaré en el siguiente apartado. Dicho proceso generó que los catequistas adquirieran la figura de líderes en las luchas comunitarias, pero a su vez provocó la inserción de partidos políticos y organizaciones, las cuales afiliaron a muchos indígenas, catequistas y diáconos, quienes en algunos casos dejaron lo religioso y en otros lo aprovecharon y lograron conjugar los dos aspectos, pero unos más utilizaron la estructura religiosa para sus fines políticos.

⁶⁹ Citado en Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 79.

La pastoral del éxodo

Uno de los fenómenos sociales en Chiapas que marcó un cambio significativo en la diócesis de San Cristóbal fueron las migraciones hacia la selva. Éstas empezaron en 1930 principalmente por tzeltales y choles de los Altos de Chiapas y en 1950 siguieron los tojolabales. Posteriormente el presidente Luis Echeverría abrió la selva para la “Marcha al Mar”, al llegar bautizaron los pueblos con los nombres de sus lugares de origen, así se puede encontrar Nuevo Michoacán, Nuevo Veracruz, entre otros. Las migraciones no fueron exclusivas de los grupos católicos, sino también de otras religiones como los evangélicos, aunque en el caso de los católicos fue por que buscaban una alternativa al trabajo de la finca.⁷⁰

En los años setenta, comenzó la migración masiva de las comunidades tzeltales de Ocosingo, Bachajón, Sitalá, Guauquitepec, Chilón, Yajalón, Pantelhó y Simojovel,⁷¹ ya no sólo huían del trabajo de las fincas, pues muchos terratenientes dejaron el café y comenzaron la ganadería intensiva por lo cual necesitaban grandes extensiones de tierra, despojando a los indígenas de ella.⁷²

Los migrantes se organizaron en 200 colonias y crearon comunidades campesinas que fungieron como alternativas para remediar la escases de recursos provocada por la falta de tierra.

Por ejemplo, el obispo Samuel Ruiz cuenta que en el municipio de Ocosingo

[...] crece antinaturalmente contra todo México y todo el continente, la población rural en vez de la población urbana, ¿por qué se da este fenómeno? Consecuencia de todo esto es que nosotros digamos, aquí hay gato encerrado. Por lo tanto se pregunta a las comunidades del éxodo de Ocosingo, ¿por qué salieron de sus comunidades? ¿quieren regresar? ¿si, no y por qué? ¿cuál es su proyecto a futuro? Entonces todo eso que se reflexiona, va circulando entre los demás, pero ahí surge otra reflexión: la genta va allá porque son víctimas de la

⁷⁰ Estrada Saavedra, Marcos, *La comunidad armada rebelde...op. cit.*, p. 182. En 1950 la selva contaba con 36, 985 habitantes, número que se incrementó en la década de 1970 a 75, 234, y en 1980 a 224, 624. Krauze, Enrique, “El profeta de los indios” en *Letras libres*, año 1, número 1, enero de 1999, s.e., México, p. 16.

⁷¹ Ver Anexos 6 y 7.

⁷² Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 102.

opresión, están saliendo porque les han dado dinero prestado, les cobran muchos intereses y perdieron su casa. Hay límites de tierra que se van moviendo en las noches, y van comiéndose la tierra de los campesinos, entre otros factores. De tal manera que se da un éxodo hacia la selva donde se va a incubar después el movimiento de las cañadas, pero viene con este cuestionamiento de una situación dominadora de la cual quieren escapar para ir a la selva que se presenta como una tierra prometida.⁷³

El equipo diocesano encontró en este tránsito una semejanza con el éxodo de Moisés para liberarse de los egipcios (Ex, 14). Significó una vía para una pastoral que no sólo revalorara la cultura, sino que generara una conciencia histórica-cultural la cual, a la larga, formaría las diferentes organizaciones campesinas surgidas entre la década de los setenta y ochenta. Constituyó el inicio organizativo en pos de la liberación, y con ello, como dice Fazio, se formó una teología de la esperanza, una esperanza histórica donde hay un pueblo que empuja hacia una realización de proyectos que parecían imposibles.⁷⁴ La categoría de indio denotaba una condición de vencido y sometido, con relación al proceso de dominación ancestral y a la formación de las alteridades.

La Lacandona se convertía en una especie de *Tierra prometida* donde podía recrearse el tejido social comunitario. Además, era una situación ideal para la diócesis, pues era óptimo para la construcción de una sociedad donde la palabra de Dios, leída, interpretada y aplicada desde la realidad concreta de los indígenas, pudiera llevar a la construcción del reino de Dios en la tierra, en el ahora.

Fue un proceso difícil, la selva es una tierra cálida y húmeda, distinta al frío de los Altos de Chiapas, por lo cual debieron adaptarse a nuevos cultivos. Por ejemplo, la dificultad del maíz para germinar generó un periodo de crisis, por falta de grano para la alimentación; lo cual trajo consecuencias a nivel social y económico, pues el maíz ha sido la base alimentaria de los indígenas, además del significado histórico y cultural. Esto igualmente orilló a una reflexión política,

⁷³ Ruiz García, Samuel, Entrevista, 28 de septiembre de 1998.

⁷⁴ Fazio, Carlos, *Samuel Ruiz...op. cit.*, p. 118.

porque su migración y adaptación estaba relacionada con la huída de un sistema que en la mayoría de los casos los explotaba. Este proceso fue acompañado por la diócesis, inicialmente con los jesuitas, posteriormente con maristas y dominicos.

En 1971-1972 se abrió un periodo de reflexión, donde se estipularon ciertos acuerdos para garantizar un acompañamiento más allá del consuelo espiritual proporcionado por la Iglesia. Algunos de estos fueron: 1) respetar en el sujeto de la catequesis su identidad cultural y realidad social; 2) reconocer la presencia y el valor de una tradición cristiana preexistente; 3) fomentar la participación de toda la comunidad en la reflexión sobre la palabra de Dios, y 4) convertir al catequista y al agente de pastoral de *nopteswanej* en *tiwjanej*, es decir, “activador” o “facilitador”.⁷⁵

Así, los proyectos, según Javier Vargas, debían de instaurarse de la siguiente manera:

Cualquier programa estaría condenado al fracaso si no se consideraran 1) la dinámica comunitaria (“pajal ayotic”: todos iguales); 2) el “acuerdo” o convencimiento con base en argumentos para llegar a la convicción común; 3) el “tiempo indígena”, de duración notablemente más larga que el occidental; 4) la lengua, medio orgánico, participativo y responsabilizante del acuerdo; 5) el respeto a la autoridad en la comunidad, y 6) el “tratado” o convenio con todo el rigor de la ley, ya que es definitivo y debe ser cumplido.⁷⁶

La pastoral del éxodo empezó a plantearse como uno de los primeros trabajos que cambiarían el rumbo de la diócesis y de las comunidades, pues ya no sólo era evangelizar según los métodos tradicionales, sino hacer una lectura del evangelio y aplicarla a su forma de vida, de tal suerte proponía la creación de alternativas para cambiar la situación social de los indígenas.

Así pues, en 1972 se presentó dicha pastoral para interpretar la migración, “con base en esta premisa se redactó el catecismo *Estamos buscando la libertad, los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*, y se dio comienzo a la pastoral

⁷⁵ De Vos, Jan, *op. cit.*, p. 223.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 175.

indígena (ya no indigenista)".⁷⁷ La metodología utilizada fue nombrada *método tiwjanej*, el cual explicaré a continuación.

Método tiwjanej

El método *tiwjanej* forma parte de la pastoral del éxodo y derivó del objetivo de la diócesis de hacer del indígena sujeto de la historia, es decir, que ellos fueran quienes definieran y marcaran el rumbo del trabajo diocesano y de su vida en general.

Durante dos años, 1972-1974, se generó una reflexión sobre el papel de los catequistas y principalmente, se incentivó la conciencia en torno a cómo vivían el evangelio en las propias comunidades indígenas. En ese tiempo, más de 200 catequistas se reunieron en la iglesia de Ocosingo por tres días para responder dos preguntas principales: 1) ¿Qué es ser catequista? Es decir, definir su función y 2) ¿Quiénes somos? Su identidad y función respondiendo a la comunidad.

Las respuestas fueron:

1. ¿Por qué nos llamamos catequistas? porque así nos pusieron pero tenemos una función.
2. Nosotros acerca de la función: si sabemos la función sabemos nuestro nombre.
3. ¿Qué es ser catequistas? Son aportadores, los que dan buen ejemplo, son críticos y sintetizadores. Son los que orientan, saben hablar de la palabra de Dios, por lo tanto todo el pueblo somos catequistas.
4. ¿Cuál es nuestro trabajo? La principal función del catequista es el *tiwjanej*, es decir, mover.⁷⁸

La raíz de la palabra tzeltal *tiwjanej* es *tijel* significa mover, provocar; *wanej* quiere decir misión o función, por lo tanto el catequista es el que tiene la función de mover y dinamizar.⁷⁹ Con esta concepción, trasladaron el concepto a un ámbito comunitario donde estuviera incluida la palabra, la conciencia y la decisión, elementos claves para el posicionamiento como sujetos de la historia.

⁷⁷ Estrada Saavedra, Marcos, *op. cit.*, p. 180.

⁷⁸ Vargas, Javier, Entrevista, 18 de diciembre de 2012, Querétaro, Judith Hernández Ramírez.

⁷⁹ *Idem.*

El resultado de la reflexión de los catequistas fue que el catequista es quien recoge la cosecha del pensamiento de la comunidad. La concepción cambia radicalmente, pues este último no sólo asiste a los cursos y los enseña en las comunidades, “sino el que llega con una pluma, un papelito y tres preguntas que sacó del Evangelio de ese domingo y dice: oigan hermanos pues aquí la palabra de Dios dice esto, ¿qué piensan?”⁸⁰ El resultado de todas las reflexiones después se recopiló en el catecismo tzeltal.

La palabra y el diálogo eran esenciales, pues con ellos generaban un movimiento de discusión movilizador en las comunidades, donde cada uno exponía su pensamiento. El método *tiwjanej* ya no sólo se aplicaba a los sacramentos, sino que, nos dice Javier Vargas, por su origen en la palabra de Dios, en su búsqueda y encarnación, se trataba de mover a la gente para hacer emerger la palabra de esa comunidad. De tal forma las reflexiones resultantes funcionaban como diagnósticos, pues llevaban impresas las problemáticas y necesidades de las distintas poblaciones; así, los agentes de pastoral proponían y generaban planes, cursos y talleres en la búsqueda de soluciones para subsanar las carencias.

El método funciona en tres movimientos:

1. Recoger, *tsobel*: cosechar y captar lo dicho por la comunidad en las reflexiones dominicales.
2. Llevar la palabra, *snael*: hacer una reflexión sobre esa palabra con los demás catequistas y agentes de pastoral. Conocer lo que dicen las comunidades y lograr un entendimiento, el cual se hace con “el corazón” — he aquí otra de las aportaciones del método, pues el entendimiento hecho con y desde el corazón logra un acercamiento con el otro, pues no es una palabra o afirmación hecha al aire, sino incluye un compromiso vivencial de identificación con la otredad—.
3. Derramar, *sc’asesel*: anunciar, volver a sembrar, proclamar. Es decir, regresar a la comunidad lo reflexionado en las otras zonas. Para hacer esta

⁸⁰ Ruiz García, Samuel, Entrevista, 28 de septiembre de 1998.

dinámica, se hacían preguntas que daban respuestas y regresaban en forma de palabra, canto, oración o señas (periódico mural, dibujos).⁸¹

Las reuniones regionales se hacían cada ocho días y se convirtieron en un proceso continuo. No siempre eran en el mismo lugar sino rotativas. Existían varias regiones y cada una contaba con zonas formadas por comunidades.⁸² El primer paso era hablar con la comunidad, posteriormente se llevaba la síntesis a una reunión de zona, los resultados se exponían en las reuniones regionales. Todo lo recabado (*tsobe*) era presentado en la reunión general, hacían una síntesis, reflejo de la palabra de las comunidades. Este proceso funcionaba igualmente a la inversa, para transmitir a las comunidades lo acordado en las distintas reuniones.⁸³

Con esta dinámica fueron conociéndose las problemáticas de otras comunidades, lo cual generó el agrupamiento y formación de organizaciones de lucha agraria primero, y posteriormente de defensa de la tierra pero unida a los derechos humanos. Así inició, un proceso organizativo de mayor magnitud en donde los indígenas empezaron a entenderse como sujetos de su propia historia.

La pastoral del éxodo se convirtió en una conjunción de trabajo tanto de catequistas como agentes de pastoral y de la comunidad, proceso significativo en la pastoral diocesana, pues fue marcando la emergencia del sujeto, pero también la introducción de la política y los análisis sociales a la catequesis.

La estructura generada con el método *tiwjanej*, fue útil para la realización del Congreso Indígena en 1974, donde puede observarse una toma de conciencia del pluralismo cultural de los indígenas; el descubrimiento de problemáticas similares y su explicación en el mal funcionamiento de las estructuras sociales. Algo importante es que la unión de las voces cobraban fuerza y podían lograr

⁸¹ *Idem.*

⁸² La parroquia de Ocosingo-Altamirano está organizada en 11 regiones, las cuales comprenden varias zonas. Existían 27 zonas de catequistas, cada una de ellas incluye diferentes comunidades las cuales eran atendidas por dos o tres catequistas. Véanse Anexos 8, 9 y 10.

⁸³ Véase Anexo 11.

cambios a través de la organización; el plan de Dios no era de miseria sino de justicia; y finalmente se manifestó la existencia de un proceso liberador.⁸⁴

Además del Congreso, dicha estructura posteriormente dio entrada a las organizaciones de izquierda y partidos políticos que llegaron al estado de Chiapas. Con ello, la politización de las comunidades fue fortaleciéndose y desembocaron en organizaciones civiles, políticas y guerrilleras. Quizá la diócesis no se imaginó la magnitud del proceso iniciado, pero la dinámica de movilizar las reflexiones entre las comunidades, mostró no sólo la opción por el pobre y el respeto y trascendencia histórica de las culturas indígenas, sino también nuevas formas de configuración y creación de sociedades basadas en la justicia y la paz, las cuales hacían creer que otro mundo realmente es posible.

⁸⁴ Iribarren Pascal, Pablo, *Experiencia: Proceso de la Diócesis... op. cit.*, p. 6.

CAPÍTULO 2

EL CATECISMO ESTAMOS BUSCANDO LA LIBERTAD, 1970-1975

*La libertad no necesita pedir permiso,
pues es un derecho humano.*
Samuel Ruiz García

Antes de analizar el catecismo tzeltal *Estamos buscando la libertad*, quisiera apuntar de manera general, los usos y costumbres incluidos en la pastoral diocesana. Esto es, formas de organización comunitaria, las cuales necesariamente fueron respetadas y adoptadas, pues dieron paso a las asambleas de reflexión del catecismo y posteriormente a los cursos pastorales.

La inclusión de usos y costumbres

El trabajo pastoral iniciado por la diócesis (1960-1968), incluyó como medida necesaria, los usos y costumbres indígenas por dos razones principales: la primera, la población del territorio era mayoritariamente indígena; la segunda, se trataba de construir un camino liberador,¹ por lo tanto no podían imponerse los modelos occidentales.² En realidad, el objetivo fundamental consistía en la consolidación de una Iglesia desde los indígenas —los pobres— que se encarnara en ellos, pues la evangelización no debía significar destrucción. Además, de esta manera también lograban una identificación con el mensaje bíblico, el cual, en muchos casos, les había sido ajeno.

¹ Me refiero a métodos y acciones que crearan otras formas de convivencia, el comercio justo, la solidaridad, una forma de entender la política que no sea en forma de mandato o autoritarismo, entre otras.

² Por modelos occidentales entiendo a las formas de pensamiento, organización y ejecución de rituales en los momentos religiosos tales como la celebración eucarística. Un ejemplo, el momento de la consagración, en la costumbre indígena, lleva una danza que dura varios minutos, la forma de orar individual y colectiva, la comunión debe ser dada por los diáconos acompañados de sus esposas, incluso el tiempo de las celebraciones, pueden ser de varias horas. Existen muchos ejemplos, a lo largo de las siguientes páginas iré mencionando y desarrollando algunos.

Derivado del trabajo en las comunidades, y según las propias necesidades y demandas expresadas por ellas mismas durante los años de realización del catecismo (1970-1972) y la preparación del Congreso Indígena (1973-1974), en 1975 Samuel Ruiz proclamó en su mensaje de navidad: “Cristo ha nacido entre nosotros: tiene rostro tzeltal, rostro chol, rostro tzoltzil; se hizo indígena y vive en medio de nosotros”.³ Advertimos con esto el surgimiento de una Iglesia popular, que propone formas y métodos diferentes, una concepción mucho más adecuada a las condiciones del territorio diocesano, como dice Carlos Fazio,

[Samuel Ruiz] concibió entonces que su función de pastor no era pugnar por una monocultura universal, sino hacer que la riqueza de cada cultura, dinamizada, pudiera entrar en juego en la construcción de una sociedad mayor que se integrara, en una interrelación y una intercomunicación de bienes y valores.⁴

Es decir, se trataba de situar a la cultura indígena en el contexto global, esto es, una sociedad de consumo la cual, en muchos casos, había sido la causante de su pobreza, sin embargo podían combatirla y sacarle provecho a las instituciones y posicionarse con su propia identidad cultural.

De esta manera, el rescate de los valores comunitarios indígenas se convirtió en uno de los aspectos prioritarios de la diócesis de San Cristóbal, pues fueron situados como contraparte a los valores de la sociedad occidental, marcada por el modelo económico que la rige, en este caso el capitalismo, donde el individualismo ha ido aferrándose cada vez más. Frente a ellos, se encuentra la solidaridad, el sujeto entendido como comunitario y algo elemental para el entendimiento de las culturas indígenas: su identificación con la tierra, el sentido de ser uno con ella. Al respecto, Julio Ríos apunta lo siguiente: “El sentirse parte de la naturaleza en lugar de dueño, sentir amor a la madre tierra en lugar de concebir a la tierra como bien raíz comerciable o fuente de producción, es la fuente de la utopía social, la creación del reino de Dios en la tierra”.⁵

³ Ríos Figueroa, *Siglo XX: muerte y resurrección...op. cit.*, p. 165.

⁴ Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 112.

⁵ Ríos Figueroa, *op. cit.*, p. 156.

Así, la diócesis retomó distintos usos indígenas, por un lado, formas de organización propias en la comunidad, entre las más representativas: la Asamblea, las autoridades ejidales y el acuerdo; por el otro, a nivel religioso, las celebraciones se adecuaron para incluir danzas y oraciones, principalmente, al modo indígena, además de celebrarlas en la lengua originaria. La unión de estos dos aspectos se materializó en los catequistas y, especialmente, en los diáconos.

La asamblea es la personificación de la comunidad, el espacio donde se reúne y discute puntos de interés.⁶ Incluye a todos los ejidatarios. Normalmente se celebra en domingo y en ella se escucha la palabra de los demás, de tal forma conocen los derechos de cada uno, los acuerdos, coordinan tareas, entre otras.

Por su parte, las asambleas ejidales, son reuniones de diferentes ejidos donde se comparten experiencias. Igualmente crearon organizaciones, por ejemplo, en primer orden las cooperativas de autoconsumo, y posteriormente, los grupos más fuertes como Qiptic Ta Lecubtesel (1975) y la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) (1988).⁷ De esta manera, se creó una intercomunicación entre las comunidades de la selva, en palabras de Marco Estrada “[...] sólo hasta la creación de la diócesis de San Cristóbal con su trabajo pastoral en la zona de las cañadas tojolabales, el espacio habitado por los colonos empezó a transformarse en un espacio social compartido y apropiado por el conjunto de comunidades ejidales”.⁸

El comisariado ejidal, por su parte, es elegido en asamblea comunal, son los encargados de atender los problemas agrarios y de infraestructura en la comunidad, tienen reconocimiento gubernamental. Su autoridad y poder dependen de la asamblea, ella autoriza, revisa y comisiona.⁹

Finalmente, el acuerdo en la asamblea es una de las características más importantes de las comunidades indígenas, en las discusiones sobre algún tema, se requiere de la resolución de todos los integrantes de la asamblea. Contrapuesto

⁶ Hago la referencia en presente, tanto aquí como en los demás elementos, pues estas estructuras siguen vigentes.

⁷ Estas organizaciones son producto del trabajo expuesto en el Congreso Indígena (1974), como alternativas para un comercio más justo.

⁸ Estrada Saavedra, Marcos, *op. cit.*, p. 174.

⁹ *Ibid.*, p. 170.

a la democracia en donde la mayoría es quien decide, el acuerdo comunitario toma en cuenta todas las voces,¹⁰ en consecuencia, las reuniones pueden extenderse por largo tiempo. Se explican, analizan y discuten los temas, hasta que todos los presentes hayan logrado concertar los puntos planteados. La diócesis respetó esta estructura de las comunidades y en la mayoría de los casos la usó a su favor.¹¹

Es interesante la conjunción de todos los elementos, de tal forma que para la conformación de la comunidad tienen la misma importancia las autoridades civiles y eclesiásticas, Marie-Odile Marion lo explica así:

En cuanto se creaba un ejido, las primeras autoridades que se nombraban, eran el comisariado por una parte y el servidor del culto por otra, quienes se encargaban de velar por el cumplimiento de los acuerdos y trámites agrarios y el de la Palabra de Dios, respectivamente.¹²

Acerca del ámbito eclesiástico, una de las máximas expresiones de la catequesis en la diócesis fueron las celebraciones religiosas. No sólo adoptaron oraciones, cantos o danzas en las misas, sino que se convirtió en un movimiento mucho más profundo con el nombramiento de diáconos. De esta manera, se materializó la unión entre la pastoral guiada según la opción por el pobre y las

¹⁰ El acuerdo se da en la asamblea, a la cual está invitada toda la comunidad. Las voces que no se toman en cuenta son aquellas que no asistieron. Al respecto, menciona Antonio García de León: "Tomar acuerdos significa en este entorno de democracia directa y poder popular, que todo consenso tiene que llevarse necesariamente a la práctica". García de León, Antonio, "La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)" en *Revista Chiapas*, No. 1, 1995 [en línea], www.revistachiapas.org, [consultado: 28 de noviembre de 2013].

¹¹ Por ejemplo, Samuel Ruiz narra cómo en una comunidad de la selva, un sacerdote quiso iniciar la celebración pero los habitantes no lo dejaron, pues arguyeron estar divididos y peleados, y mientras eso sucediera no podían celebrar. Entonces iniciaron un proceso de reconciliación, donde todos decían frente a los demás la ofensa que habían hecho y pedían disculpas, de tal manera que no podían mentir. Este ejercicio duró tres días, después de los cuales, habiéndose perdonado todos, pudieron efectuar la misa. Entrevista a Ruiz García, Samuel, entrevista personal, 10 de enero de 1999, Francisco Hernández de los Santos.

¹² Marion, Marie-Odile, "Religión, identidad y rebelión en las cañadas" en *Revista académica para el estudio de las religiones. Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*, Tomo II, www.revistaacademica.com/TII/capitulo_2.pdf, [5 de noviembre de 2012].

tradiciones indígenas, dando paso a la creación de la Iglesia Autóctona, la cual, en palabras de Samuel Ruiz

[...] es una forma nueva de concebir la acción misionera que, partiendo de la acción de Dios en el seno de los grupos humanos mediante una evangelización encarnada en los valores culturales, arribe a la formación de una Iglesia Autóctona. La cual coincide con la exigencia de respeto a las culturas y con la incipiente pero creciente manifestación de una toma de conciencia de los valores culturales por parte de los propios grupos indígenas.¹³

El movimiento diaconal es una de las principales características de la acción pastoral de la Iglesia en Chiapas, por esa razón haré una referencia general del proceso, pues va paralelo al catecismo y además tiene sus antecedentes en el trabajo de los jesuitas en la zona tzeltal. De hecho, el propio Samuel Ruiz en una entrevista menciona que cuando se propuso la iniciativa en 1968, tuvo una gran desilusión porque concebían el asunto como preparación de acólitos, sin embargo los ignacianos se acercaron y le expusieron que entendían su propuesta, por lo tanto les instruyó trabajar en ello. Posteriormente, frente al éxito y relevancia, también los dominicos comenzaron a implementarlo en Ocosingo y Oxchuc.

El procedimiento de elección de diáconos fue de la siguiente manera: se planteaba a la comunidad, quien después de tres meses, elegía, —a modo de prueba por tres años— a una persona considerada con capacidad de dirección en la comunidad. El primer requisito fue estar casados, pues era prueba de su capacidad de guía y conducción, además, se concibe a la figura del matrimonio como símbolo de autoridad.¹⁴ El objetivo principal consistía en la asunción del papel central en los ritos sagrados.

Después de la designación por parte de la comunidad, ya con el nombre de prediáconos, empezaban su tarea. Las facultades eran similares al de un sacerdote, sin embargo, no estaban compelidos para la confesión y consagración.

¹³ Ruiz García, Samuel, "Los cristianos y la justicia en América Latina" en *Christus*, octubre, México, 1973, p. 34.

¹⁴ Entrevista a Samuel Ruiz, 10 de enero de 1999.

Este proceso, dice Federico Anaya, “es una senda organizativa que permitía fabricar un mundo social congruente, consciente de sí y para sí”.¹⁵

El ministerio diaconal surgió como una necesidad desde la comunidad, ellas acordaron la conveniencia del servicio, especialmente en la zona tzeltal. Se impartieron cursos basados en el libro de los Hechos de los Apóstoles, como ejemplo del encargo, además de los criterios necesarios para entender esta nueva figura, pues no sustituía al sacerdote.

El proceso de ordenación fue el siguiente:

Se realiza con un ritual único y participativo con diversos ministros: son los Principales, servicio antiguo en la cultura y pueblo tseltal, los que ordenan también, junto con el Obispo, los capitanes y caporales, músicos diversos con sus instrumentos. Aparecen símbolos nuevos: banderas, cruces con un uso novedoso, incienso, flores en un escenario, sin duda único. A más de las esposas, que sin decir que son también ordenadas en el ministerio, pero sí son tomadas muy en cuenta y se les asigna algunas funciones específicas en el acompañamiento al servicio de su esposo.¹⁶

Al inicio abarcaron 600 comunidades en tres años. Esto muestra la metodología utilizada por la diócesis, un trabajo desde las bases, es decir, escuchar, atender y trabajar en las peticiones comunitarias, y no imponer las creencias de otros. Se hizo un diagnóstico participativo sobre las necesidades, posteriormente se diseñó una estrategia con el objetivo de resolverla, y, finalmente, evaluaron los resultados. El cargo del diácono es permanente aunque, con acuerdo de la comunidad, se le suspenden las funciones cuando no ejerce de manera correcta aunque sigue manteniendo el título.¹⁷

A partir de la creación de la figura del prediácono en 1975, la búsqueda comunitaria dentro de la cultura atrajo a más personas, pues los sacramentos emergieron desde los indígenas; la vinculación entre comunidades a través suyo,

¹⁵ Meyer, Jean, *op. cit.*, p. 150.

¹⁶ Iribarren Pascal, Pablo Fr., “Ministerios eclesiales en la Iglesia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas” en *Don Samuel...op.cit.*, pp. 72-73.

¹⁷ Iribarren Pascal, Pablo Fr., *Experiencia: Proceso de la Diócesis...op. cit.*, p. 61.

dio cuenta de los problemas compartidos. Hubo un germen organizativo, pues comenzaron a pensar en una unidad de lucha para generar mayor fuerza y así lograrían la liberación buscada. Dice fray Pablo Iribarren que el movimiento diaconal se presentó como “un proceso de reencuentro y reinterpretación constante de su cultura, hubo una vuelta a sus raíces”,¹⁸ cómo ven a Dios, cómo se manifiesta en ellos y cómo leen y aplican las enseñanzas de la Biblia.

Resulta significativo señalar que con el movimiento diaconal la influencia de la Iglesia en las comunidades fue más fuerte y presencial. El trabajo se tornó práctico, hubo un despertar de la conciencia histórica, pues buscaban sus raíces, recordaban y retomaban mitos de la creación —principalmente del Popol Vuh—. ¹⁹ Hicieron conciencia del proceso de colonización territorial y espiritual, por lo cual ocurrieron levantamientos indígenas los cuales también buscaron un sistema más justo,²⁰ de la misma manera que ellos lo hacían. Comienzan a escribir sus propios anales, para apropiarse de la historia y convertirse en sujetos de la misma, esto es, como bien señala Juan Cruz, “ser conscientes del cambio histórico producido por las decisiones libres de los hombres concretos”.²¹ No concebidos de manera individual pero tampoco como un colectivo homogéneo.

El movimiento diaconal enfrentó cierto rechazo del Vaticano pues se salía de las normas occidentales, y como señala Xochitl Leyva, “el proceso catequístico iba contra el *status quo*, pues se afirmaba que la conciencia social estaba en el pensamiento de los indios”.²² Sin embargo, el nombramiento de prediaconos y después de diaconos, no sólo generó una conexión de la diócesis con las

¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁹ El obispo Samuel Ruiz señala en la entrevista hecha por Sylvia Marcos, que “[...] el mito es, para ellos, el equivalente del proceso de abstracción en nuestro concepto del quehacer teológico [...] Entre los indígenas existen narraciones en donde se refleja o se manifiesta una enseñanza.” Marcos, Sylvia “Teología india, la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz” en *Revista académica para el estudio de las religiones. Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*, Tomo II, www.revistaacademica.com/TII/capitulo_3.pdf, [Consultado: 5 de noviembre de 2012].

Entre los logros y beneficios del proceso diaconal, se pueden destacar: la revelación de un pensamiento teológico inédito tanto en lo Cristológico como en lo pneumatológico.

²⁰ Retomo las características señaladas por Carlos Lenkersdorf, como una sociedad de hermanos y de respeto, incluye la libertad y la fraternidad. Véase Lenkersdorf, Carlos, *‘indio’ otik ja jtz’eb’ojtiki Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*, IIF-UNAM, México, 1999, p. 74.

²¹ Cruz Cruz, Juan, *Filosofía de la historia*, Eunsa, España, 2002, p. 113.

²² Leyva Solano, Xochitl, “Militancia político-religiosa e identidad en la Selva Lacandona” en *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. I, No. 2 Enero-Abril de 1995, p. 72.

comunidades, sino también logró un trabajo pastoral más allá de las visitas de los sacerdotes y monjas, pues puso en práctica una forma teórica propuesta en la teología de la liberación: el mensaje de Dios interpretado desde la realidad de los pobres, en este caso los indígenas chiapanecos, para la construcción del reino de Dios. A través de los diáconos y los catequistas, la diócesis trabajó directamente en las comunidades, de esta manera ellos se convertían en gestores de las organizaciones comunitarias y de su propia historia.

Estamos buscando la libertad

*Quando el pobre busca al pobre
y nace la organización
es que empieza nuestra liberación.
Quando el pobre anuncia al pobre
la esperanza que El nos dio
ya su reino entre nosotros nació.*

Canto de la misa salvadoreña.

Una de las expresiones más relevantes de la pastoral en el equipo tzeltal, —cabe recordar que se trató de un trabajo más de área que de zona—, fue precisamente la redacción de un catecismo *sui generis* el cual titularon *Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*, aplicado entre los años 1972-1974. Originalmente estuvo integrado por 87 “lecciones”, no obstante sólo se transcribieron 51. Fue un trabajo de dos años durante los cuales se impartió una lección semanal.²³

²³ Al respecto, Jan de Vos señala que “[...] el catecismo es accesible sólo en forma mimeografiada y en una traducción española, pero procede de una versión original en lengua tzeltal, elaborada por los catequistas con la ayuda del equipo parroquial de Ocosingo. Éste afirma, en la introducción del libro, que se trata de una síntesis hecha con base en grabaciones magnetofónicas de lo aportado por los indígenas en las juntas [...] De allí también la composición en “lecciones” que, antes de su fijación por escrito, habían circulado de manera oral, muy al estilo de los perícopas de los evangelios en la Iglesia cristiana primitiva. De estas “lecciones”, originalmente 87, al final sólo se redactaron 51, después de haber recibido el visto bueno de las comunidades”. Jan de Vos, *op. cit.*, p. 224.

La intención inicial no era publicarlo de manera formal, sino circularlo dentro de la diócesis, sin embargo, el secuestro de varios obispos en Riobamba,²⁴ hizo que se tomaran precauciones y cautela en próximas reuniones. Por esta razón, el equipo diocesano decidió publicar el catecismo, para conmemorar veinte años de trabajo pastoral del obispo Samuel Ruiz, nombrando al encuentro “Movimientos indígenas y teología de la liberación”. Como su prólogo señala: “se presenta como muestra, no para su aplicación en otro lugar. Es catequesis-vida, y la vida es única e irrepetible, por eso el sabor particular de estas ‘lecciones’”.²⁵

Es una reflexión acerca de la línea pastoral trabajada, el papel de los catequistas y sobre todo, la respuesta de cómo se vivía el evangelio en las propias comunidades indígenas, dentro de las condiciones existentes. Se trata de un programa el cual consideraba una dinámica comunitaria, es decir, todos tienen la misma capacidad de expresar su “pensamiento”; debía de respetarse el acuerdo; igualmente debían tomarse en cuenta el tiempo indígena en las asambleas; la lengua utilizada era la propia y no el español; y, finalmente, el cumplimiento del acuerdo, de ello dependía el agrado de las comunidades hacia los agentes de pastoral, en este caso, o a los asesores de izquierda quienes fueron llegando paulatinamente La Lacandona.²⁶

Organización del catecismo

El catecismo cuenta con 117 páginas, su empastado es sencillo y la portada es la escena de la lápida funeraria del gobernante de Lakamha’ (Palenque), Pakal,²⁷ la

²⁴En agosto de 1976 se efectuó un encuentro pastoral de obispos latinoamericanos, en donde participaron preladados simpatizantes de la teología de la liberación. El encuentro fue en Riobamba, Ecuador. El gobierno federal, alentado por un obispo partidario de él, vio en ese encuentro una reunión comunista, por lo tanto el día 12 de agosto de 1976, oficiales vestidos de civiles cercaron el edificio de la Casa de Retiros de Santa Cruz, lugar donde se habían reunido los obispos, y a punta de metrallera los subieron a autobuses de la Policía Nacional de Ecuador. Posteriormente fueron llevados a Quito en calidad de detenidos. Fueron liberados un día después gracias a la intervención de otros obispos, incluso norteamericanos.

²⁵ Catecismo, V.

²⁶ De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*, FCE-CIESAS, 2002, p. 175.

²⁷ Ver Anexo 12.

cual relata “la manera en que trasciende K’inich Janaab’ Pakal a su muerte, convirtiéndose en la personificación de K’awiil, dios maya del maíz”.²⁸

De fondo se encuentra el Árbol del Mundo (la ceiba, árbol sagrado de los mayas, representada por una cruz), el cual recorre los tres planos cósmicos: inframundo, terrenal y celeste. El gobernante asume una posición encogida como de recién nacido, suspendido entre estos niveles. Está por descender al inframundo donde derrotará a los señores de la muerte, así renacerá como el dios del maíz, y ascenderá al plano celeste, desde ahí procurará el equilibrio del universo y garantizará la continuidad de su pueblo.²⁹

La decisión de poner la lápida de Pakal como portada del catecismo, enmarca la línea a seguir no sólo de respeto, sino de reconocimiento y recuperación de las tradiciones y mitos cosmogónicos mayas y su incorporación a la evangelización. El maíz es el elemento principal del cual están compuestos los hombres mayas, es su principal fuente de alimento, los personifica, para los indígenas, significa su existencia.

Al inicio del texto catequético, encontramos el título *Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*. La primera parte evoca una acción, se busca la libertad a través del trabajo, es decir, un proceso donde la libertad está en construcción permanente con la participación de todos. La segunda oración muestra la nueva posición de los tzeltales como sujetos, pues son los que *anuncian* desde su ser indígenas, ya no esperan pasivamente la palabra de Dios pues se la apropian y enuncian; además, muestran cómo la libertad está incluida en el anuncio salvífico de la creación del reino de Dios, mencionado en la Biblia. Por ello el título significa la construcción de un nuevo mundo porque es lo que Dios quiere, lo enseñado a través de su hijo Jesucristo hecho hombre.

²⁸ Boletín de Noticias del INAH No. 24, Dirección de Medios de Comunicación, 25 de enero de 2011, p. 4, y Carla Zarebska, *op. cit.*, pp. 46-47.

²⁹ *Idem.*

El catecismo inicia con una breve introducción llamada “El movimiento catequístico en Ocosingo”,³⁰ donde, en líneas generales, explican el proceso bajo el cual, comunidades y diócesis, vieron la necesidad de plantearse una nueva forma de catequesis, en el cual los indígenas tuvieran no sólo mayor participación, sino que se apropiaran del evangelio. Es un breve relato de cómo se generó el método tiwjanej.

Está organizado en tres partes, divididas cada una en capítulos y estos, a su vez, en lecciones. Cada capítulo cuenta con cuatro o cinco aproximadamente, la última siempre hace una recapitulación (Miramos lo que aprendimos) de los temas vistos. Los títulos de cada una de las partes muestran el enfoque mediante el cual se llevaba a cabo la pastoral: 1) Cómo vivimos la opresión, 2) Cómo vivimos la opresión (política-económica-cultural) y 3) Fe, esperanza y caridad.

Las lecciones, a su vez, tienen un esquema definido. Se inicia con una oración, posteriormente un canto, la lectura y el análisis de ésta. Después viene una sección dedicada a preguntas y un pequeño diálogo donde se definen las conclusiones. Siguen unos momentos de silencio dedicados a una reflexión personal, a continuación un espacio para peticiones personales o agradecimientos. Se finaliza con un canto y una oración.³¹ Es interesante la lectura de los títulos de cada lección, pues puede observarse la interrelación con la propia vida, es decir, hay una estrecha relación entre la vida espiritual y la vida terrenal,³² no pueden entenderse por separado, no hay explicación de la pobreza sólo en una situación material, sino también en la espiritual.

³⁰ Es importante aclarar que se refiere a la parroquia de Ocosingo-Altamirano, a cargo de los padres dominicos, aunque también cabe mencionar que gran parte del movimiento catequístico y del método tiwanej, expresado en este catecismo, se realizó en la misión de Bachajón a cargo de los jesuitas. Incluso el trabajo de fortalecimiento y encarnación del evangelio en las comunidades indígenas (especialmente en el movimiento diaconal), tuvo una fuerza distinta en esta misión. Como apreciación personal, creo que el catecismo se debe en gran medida al trabajo de los jesuitas, en especial de Mardonio Morales SJ. Debe tomarse en cuenta que éste se publicó cinco años después de haberse aplicado, por lo cual considero, se redujo el movimiento catequístico a esta parroquia, pues para 1979 habían ya serias diferencias entre los jesuitas y dominicos, entre los agentes de pastoral y con los asesores de izquierda externos, pues cada uno empezó a tener su prioridad. Los jesuitas iban más encaminados a la creación de una Iglesia autóctona, mientras los dominicos más influenciados por los asesores, empezaban a manejar el discurso de la línea de masas. Véase Meyer, *op. cit.*; Ríos Figueroa, *op. cit.*; Saavedra, *op. cit.*

³¹ Ver Anexo 13.

³² Entrevista a Samuel Ruiz García, 28 de enero de 1999, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

La sección que considero marca la pauta e incluso expone la línea pastoral de la opción por el pobre y el análisis de la realidad de la teología de la liberación, es la primera, 'cómo vivimos la opresión' pues es el eje del análisis cultural, social y político realizado, el cual derivó, como intentaré demostrar, en la toma de conciencia, no sólo de su opresión sino de su condición de sujetos de la historia. Jan De Vos lo explica de la siguiente manera: "junto con las secciones relativas al tema de la esperanza, [es donde] encontramos la novedosa manera de pensar y vivir la Palabra de Dios que introdujeron 'los tzeltales de la selva'".³³ Esto es, una nueva interpretación vista desde los grupos considerados subalternos acerca del funcionamiento del sistema, de la historia y del mundo.

Es precisamente el título 'cómo vivimos la opresión' el eje del catecismo y la pastoral en general, porque el punto de partida es que los indígenas viven en una opresión política, cultural y económica. Por ello, siguiendo la línea rectora, las diferentes partes se dedican al análisis y explicación de la situación económica, principalmente en cuanto al tema de la tierra; la política, la aplicación de las leyes; lo cultural, desde su identidad indígena hasta la opresión religiosa. En cuanto a la fe, es interesante cómo se entiende, no sólo como creencia sino como acción; y finalmente la esperanza, en la tierra, en la familia, en la vida, como señala Ernst Bloch, "lo querido utópicamente dirige todos los movimientos de libertad".³⁴

Jan de Vos, sin hacer un estudio profundo del catecismo, señala tres aspectos que lo pueden resumir:

En primer lugar, ellos ya no se consideran como objetos de la predicación del evangelio sino como sujetos: 'anuncian la buena nueva', no la reciben. En segundo lugar, buscan y encuentran a Dios, revelado no tanto en la palabra escrita de la Biblia sino sobre todo en la vida de la propia comunidad. En tercer lugar, Biblia y Comunidad enseñan claramente que los 'tzeltales de la selva' recibieron de Dios mismo el mandato de liberarse de cualquier forma de opresión y constituir un pueblo nuevo en una tierra nueva.³⁵

³³ De Vos, Jan, *op. cit.*, p. 224.

³⁴ Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, vol. 1, ed. Trotta, 2ª edición, España, 2007, p. 27.

³⁵ De Vos, Jan, *Una historia para sembrar...op. cit.*, p. 224.

Es decir, desde el mismo título las diferencias con el catecismo de la Iglesia occidental son rotundas: la buena nueva, la tierra nueva y el pueblo nuevo dejan de ser categorías meramente espirituales y se trasladan al plano terrenal como una posibilidad real. Hay una interpretación concreta, pues el pueblo son los tzeltales, la tierra nueva es la selva y la buena nueva es el éxodo como voluntad de Dios y como oportunidad de construir una sociedad nueva. Los conceptos se politizan, aunque claramente la tendencia ideológica se reduce a lo eclesial.³⁶ Además, añade una categoría nueva: convertirse en sujetos de la historia. En la cita nos dan una primera pista, es aquel que tiene voz y se hace escuchar.

Ejes temáticos

*A la tierra, el indígena la ve como la madre.
Al capitalista, como uno que no tiene ídem.*
Don Durito de La Lacandona

Una vez que he explicado las características formales del catecismo, analizaré su contenido. Para hacerlo, he decidido dividir en tres rubros las lecciones: economía, política y cultura. Quise incluir uno más, el de la historia, sin embargo, por su importancia para esta investigación, consideré más adecuado incorporarlo en el último capítulo nombrado: La emergencia del sujeto.

El criterio bajo el cual divido mi exposición, responde a la intención de presentar al lector los grandes grupos temáticos propios del catecismo, mismos que más tarde sirvieron para la organización del Congreso Indígena, donde se utilizaron para definir las problemáticas de las comunidades.

No obstante he optado por desglosar los temas y contenido de esta manera, no significa una división tajante, por el contrario, una de las riquezas del catecismo es que —teniendo como eje el mensaje bíblico de los evangelios— abarca los ámbitos político, económico, social y cultural para dar explicación a su situación de pobreza y opresión, por lo tanto el análisis puede hacerse desde diversas ópticas. Claramente sus expresiones culturales permean en lo político y social, así como éstas, a su vez, lo hacen en lo cultural y lo social. Es un todo que

³⁶ *Ibid.*, p. 225.

se explica haciendo esa interrelación, por ello, insisto, la división es únicamente para facilitar la exposición que hago.

Economía

El rubro fundamental del aspecto económico es la tierra. Su importancia radica en que es la fuente de alimento y un eje articulador en las comunidades, las cuales se identifican con ella y son gracias a ella. El hombre, según la cosmovisión maya, al morir se convierte en tierra y sube a través del Árbol del Mundo para convertirse en hombre eterno, de esta manera regresa a los suyos. Es la que, según creo, de alguna manera les da la fuerza para continuar la lucha contra la opresión.

El reclamo más grande hecho por las comunidades y por el cual se explica su situación de éxodo, es el despojo realizado por parte de los finqueros, lo cual los obligó a migrar de sus lugares de origen.

Para sustentar su derecho a la tierra, utilizan lecturas bíblicas de la creación donde señalan que ésta fue creada por Dios y otorgada a los hombres, así les dio una responsabilidad y un “pensamiento” en su corazón para poderla gobernar: “Todos los hombres tenemos el derecho a poseer la tierra por el trabajo que realizamos: es el mandato de Dios”.³⁷ A través de esta afirmación puede observarse la nueva lectura del evangelio a la luz de su realidad, Dios no quiere desigualdad, y es su precepto la tenencia de tierra.

Una de las dinámicas no sólo del catecismo, sino en general de la pastoral llevada a cabo por la diócesis de San Cristóbal se basó, como se ha mencionado, en las preguntas generadoras, es decir, se lanzan interrogantes con la finalidad de conseguir respuestas que marquen el camino a seguir y generen resultados concretos.³⁸ Por ejemplo, en la búsqueda de explicaciones sobre su situación, los indígenas tzeltales se preguntan: “¿por qué quedamos sin terreno? ¿será que todos hemos podido conseguir tierra? ¿qué pasa entonces?”.³⁹ Las siguientes

³⁷ Catecismo, p. 19.

³⁸ Las principales preguntas son: ¿qué? ¿por qué? ¿para qué? ¿cómo? ¿cuándo? ¿dónde? Y ¿con quién? Normalmente se utilizan para hacer diagnósticos de manera participativa. Ejemplo de esto son las preguntas realizadas en la pastoral del éxodo y el método tiwjanej, ver el capítulo 1.

³⁹ Catecismo, p. 20.

preguntas serían ¿qué podemos hacer? Y ¿qué es lo que quiere Dios que hagamos?

En este sentido, una pregunta llama la atención: “La tierra la necesitamos para vivir. Entonces, ¿por qué no todos tenemos tierra? ¿por qué hay algunos que tienen que trabajar tanto como esclavos, como mozos?”.⁴⁰ Si, como se señala, la posesión de tierra se interpreta como un mandato divino, entonces ¿cuál es la razón por la cual no todos tienen? En esta simple pregunta puede observarse la emergencia de la conciencia de sujetos, pues al expresarla, no sólo hacen un cuestionamiento a su propia situación, sino también a la causa.

Por otro lado, es interesante el repaso hecho de las causas por las cuales fueron despojados de sus tierras, la mención a la existencia de una historia de luchas anteriores para conseguir y defender la tierra: “No somos libres si no tenemos tierra para hacer nuestra casa, para sembrar nuestra milpa, para tener nuestros animales y para vivir en comunidad”.⁴¹ Hay dos elementos, la posesión de la tierra cohesiona y da libertad, de ahí el sujeto emerge, porque se logra de manera comunitaria. Según vemos, la vida colectiva es un aspecto importante, pues es una de las realizaciones de la persona, ésta es en cuanto al otro, por ello las comunidades abogan por una liberación integral, si alguien no tiene tierra, no existe una completa libertad.

En el mismo ámbito económico incluyen el tema del alimento, pero como una gracia entregada por Dios a través de la tierra. Por esta razón es importante su cuidado junto con todo el medio ambiente, aplicando por ejemplo, la rotación en los cultivos, sin tala y quema, pues del mal cuidado se agota la tierra —o se riega con agua contaminada y devienen las enfermedades—.

Así, el llamado es a “pensar todos juntos cómo vamos a salir de este problema [...] nos debemos juntar y ayudarnos unos a otros para salir del hambre y la pobreza. Así también debemos reunirnos para exigir que se cumplan nuestros derechos”.⁴² No sólo hablan de la justicia, hay un reiterado llamado a organizarse, convirtiéndose éste en otro elemento importante en la emergencia del sujeto

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Ibid.*, p. 23.

histórico, la organización va a ser esencial en el trabajo pastoral en las comunidades, y tomará más fuerza después del Congreso Indígena, donde ya pasan al agrupamiento entre varias de ellas.

Algo que considero importante mencionar es la alusión en la pastoral diocesana, acerca de la promoción de una vida digna pero integral, por ello una de las lecciones en el catecismo lleva por título: “La seguridad de la vida”. Los indígenas se preguntan: ¿cómo es la vida que tenemos? A lo que responden: de pobreza, enfermedad, hambre y falta de vestido. Para la comunidad el fin último del trabajo es conseguir una vida abundante, pues “tener asegurado el futuro de la vida es un derecho de todo hombre”.⁴³ Una vida digna, donde las personas elijan ir descalzas, en vez de hacerlo por falta de zapatos. Para tal efecto, en la década de los años ochenta se planearon cursos con temas de género, combate al alcoholismo, educación y salud.

Política

Desde mi punto de vista, el aspecto político es uno de los más importantes e interesantes en el catecismo por dos razones principales: primero, es donde claramente se observa la interrelación entre los temas tratados por la diócesis de San Cristóbal; y segundo, porque es una de las líneas bajo las cuales se analiza el evangelio. Es decir, la tierra, la cultura, la salud, se tratan como temas políticos en cuanto a su relación con la aplicación de leyes, el ejercicio de la autoridad, la unión fe-política, entre otras.

Es más, en el catecismo hay un apartado específico para el ámbito político, lleva por título “Nuestras decisiones en común-Política”, el cual incluye cuestiones sobre la ley y su función. Sin embargo, hay dos capítulos cuyo contenido considero importante referir aquí: “Opresión religiosa” y “El camino de la fe”. Lo anterior porque las lecciones están dadas de tal forma que su reflexión gira en torno a lo político, se busca a Dios para formar parte de la historia de salvación, en la exigencia de justicia.

⁴³ *Ibid.*, pp. 25-26.

La ley es uno de los asuntos prioritarios: Dios puso su pensamiento en el corazón de los hombres.⁴⁴ Esta afirmación contiene varios significados, desde la propia cosmovisión de las comunidades indígenas, hasta su entendimiento y responsabilidad del significado de las leyes. Esto es, Dios entregó una parte no sólo de su divinidad a los hombres, sino el conocimiento necesario para gobernar con justicia. De ahí derivan las leyes, pues con ese pensamiento los hombres deben crear un sistema legal para “[...] servir y hacer respetar los derechos de todos. Las leyes de los hombres no pueden estar en contra de la ley de Dios”.⁴⁵ Así, el ejercicio del poder tendría por objetivo la mejora de la vida y generarían una convivencia con justicia, respeto e igualdad.

El siguiente punto sería cómo servirse de ellas. La respuesta inmediata dada por las comunidades fue: “servirnos por los usos y costumbres, principalmente en el acuerdo de toda la comunidad”.⁴⁶ Pero la reflexión no quedaba ahí, pues se consideraban las costumbres, las cuales en algunos casos violaban los derechos humanos o no fomentaban la justicia ni la igualdad, por lo tanto se hizo un análisis sobre el proceso de transformación de los usos a lo largo de la historia y la razón por las cuáles lo hacen: “para hacer crecer la vida. Cambia la manera cómo hacían las leyes los hombres, pero no cambia el espíritu de Dios en ellas”.⁴⁷ Esto es importante en los temas de género y el combate al alcoholismo como enajenamiento económico,⁴⁸ que provocaba violencia dentro de la familia y disputas en la comunidad.

En cuanto al conocimiento de la ley, se remarcó que la comunidad forma parte de entidades federativas y estatales más amplias las cuales estaban regidas por el gobierno mexicano, por lo tanto, poseen leyes en común y derechos como ciudadanos.⁴⁹ Se trató de generar una visión y conciencia de pertenencia a un proceso de mayores dimensiones, de ahí deriva la importancia del conocimiento

⁴⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ En la mayoría de las ocasiones, los dueños de las fincas les vendían el alcohol a los indígenas para las festividades, pero a cuenta de salario, es decir, iban incrementando la deuda en la tienda de raya. Era un método de coacción para mantenerlos en la finca trabajando, lo hacían sin salario pues debían pagar su deuda.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 32-33.

de las leyes para evitar engaños y violaciones a los derechos humanos. Mencionan que “la ley que Dios escribió en el corazón dice ‘ámense los unos a los otros como yo los he amado’”.⁵⁰ De esta manera, con el amor al prójimo como premisa, es inminente la realización de un mundo con justicia e igualdad, por ello la lucha también es por el cumplimiento de las leyes y el fin de la injusticia. Es una lección de exigencia, cambio y construcción.

Sabedores de que Dios quiere justicia, ¿cuál es la medida inmediata de las comunidades para alcanzarla? Nuevamente hay un llamado a la organización, de esa forma los indígenas podrían luchar por un pago justo del trabajo y por la tierra. En este caso el amor lleva a la justicia, la igualdad y la dignidad, por lo tanto es una acción necesaria para la construcción del reino de Dios, es decir, a la libertad.

El conocimiento de Dios promueve la liberación, el que no lo conoce, lo culpa de su situación.⁵¹ Esto es importante porque la comunidad observa con claridad que la pobreza no es algo *per se*, es decir, por naturaleza o mandato divino; realizaron entonces un cuestionamiento a las estructuras, con la finalidad de dilucidar el porqué de su situación, encontraron la pobreza como resultado de un sistema político y económico. En ese sentido, hubo un nuevo elemento en la emergencia del sujeto: la búsqueda de las causas de sus problemáticas, pues en esa medida, sabrían de dónde venían y hacia dónde deberían dirigirse para resolverlas.

Incluso, la obediencia a Dios se leería desde la pregunta ¿qué estamos haciendo para alcanzar la justicia?: “Obedecer a Dios es luchar para crecer y mejorar”.⁵² La búsqueda de la libertad ya no es exclusivamente mandato, sino que en ella radicaría la obediencia a Dios. Entonces, el mejoramiento de la vida únicamente se entendería desde la unión de fuerzas,⁵³ las cuales se utilizarían para la creación de un mundo nuevo, como posibilidad que Dios da al hombre, es

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁵¹ *Ibid.*, p. 54. Al respecto Jesús Morales apunta: “El trabajo deviene núcleo germinal de identidad y en buena medida de ethos. El trabajo define y juzga la calidad de vida y a través de él se interpreta el tiempo histórico”. Morales Bermúdez, Jesús T., “Las rutas de la Selva: De la memoria a la promesa” en *Revista académica... op. cit.*, www.revistaacademica.com/TII/capitulo_8.pdf.

⁵² *Ibid.*, p. 59.

⁵³ *Idem.*

decir, no sólo le entrega recursos para vivir, sino también la opción de mejorarlos, enriquecerlos y regenerarlos, por lo tanto no es un mundo definitivo.

La fe se vincula a la política, pues va más allá de lo dogmático, una forma de demostrarla es a través del trabajo.⁵⁴ En el catecismo, el discurso dejó de ser totalmente espiritual para convertirse en terrenal, ya no se esperaba el fin de los tiempos para obtener la libertad, sino hay que comenzar a buscarla y construirla en colectividad.

En este sentido, el camino de la fe, como uno de los capítulos lleva por nombre, nuevamente vuelve a hacer un llamado al trabajo como una vía para “mejorar y salvarse”. La fe en Dios se demuestra con trabajo, por lo tanto, la fe en la comunidad es la lucha por la libertad. Los indígenas lo expresan de la siguiente manera: “Nuestra comunidad tendrá verdadera fe cuando nos decidamos a trabajar con la fuerza del espíritu”.⁵⁵ Dios no escogió a unos pocos para ser libres, hizo un llamamiento a todos, por lo tanto, según lo dicho por los tzeltales, sin fe no puede haber liberación.

La siguiente lección lleva por nombre “lo que hace nuestra fe”,⁵⁶ creo importante mencionarlo porque no es sólo una respuesta, sino una tarea; es decir, la fe permitirá organizarse y trabajar, de tal forma que nadie domine al otro, ellos lo explican así:

Los sufrimientos y necesidades que pasamos no se van a acabar solitos. No creamos, hermanos, que la salvación llegará cuando se acabe esta vida de sufrimientos. La salvación llegará cuando nosotros decidamos acabar con los males y sufrimientos que pasamos.⁵⁷

El catecismo transmite la viabilidad del reino de Dios aquí y ahora, es interesante la mención a que los sufrimientos no se acabarán con la muerte, porque deja a un lado la visión cristiana occidental escatológica de resignación de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁷ *Idem.*

los sufrimientos en la esperanza de justicia al final de los tiempos. Es un llamamiento a la acción.

Un primer paso es la toma de acuerdos, los cuales: “Tienen que ser para el bien de todos, porque todos tenemos necesidad. El acuerdo no puede ser para el bien de unos pocos. Eso es aplastarnos”.⁵⁸ Esto significaría que no siempre se cumplían, pues no todos los asumían con la misma responsabilidad, de tal manera se trabajó en el desarrollo de este aspecto, pero no por el beneficio personal, sino para mantener a la comunidad, la cual se construye día a día.

El cumplimiento de los acuerdos, a su vez, conlleva un sentido de responsabilidad, que los indígenas definen como “conocer y usar nuestras fuerzas para conseguir lo que queremos [...] y la fuerza [de la comunidad] está en sus pensamientos, sus costumbres, su fe en Dios y en los demás”.⁵⁹ De este modo se va construyendo un camino de esperanza, donde se anima a la lucha por la promesa de una vida mejor.

Un punto importante es la conexión entre fe y autoridad, pues esta última se concibe como parte del “pensamiento” de Dios en el corazón de los hombres, es decir, Él les dio parte de su autoridad y poder para el cumplimiento de su plan. Sin embargo no es individual, pues no sólo no tendría efecto, sino que iría en contra de Dios, “la autoridad es la reunión de todos los pensamientos de la comunidad que busca el mejoramiento”.⁶⁰ Por ello la autoridad debe prestar servicio a la comunidad, porque ahí radica la unión con la fe, en el cuidado y atención al prójimo. Así ésta nombra a personas capaces y responsables de organizar los trabajos,⁶¹ pero, señalan

[...] esas personas que tienen la autoridad no la tienen por ellas solas, la tienen porque la comunidad se las dio. Así pues, las autoridades —agentes, presidentes, catequistas y las otras— no son sino servidores de la comunidad. Ser servidor es

⁵⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁶¹ Tomamos por ejemplo, el proceso de selección de catequistas y diáconos explicado en el primer apartado del capítulo.

darse con todo el corazón para el mejoramiento de la comunidad, y servir al mejoramiento de los hombres es obedecer el Plan de Dios.⁶²

La propuesta del catecismo tuvo tal impacto en las comunidades y funcionó positivamente que después fue retomada por un grupo de indígenas, algunos de ellos formados en los cursos diocesanos y convertidos en catequistas,⁶³ unidos a las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), constituidos en 1983 en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), con la frase: “mandar obedeciendo”. Vemos por ejemplo un letrero a las entradas de los municipios autónomos, en él puede leerse, palabras más, palabras menos: Municipio autónomo, territorio zapatista en rebeldía, aquí el pueblo manda y el gobierno obedece.⁶⁴

En ese sentido, la delegación de la autoridad está determinada por un proceso donde prueben que son hombres capaces y respetuosos, y la forma de hacerlo es: “mirando en el corazón de todos los hermanos. Un buen jefe será aquel que ama mucho la tierra, su comunidad y su familia. Ese será un buen jefe porque luchará y defenderá con justicia todo lo que ama”.⁶⁵ Por lo tanto el elegido velará por el justo reparto de la tierra, la convivencia comunitaria, y algo muy importante, por mantener la paz y la reconciliación en la comunidad.⁶⁶

Finalmente para mostrar la importancia de la unión comunitaria, la autoridad únicamente toma decisiones junto con la comunidad, por lo tanto, debe escucharla

⁶² *Idem.*

⁶³ Con este concepto no me refiero a que se copió literalmente la propuesta, sino más bien al proceso de entendimiento del significado de la autoridad y las formas de gobierno por parte de los indígenas. Muchos de los comandantes zapatistas, o de sus simpatizantes, son católicos y en algunos casos provinieron de las formaciones en los cursos impartidos por la diócesis.

⁶⁴ Este tipo de letreros son visibles en las carreteras que pasan por territorios zapatistas en Chiapas. Quisiera enlistar el nombre de los cinco caracoles zapatistas y sus juntas de gobierno, por su belleza, profundidad y significado, pues en ellos va impregnado su pensamiento y forma de ver y entender el mundo:

1. Caracol Madre de los caracoles del mar en nuestros sueños – Hacia la esperanza
2. Caracol Torbellino de nuestras palabras – Corazón del arcoíris de la esperanza
3. Caracol Resistencia hacia un nuevo amanecer – El camino del futuro
4. Caracol Que habla para todos – Nueva semilla que va a producir
5. Caracol Resistencia y rebeldía por la humanidad – Corazón céntrico de los zapatistas delante del mundo.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁶ La reconciliación es central en las comunidades indígenas, para el caso de los tzeltales, pues sin haberse otorgado el perdón entre ellos, no pueden iniciar las celebraciones o las asambleas. La reconciliación no se reduce a signos transitorios. Véase cita 11.

y trabajar como si fueran un solo cuerpo,⁶⁷ deben estar al servicio de todos, por tanto, el corazón de la autoridad se forma con la conjunción de estos dos elementos. Cada uno tiene capacidades diferentes y precisamente esa diversidad genera un equilibrio en el gobierno, además, escuchándola y apoyándose, podrá alcanzarse una mayor justicia para la comunidad, en el corazón está el espíritu que brinda fortaleza y sabiduría para gobernar.

Es importante el apartado de la política, pues en ella no sólo observamos diferentes elementos que provocaron la emergencia, posicionamiento y fortalecimiento del indígena como sujeto de la historia, sino también se entiende cómo, en esta experiencia pastoral diocesana, funciona en la práctica un tema de muchos debates: la fe y la política.

Cultura

En este eje, los temas igualmente son variados y se explican desde todos los ámbitos. He seleccionado los que considero muestran parte de las costumbres de los indígenas tzeltales y la incorporación de las costumbres autóctonas a esta nueva forma de evangelización.

Un concepto clave para los tzeltales es el “pensamiento”, se refiere a una conciencia, un sentimiento, un saber y un deseo. Por ejemplo, cuando se preguntan ¿cuál es el pensamiento de Dios desde el principio?,⁶⁸ se refieren al deseo de Dios sobre el mundo, lo que quiere para ellos; a la creación, en tanto el conocimiento sobre Él; a Cristo, el sentir a Dios dentro de sí mismos, pues mandó a su Hijo al mundo; y finalmente, a la conciencia de Dios, como la reflexión interiorizada, desde su cultura, sobre el entendimiento que tienen de Él.

En cuanto al primer punto, es donde más presente se encuentra el pensamiento, entendido como el sentir del corazón y de la mente, los cuales son uno solo; ahí se materializa la palabra en los evangelios. Por lo tanto, Dios se convierte en vida, luz, amor y fuerza, elementos entregados al hombre para lograr

⁶⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 3.

su salvación.⁶⁹ La “palabra de Dios” se posiciona como verdadera y constituye el punto de partida desde el cual inician la búsqueda y la lucha por la libertad; es la unión del mensaje católico de no violencia y amor al prójimo —con todo lo que conlleva—, y del mundo indígena, con sus formas de acción.

El siguiente aspecto constituye la reflexión del papel de Cristo en la tierra ¿cuál es la importancia del hijo de Dios hecho hombre? A lo cual responden: “Así como las cosas hechas por el hombre hablan de él, también lo que hizo Dios nos habla del creador”.⁷⁰ Es decir, Dios dejó su fuerza en toda la creación, en la milpa, las tortillas, los bordados, en la tierra y desde ella germina la energía que les alienta a luchar, construir y cambiar, por lo que la venida de Cristo debe entenderse como impulso para la búsqueda de esa libertad.

Como Él está presente en todos los símbolos de la comunidad, debe trabajarse en lo hecho para mejorarlas, para “crecerlas”:

[...] es hacer crecer el trabajo de Dios porque desde el principio Él quiere que todo crezca, todo nos sirva y todos nos salvemos. Necesitamos esforzarnos para mejorar en todos los aspectos de la vida: la tierra, el alimento, la salud, la educación, y en todo lo que hay. Porque así estamos obedeciendo al trabajo de Dios, que es llegar a ser libres, llegar a salvarnos.⁷¹

La cita es muy rica en contenido, no sólo leemos lo que Dios quiere y manda, sino el objetivo por el cual lo hace: la búsqueda de la libertad integral. Los hombres se convierten en responsables de hacer posible el otro mundo, ya no se espera el fin de los tiempos. Entonces, la tierra se convierte en elemento clave pues da los alimentos y del deseo de tenerla sale la fuerza para la liberación la cual, a su vez, provoca la unión y organización comunitaria.

Es importante señalar que el apartado del catecismo dedicado al tema cultural lleva por título “Nuestra manera de ser-Cultura” y trata, por un lado, de

⁶⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁷¹ *Ibid.*, p. 15.

definir la cultura desde su identidad indígena-tzeltal y su contexto; y por el otro, valorarla para enfrentar a la dominación entre otras culturas y entre ellos mismos.

Igualmente, el concepto está permeado por el mensaje bíblico y el discurso católico: Dios hizo al hombre en compañía, y ésta es quien da fuerza y capacidad para elaborar un idioma, fuentes de trabajo, vestimenta, de tal forma crean sus costumbres.⁷² Todo es una historia en construcción, algo que se ha enseñado, apuntan: “es como una herencia que no han dado los antepasados. La cultura es lo que nos hace ser hermanos. Es ahí donde encontramos a Dios, porque nos habla por medio de nuestra propia cultura”.⁷³ Es una expresión de la comunidad, donde Dios se manifiesta en cada símbolo, en cada reunión, convirtiéndose en algo sagrado, impregnado de divinidad. De ahí deriva también la responsabilidad y el compromiso tomado por los indígenas no sólo en su rol de catequista o diácono, sino en la asistencia a los cursos, el cumplimiento de los acuerdos, incluso, en la búsqueda de la justicia e igualdad, aunque haya sido por la vía armada.

No existe ninguna separación entre la vida espiritual y la temporal, el obispo Samuel Ruiz menciona,

[...] hay una promesa de por vida de servicio y compromiso, eso genera una estructura comunitaria y diocesana que no es transitoria. Hay una concreción de la vida y de los acontecimientos que lleva a que la espiritualidad se haga encarnada en la realidad.⁷⁴

El individuo se desarrolla en comunidad, es por eso que la liberación debe buscarse junto con ella, y luchar por la conservación de su cultura, tal como se señala en el catecismo: “La unión es porque tenemos la misma esperanza, la misma lucha por llegar a vivir mejor”.⁷⁵

Para conocer la cultura, en el catecismo se desarrollaron tres preguntas básicas: ¿Quiénes somos? ¿Por qué somos? ¿A dónde vamos? De esta manera se planteaba que la condición de indígena no era negativa, esto es, crearon una

⁷² *Ibid.*, p. 39.

⁷³ *Ibid.*, pp.39, 40.

⁷⁴ Entrevista a Samuel Ruiz, 10 de enero de 1999.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

conciencia de sujeto en el reconocimiento de su identidad: indígenas, tzeltales, chiapanecos, mexicanos, hombres y mujeres.

La finalidad era eliminar la noción peyorativa implícita otorgada al indígena, razón por la cual eran discriminados; lo cual provocaba que los indígenas rechazaran su cultura y adoptaran las características del mestizo. En Chiapas, incluso en la actualidad, ser indígena tiene connotaciones despectivas, pues significa ser pobre, revoltoso, flojo, sucio, borracho y en muchos casos, violento.

Llama la atención su cuestionamiento sobre este pensamiento: “¿Será que nosotros los indígenas para poder vivir cómodamente, tenemos que despreciar nuestra raza? ¿Será que para poder crecer tenemos que olvidar nuestro idioma y aplastar a nuestros hermanos?”.⁷⁶ Hay, pues, una opresión no sólo desde fuera, sino también desde dentro. Para contrarrestarla se plantearon la posibilidad de una educación incluyente, donde el pueblo indígena sea respetado y reconocido en sus aportes y en su diversidad,⁷⁷ un programa que apostara por una educación e interpretación histórica descolonizada; es decir, donde no se reprodujeran las estructuras y esquemas sociales, económicos, políticos y culturales heredados desde la conquista española, por ejemplo, la discriminación hacia la diferencia. Así, su “raza” y cultura se convierten en centro de la catequesis, para revalorarla y potenciarla.

En este tenor se analizan las fiestas religiosas, las cuales normalmente terminaban en un excesivo consumo de alcohol.⁷⁸ Para los tzeltales, por el contrario, estas celebraciones debían ser puntos de unión de la comunidad, pues festejaban la presencia de Dios,⁷⁹ quien se manifestaba en la lengua, los vestidos, el trabajo, el campo, el agua, el hermano. Dios se comunica a través de ellos, de

⁷⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁷ Un ejemplo es el Sistema Educativo Autónomo Rebelde Zapatista. Claramente creado muchos años después, pero fue resultado y respuesta a una necesidad concreta de respeto, reconocimiento e inclusión. Es, a grandes rasgos, un sistema educativo donde se trata de fortalecer las lenguas y el estudio de la *otra historia*, es decir, la no oficial. El método utilizado no es del maestro que sabe y los alumnos no, sino de un proceso de retroalimentación bajo el lema de educar aprendiendo. Para más información puede visitarse el sitio web de este sistema: <http://www.serazln-altos.org/serazln.html>

⁷⁸ Ver cita 45.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 61.

ahí que la fuerza venga de los demás, es el trabajo de reforzamiento del valor comunitario y de la organización, pues en esa unión está Él.

La vida es como caminar buscando la salvación⁸⁰

Como ha podido verse, la riqueza del catecismo es amplia, puede analizarse en comparación con el catecismo de la Iglesia Católica; hacerse un análisis del discurso, interpretarlo desde la propia cosmovisión indígena; incluso puede valorarse el trabajo diocesano y la iglesia encarnada a través suyo. Por esta razón no he querido únicamente estudiarlo desde la separación de ejes temáticos, sino también en la construcción de los conceptos que considero primordiales de la pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: Comunidad, liberación e historia. En este apartado atenderé los dos primeros, dejando el tercero para el capítulo final.

La comunidad

En primer lugar puede observarse el funcionamiento del método tiwjanej dentro de la dinámica comunitaria que, como se ha explicado en el capítulo anterior, consiste en situar al catequista como animador, ya no es quien instruye y comunica la *Palabra de Dios*, sino quien ‘recoge y derrama la palabra’. Al respecto señala Reyna Coello, “[...] se caracteriza por la participación auténtica de la comunidad con un contenido que pretende concientizar a catequistas, ministros de la comunidad y comunidades indígenas”.⁸¹

Los catequistas se reunían con las religiosas, sacerdotes y agentes de pastoral que conformaban el equipo pastoral, para discutir los temas a tratarse con las comunidades; posteriormente, ellas, presentaban el tema. Sus aportaciones, puestas en común, eran recolectadas y transmitidas por los catequistas al equipo pastoral. Así surgió una vía de comunicación y diálogo a través de los catequistas como agentes y protagonistas.

⁸⁰ Frase tomada del catecismo.

⁸¹ Coello Castro, Reyna Matilde, “Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social. Un estudio de caso”, tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991, p. 103.

En cuanto al catecismo, hay diferentes secciones en las partes que lo integran donde podemos dilucidar características que definen a la comunidad dentro de una pastoral de la liberación y encarnada en las poblaciones indígenas de La Lacandona. Es decir, desde estas condiciones cómo se entiende la comunidad a partir de los elementos que la componen.

Para empezar la comunidad debe estar unificada. Hay distintos componentes para lograrlo: el primero la tierra, por ejemplo, la *tierra prometida* se convertía en hilo unificador de la comunidad al interior y entre otras asentadas en la selva. La tierra constituye un eje articulador y el lugar donde se realiza plenamente el hombre: “Estuvimos en un solo corazón, porque todos queríamos tierra y libertad, ¿será que estando divididos entre nosotros somos libres?”.⁸² No es posible ser libre si unos tienen tierra y otros no, en este sentido, el sujeto se entiende como colectivo y comunitario. Además, también es el sitio en donde se manifiesta Dios, en la tierra, la milpa.⁸³ Jesús Morales señala esta importancia de la siguiente manera:

La tierra es el espacio del hombre, de su vida, de su alimento, es también el espacio de Dios, su morada. Por eso la ofrece como don, como promesa. De allí que la tierra cobre un sentido de sacralidad. A partir de ese sentido la vida cobra una dimensión, aún la actividad política.⁸⁴

No sólo es un mandato de Dios, sino que en este nivel, la conciencia política difundida por la diócesis estaba justificada teológicamente.

El segundo elemento es el trabajo, espacio de convivencia, principalmente en la cosecha y las faenas. Asimismo, con él no sólo generaron procesos organizativos con objetivos específicos, sino que intentaron solucionar las necesidades en común, Dios hace las cosas para que con el trabajo las hagan crecer, “Dios da la semilla y el hombre la siembra y la cuida”.⁸⁵

⁸² Catecismo, p. 70.

⁸³ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁴ Morales Bermúdez, Jesús T., “Las rutas de la Selva: De la memoria a la promesa” en *Revista académica... op. cit.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 14.

Un elemento final e interesante es la fuerza, la cual les permite no sólo tomar decisiones y organizarse, sino que, además, da esperanza como se lee en el catecismo: “estamos unidos porque tenemos la misma esperanza, la misma lucha por llegar a vivir mejor”⁸⁶ y esa esperanza surge de la fuerza que se genera por la congregación y aspiración de la comunidad. Como señala Ernst Bloch, “el afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos”.⁸⁷ Es decir, es el motor y expresión de la unidad. De esta manera la comunidad se convierte en un solo cuerpo, todos ponen de su parte, su pensamiento, trabajo y esperanza.

El camino para la liberación

Desde el mismo título del catecismo, se deduce no sólo su eje y objetivo, sino la importancia otorgada por las comunidades a la liberación como supresión de una explotación laboral, de estructuras injustas, es decir, la posibilidad de materializar del reino de Dios sobre la tierra desde su condición de indígenas tzeltales. Tal como ellos lo señalan: “Estamos buscando la libertad. Esto quiere decir que es la hora de decidirnos, que tenemos que levantarnos, salir a caminar, a luchar, a buscar cada día una vida mejor”.⁸⁸

Como he dicho, para los tzeltales la búsqueda implica una acción continua. Trabajan para encontrar y construir los caminos que los conduzcan a la libertad. De esta manera, organizarse no sólo constituye un elemento de unión, sino también una de las vías para la creación de alternativas.

Además, conseguir la libertad es un mandato de Dios, y es la principal justificación de la pastoral:

[Dios] Anunció la salvación a los pobres, la libertad a los oprimidos y el consuelo a los que sufren, para así ayudarnos a cumplir su plan. Dios quiere que nosotros disfrutemos de todo lo que nos ha dado. Quiere que nos sirvamos de las cosas que Él hizo para nosotros. [Por ello] todos los hombres tenemos el derecho a

⁸⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁷ Bloch, Ernst., *op. cit.*, p. 25.

⁸⁸ Catecismo, p. 3.

poseer la tierra por el trabajo que realizamos: es el mandato de Dios. No somos libres si no tenemos tierra para hacer nuestra casa, para sembrar nuestra milpa, para tener nuestros animales y para vivir en comunidad.⁸⁹

Es decir, para ellos Dios no quiere la injusticia, la violencia, la pobreza; Él desea que los hombres y mujeres tengan una vida digna, integral. El camino para alcanzarla es a través del conocimiento de Dios, porque su palabra se posiciona como verdadera y desde su propuesta se emprende la lucha, siempre respetando el mensaje católico de paz, solidaridad, caridad y fe. El conocimiento de Dios y su manifestación en la comunidad son los motores que generan esa búsqueda de liberación, porque donde está Él, no existe la injusticia.⁹⁰

El tema de las leyes es un punto interesante, porque nunca se plantea que se eliminen o ignoren las estatales ni federales, simplemente hace un replanteamiento de su aplicación. Insisto, la premisa principal es que Dios puso el “pensamiento” en los corazones y desde ahí el hombre puede crear sus propios lineamientos los cuales “deben servir y hacer respetar los derechos de todos. Las leyes de los hombres no pueden estar en contra de la ley de Dios”.⁹¹

La cultura de nuevo es un componente importante porque Dios les habla a través de ella.⁹² Él los eligió como pueblo tzeltal para ser agentes de cambio. Las tradiciones y costumbres cambian, el espíritu de Dios sigue ahí en ellas, pero, acorde a los tiempos, deben modificarse. En este sentido, la cultura juega un papel esencial, pues es el punto de partida de generación y transformación del mundo deseado. Apunta Nara Araújo:

La cultura está asociada a los discursos hegemónicos y al mismo tiempo a los que desestabilizan dicha hegemonía; la cultura como el espacio de intervención y agonía, pero igualmente como zona de resistencia en los procesos colonial

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 17-19.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁹¹ *Ibid.*, p. 29.

⁹² *Ibid.*, p. 40.

/neo/poscoloniales, como ese esfuerzo para descolonizar y para su nueva articulación en procesos constitutivos de las identidades.⁹³

Algo interesante es el cuestionamiento sobre su condición de indígenas, si lo siguen siendo o no. El detonante de esta reflexión cultural es la discriminación padecida no sólo por parte de ‘los kaxlanes’,⁹⁴ sino también de ellos mismos. De ahí, que existan una serie de elementos que les dan esa condición minoritaria, la siguiente cita enlista algunos:

Muchas veces a mis amigos de las colonias les he preguntado, qué quiere decir ser de la raza indígena. Ellos me han contestado así: los indígenas somos nosotros, los pobres. Los indígenas no hablamos castilla, sólo hablamos el idioma de nuestros antepasados. Por eso no sabemos pensar. Los indígenas no sabemos trabajar, por eso es que somos pobres y no tenemos dinero ni ganado. Nosotros no somos estudiados, no sabemos leer ni escribir.⁹⁵

Como se lee, estas son algunas características que señalan o marcan a lo diferente como menor, es decir, lo civilizado de lo no civilizado. Esto sucede por una matriz de poder, para el caso concreto eurocéntrica, donde ser de piel blanca, letrado y hablante de español, principalmente, es sinónimo de superioridad frente a los otros sin estos rasgos.⁹⁶

⁹³ Araújo, Nara, “Cultura” en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, Instituto Mora-S. XXI, México, 2009, p. 72.

⁹⁴ Referidos a gente mestiza o blanca, que habla español.

⁹⁵ Catecismo, p. 46, 47.

⁹⁶ La tendencia a discriminar o minimizar por rasgos físicos, económicos, sociales y culturales, podemos rastrearla en toda la historiografía, desde los griegos en sus definiciones de lo considerado como bárbaro/civilizado, hasta la actualidad con las mujeres, migrantes, indígenas, por citar ejemplos.

Para ilustrar mejor esto, cito una anécdota relatada por el obispo Samuel Ruiz: “Un día en San Cristóbal me encontré con una indígena chamula que había conocido en su comunidad. Le pregunté qué estaba haciendo. Ella, con la cabeza baja, sin levantar la mirada, dijo: ‘vengo a aprender un poco de lectura y escritura’. Al día siguiente, al abrir la puerta, me la encuentro con un cuaderno bajo el brazo. ‘¿Qué pasó? ¿Cómo te ha ido?’, le dije. Ella me miró al rostro, cara a cara... Y me dijo: ‘Señor Obispo, mira aquí lo que he hecho’, y me enseñó sus primeros garabatos. El hecho de haberse sentido capaz de poder hacer unas líneas que eran el principio de su conocimiento de la lengua y la escritura, le dio a ella la seguridad de poder hablarme cara a cara”. Fazio, Carlos, *op. cit.*, p. 110.

El conocimiento de estos señalamientos y su posicionamiento como verdades absolutas, fue fundamental para la pastoral diocesana, porque revaloró su cultura. Es decir, desde su conciencia indígena emprendieron acciones frente a un mundo con políticas económicas que estaban siendo cuestionadas. A partir de ahí desarrollaron metodologías y estrategias para lograr su liberación. De esta manera, la lucha deja la simple denuncia y se convierte en acción, porque, Dios manda dejar todo lo que aplasta y explota,⁹⁷ para alcanzar la liberación a través del trabajo, pensamiento, el análisis, la reflexión y la organización. Todo esto compone los cursos desarrollados en la década de los años ochenta.⁹⁸

⁹⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁸ Estos cursos se dieron durante los años 1980-1989, principalmente, y forman parte de un episodio interesante dentro de la historia de la diócesis, pues en ellos está reflejado, ya en forma más consistente, la tarea liberadora que se propusieron efectuar.

CAPÍTULO 3

LA EMERGENCIA DEL SUJETO DE LA HISTORIA

Cuentan los viejos más viejos de los nuestros, que los más primeros dioses, los que nacieron el mundo, repartieron la memoria entre los hombres y mujeres que caminaban el mundo. Buena es la memoria -dijeron y se dijeron los más grandes dioses- porque ella es el espejo que ayuda a entender el presente y que promete el futuro...

Y dicen también que la dignidad no es más que la memoria que vive.
Subcomandante I. Marcos

Dedico este capítulo al aspecto que considero el principio y eje de la pastoral en Chiapas, es decir, la catequesis del éxodo con su contenido: la traducción de textos bíblicos a las distintas lenguas principalmente al tzeltal, la implementación del método tiwjanej, el proceso de prediaconado encaminado a la ordenación de diáconos, entre otros, marcaron el inicio de una nueva conciencia histórica en los indígenas, es decir, su quehacer en la historia, más allá de festividades religiosas.¹

Así comenzó el trabajo catequístico y pastoral el cual se extendió a lo largo de cuarenta años (1960-2000), propiciando la emergencia del sujeto de la historia, a través del catecismo y los elementos antes mencionados. Los indígenas desarrollaron una conciencia como agentes de cambio, e incentivaron su capacidad para transformar sus condiciones de vida, a través de los valores aportados desde su propia cultura, que les permitirían construir un mundo distinto.

Por principio se organizó el Congreso Indígena en 1974, donde cada una de las etnias expuso sus propios problemas en los ramos de salud, educación, tierra y comercio. Así, se dieron cuenta de las problemáticas comunes entre ellos,²

¹ Tenemos el caso, por ejemplo, de la llegada del obispo Samuel Ruiz a una comunidad tzeltal, en donde se les preguntó por acontecimientos y personajes de la historia nacional impartida en las escuelas. Los asistentes no respondieron, pues todos sus referentes estaban dirigidos hacia las fiestas de los santos. Ruiz García, Samuel, 28 de enero de 1999, San Cristóbal de Las Casas, Francisco Hernández de Los Santos.

² Carlos Lenkersdorf menciona una canción hecha por algunos participantes del Congreso, tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales, en estas cuatro lenguas: "ésta es una visión común de la problemática y de la meta, expresada en el poema-canción...El poema-canción hacer ver uno de los resultados fundamentales del congreso". El poema dice así:

dando pie a la congregación de comunidades en la formación de organizaciones de lucha y defensa de la tierra y comercio justo. De esta manera, en 1975 se organizó la *Quiptic Ta Lecubtesel* (literalmente significa “nuestra fuerza para mejorar”), entidad con raíces en el movimiento catequístico de Ocosingo. Constituye el primer movimiento popular con una estructura definida que nació de la acción de la Iglesia: “es una unión de ejidos que pretende mejorar las formas económicas, sociales y culturales”.³ Esta organización ha sido importante pues incluye estructuras religiosas comunitarias; muchos líderes eran, a su vez, catequistas. Fray Pablo Iribarren apunta, “la cooperativa se estructura a imagen de la organización catequística, y son dirigentes y animadores de la misma, en general, catequistas y diáconos”.⁴

Quiptic abarcó las siguientes regiones: Ocosingo, Altamirano, Patihuitz, Las Tazas, Monte Líbano y Granizo; —alrededor de 150 comunidades—.⁵ Quiptic asume la defensa y lucha por la tierra y los derechos de los campesinos. A pesar de haber tenido apoyo ideológico en cuanto a métodos y contenidos por parte de los agentes de pastoral, fue tomando cierta autonomía, lo cual no significa un distanciamiento total de la diócesis, pues muchos agentes de pastoral, a nivel personal, seguían apoyándolos. Sin embargo, a la larga, la conjunción de lo

‘tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol
tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol;
caminaremos con un corazón
alcanzaremos la liberación (jlekilaltik)
en todo el mundo, así será
y en toda la tierra también se dará.’

En él se advierte, como su conclusión señala, el camino común es la unidad para lograr la liberación. El mismo autor expone que el concepto de liberación está relacionado con el cielo y la tierra, a la vez, no en la concepción occidental, sino entendidos como los que están en un solo corazón: “La palabra jlekilaltik incluye todo un universo de significados, en cuanto a sociedad justa puede representar todos y cada uno de los elementos constitutivos de la misma. No hay traducción que refleje la plenitud del concepto tojolabal”, es decir, tiene que ver con una sociedad justa de hermanos. Hago esta aclaración porque, a pesar de tratarse de un poema y término tojolabal, no es nada alejado de lo que los indígenas mayas conciben como sociedad justa, como el camino a la libertad. Véase Lenkersdorf, Carlos, *‘indio ‘otik ja jtz’eb’ojtiki...op. cit.*, pp. 122-123.

³ “Quiptic Ta Lecubtesel” en *Caminante*, órgano informativo de la diócesis de San Cristóbal, No. 30, mayo de 1983, pp. 25-28.

⁴ Iribarren Pascal, Pablo Fr., *op. cit.*, p. 75.

⁵ *Idem*.

religioso con lo laico,⁶ empezó a causar incompatibilidad en algunos puntos. Incluso ciertos catequistas se involucraron a tal grado que gradualmente dejaron su cargo, otros fueron absorbidos por las organizaciones socio-políticas; de tal forma, provocaron cierto debilitamiento en los cuadros catequísticos, y conflictos en las comunidades, a nivel interno diocesano y entre la diócesis y los grupos de izquierda.

Así se gestó en los indígenas la idea de ser sujetos de su propia historia, figura fortalecida no sólo a través de organizaciones como Quiptic, sino también con los cursos pastorales los cuales derivaron en la construcción de una Iglesia Autóctona y les permitió escribir su historia.⁷ De ello deriva el significado de este capítulo. El catecismo fue el resultado de los primeros pasos de la diócesis para incentivar la emergencia de una nueva conciencia histórica.

Con el fin de explicarlo mejor, he hecho una división en tres partes. La primera y segunda están dedicadas a dos apartados explícitos del catecismo: 1) los cantos y oraciones y 2) la esperanza y la caridad. Decidí colocarlos y analizarlos en este último capítulo pues, aunque junto con las secciones pasadas contribuyen a la emergencia del sujeto, están más enfocados a provocar una memoria hecha presente, a través del relato de historias de luchas por la justicia. De esta manera, apunta Jesús Morales, “la lectura de la historia no es casual. Casi desde la propia llegada a la selva se ha venido construyendo la llamada *memoria histórica*⁸ de las colonias, a veces bajo la compañía de alguna institución cultural o científica, a veces por propia iniciativa”.⁹ Esta memoria incita, a su vez, la combinación y unión de esperanza y caridad, porque la una conlleva la otra; es decir, las relaciones enmarcadas en la caridad son señal de esperanza de la posibilidad real en la construcción de otro mundo.

⁶ En este caso concreto me refiero a los grupos de izquierda que paulatinamente fueron llegando: torreñeros, chicles y Fuerzas de Liberación Nacional; algunos de ellos provenían del norte del país.

⁷ En ambos sentidos, literal y figurado.

⁸ Aludo a un pasado que entra en acción, es decir, va más allá de lo escrito pues abarca espacios físicos y simbólicos. Para el caso concreto, la citada obra de Jesús Morales Bermúdez, hace un estudio sobre la finca y el catecismo como elementos a partir de los cuales se construyó la memoria histórica de los indígenas tzeltales migrantes a la selva.

⁹ Morales Bermúdez, Jesús, *op. cit.*, p. 159.

La tercera parte no está propiamente en el catecismo, sin embargo se desprende de él: 3) La historia: la emergencia del sujeto. En este apartado analizaré los elementos concretos que delimitan al sujeto histórico. Estos son relevantes pues están impregnados de la visión de la historia propia del indígena, a través de la cual puede observarse uno de los rasgos característicos de este proceso: desde las cosas pequeñas y cotidianas se hacen cambios. De esta manera “la historia dejará de ser conocimiento libresco para recuperar su legítima función de herramienta para la construcción del futuro”.¹⁰

Antes de comenzar me gustaría aclarar el concepto de occidente, pues es recurrente este capítulo. Elsa Frost lo define como un lugar o posición en el mundo, un término de locación. Es un concepto de unión, con enorme contenido cultural, pues desde el descubrimiento de América tiene un doble escenario. Una cultura surgida en Europa pero irradiada al mundo.¹¹ Es decir, un sitio desde donde se enuncia, pero también se traslada y amplía a otras partes; en el caso concreto de España a sus territorios americanos. Al respecto, Walter Mignolo, propone un desplazamiento de ese *locus* para conocer alternativas y otros discursos emergentes desde la resistencia que busca la constitución de un lugar propio.¹²

En este sentido, la cultura occidental, aun sabiendo de su origen europeo, hoy se considera un patrimonio mundial,¹³ pues Europa se situó como modelo prototipo en todos los ámbitos: cultural, político, económico y social. De esta forma, América se convierte en una extensión y continuación de ese occidente cultural europeo.

Así aparece el término eurocentrismo pues el continente entendido como occidente se sitúa en el centro del mundo,¹⁴ y deja fuera a los demás continentes. En el caso de América Latina, le confiere un estado de inmadurez y en muchos casos lo privan de incluirse en la historia universal, que se desarrolla únicamente

¹⁰ Fontana, Josep, *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, España, 1999, p. 262.

¹¹ Frost, Elsa, *Las categorías de la cultura mexicana*, FCE, México, 4ª edición, 2009, p. 92, 97-99.

¹² Mignolo, Walter, “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference”, en *The South Atlantic Quarterly*, 101:1, Duke University Press, 2002, p. 61.

¹³ Frost, Elsa, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴ Esta noción se plasmó, incluso, en los mapas.

en Europa. Precisamente, se ignoran, o como diría Dussel, se encubren las otras historias, y en ese sentido se excluyen.¹⁵ El desechar las otras historias, no significa su extinción, pues se convierten en discursos alternos.

Algunas de las reacciones a esta implantación eurocéntrica, han sido las continuas manifestaciones a favor del reconocimiento de la diversidad, de la liberación sexual, el reconocimiento indígena, contra el sistema económico, entre otras, agrupadas en distintos movimientos según sea su bandera.

Las demandas de los indígenas tzeltales forman parte de los movimientos opositores, pues exigen el reconocimiento, respeto y validez de su cultura,¹⁶ con ello dieron paso a la promoción de justicia e igualdad en los rubros tierra, salud y economía. Tiempo después el EZLN dijo que su lucha era contra el mal gobierno, quien con la imposición del neoliberalismo decretó la muerte de miles de indígenas porque los relegó del proyecto nacional.¹⁷

Finalmente los indígenas parten de su identidad para cuestionar las estructuras y en ese sentido, como medio de acción social, pues están insertos en dos dinámicas promovidas por el sistema económico imperante: las cuestiones de mercado y consumo.¹⁸ Así, para el caso concreto, escribe Nohemy Solórzano-Thompson y Cristina Rivera-Garza,

Las teorías sobre la identidad indígena latinoamericana se caracterizan por su afirmación de la cultura autóctona, la defensa de sus tradiciones y lenguaje, y su

¹⁵ Dussel, Enrique, *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA-Plural editores, La Paz, 1994, pp. 14-16.

¹⁶ Entiendo a la cultura como las formas de producción que el ser humano desarrolla para enfrentar las necesidades diarias. Es, según Elsa Frost “producto de una actividad espiritual pero se convierte en estructura sólida con la que cada hombre cuenta para conformar su vida”. La cultura tiene que ver con producciones, prácticas y la aparición de nuevos sujetos. A su vez, menciona Nara Araújo, “está asociada a los discursos hegemónicos y al mismo tiempo a los que desestabilizan dicha hegemonía”. Es decir, es resistencia en los procesos para romper la colonialidad y la constitución de identidades. Véase Frost, Elsa, *op. cit.*, p. 68 y Araújo, Nara, “cultura” en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *op. cit.*, p. 72.

¹⁷ Viveros, Mario y Víctor Mariña (directores), Carmen Lira Saade y Carlos Mendoza (productores), *Zapatistas. Crónica de una rebelión*, [video digital], Canal 6 de julio-La Jornada, 2003, [fragmento 27:30-27:54], 2 dvd.

¹⁸ Solórzano-Thompson Nohemy y Cristina Rivera-Garza, “identidad” en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *op. cit.*, p. 143.

protesta por los ataques sociales y militares de las instituciones que desean integrar a estas poblaciones a la nación.¹⁹

Los cantos y oraciones

*Vos sos el Dios de los pobres,
el Dios humano y sencillo,
el Dios que suda en el calle;
el Dios de rostro curtido;
por eso es que te hablo yo,
así como habla mi pueblo,
porque sos el Dios obrero,
el Cristo trabajador.*

Canto de la misa campesina nicaragüense

El canto y la oración, son parte de los usos y costumbres de los indígenas incluidas a las celebraciones eucarísticas en la diócesis.²⁰ Constituyen una parte esencial del entendimiento de la cultura en cuanto al proceso pastoral en gestación. Así mismo, tienen una función didáctica que pretende mostrar el camino a seguir. Al respecto Carlos Lenkersdorf señala:

Por lo general, las poesías no muestran mucho interés en formas elegantes, refinadas o 'rebuscadas' de la expresión lingüística, sino que hacen hincapié en que la gente las entienda. Los poetas se ven a sí mismos como pedagogos que quieren despertar a su pueblo, sí, quieren educarlo. No les interesa formas elevadas de una poesía fina y elegante, del arte por el arte; sino que muchos de los poemas sean señales que muestren el camino; camino del pueblo que sufre y busca la sociedad justa, de hermanos y de respeto.²¹

¹⁹ *Ibid.*, p. 144.

²⁰ Me refiero a la forma de los cantos y oraciones. El concepto de oración de la Iglesia Católica alude a una cuestión individual, es decir, es un lenguaje en el que el hombre le habla a Dios, que proviene desde el corazón, del alma, y genera un acto de comunión de la persona con Él. A diferencia de la concepción de oración en las comunidades, no sólo como manifestación de su situación económica-política-social-cultural, sino como punto de encuentro en la comunidad. Véase El *Catecismo de la Iglesia Católica*, http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html# [consultado el 25 de marzo de 2013]

²¹ Lenkersdorf, Carlos, *op. cit.*, p. 24.

El autor explica particularmente la tarea de los poetas, lo cual no dista de la intención de los cantos y oraciones, pues de igual manera se refieren a situaciones concretas pasadas o presentes vividas en las comunidades indígenas, en este caso, los tzeltales de la selva, por ejemplo:

Padre nuestro,
pedimos tu ayuda para ver tu acción,
en lo que ha pasado y en lo que nos pasa
ahora en nuestra vida.
Pedimos tu fuerza
para seguir a Cristo en el camino de la
salvación.²²

Conviene mencionar que con esta oración inició el curso hecho catecismo, donde empezaron el camino de lucha y búsqueda de la liberación.

En cuanto a los poemas, Carlos Lenkersdorf presenta en su recopilación uno que considero de gran belleza por su contenido y significado. Con distintas palabras, transmiten el mismo mensaje de varios cantos y oraciones comprendidos en el catecismo. Lo incluyo como justificación y muestra de las similitudes presentes, a pesar de tratarse de dos recursos didácticos distintos y elaborados en regiones diferentes:

[...] Pa' largo va la lucha nuestra
y con temor logramos nada;
la fuerza aún es de patrones,
si bien muy pocos ellos son.
hagamos bello este mundo
para nosotros todos, ya
así nos dice el Señor,
que quiere nuestra libertad.

Con los hermanos preparados
unidos vamos a acabar

²² Catecismo, p. 2.

del pobre la explotación
para ganar la libertad.²³

Con estos ejemplos, se advierte el objetivo guía en la escritura de los cantos y oraciones comprendidas en el catecismo, es decir, son formas de expresión del pensamiento del corazón de los indígenas, constituyen un impulso y motivación a su quehacer, y sirven como registro de su trabajo.

Dicho registro, es importante porque es el comienzo de la escritura de su propia historia. Los cantos, junto con la fiesta, la oración y el diálogo, fueron puntos importantes de reunión y unión, correspondían a actividades desarrolladas por ellos mismos en sus espacios.

En la década de los setenta, existieron más de doscientos cantos entre las zonas; algo importante de mencionar es que estaban más allá de los discursos revolucionarios y las pugnas entre grupos.²⁴ Javier Vargas, ex hermano marista quien trabajó durante esta primera etapa, menciona: “los cantos son profundos, son cantos que llevan el corazón de los indígenas porque surgen de ellos”.²⁵ Relatan historias de su lucha, en donde Cristo es fuerza que motiva a “reunirnos por nosotros mismos”,²⁶ es decir, a organizarse porque poseen a Cristo en sus corazones.

Para el caso concreto, los cantos tzeltales fueron creados, en su mayoría por los catequistas, producto de su trabajo en las comunidades. Por ejemplo, existe uno que a pesar de no estar incluido en el catecismo, es importante por su letra: “Dios vino y llegó [...] llegó a salvar con nosotros, nos deja la palabra que es la vida para nosotros”.²⁷

En la cita queda manifiesta su concepción de Dios y del tiempo, el cual es cíclico, un hecho pasado puede repetirse; además, la línea entre el pasado-presente-futuro es delgada. A este respecto, Mercedes de la Garza apunta:

²³ Lenkersdorf, Carlos, *op. cit.*, p. 127.

²⁴ Hay que recordar que para estos años, ya había más de un grupo de izquierda en las comunidades de Chiapas, principalmente en las tzeltales y tojolabales.

²⁵ Vargas Mendoza, Javier, Entrevista personal, 18 de diciembre de 2012, Querétaro, Judith Hernández Ramírez.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

[...] algunos acontecimientos del pasado se registran en futuro, lo que confirma que el pasado está delante y el futuro ya ocurrió; por eso, se puede pronosticar el porvenir [...] el pasado está delante porque se puede ver, mientras que el futuro está detrás porque la vista no lo alcanza.²⁸

De ello deriva la importancia de recordar y tener presente siempre, a través de técnicas como éstas, sus propias historias de cómo nació el mundo (Popol Vuh, por ejemplo), pues eso generará crecimiento.

Además, en este contexto Cristo se convierte en un ayudador, alguien considerado parte de la comunidad, pues “llegó a salvar *con* nosotros”, es decir, no sólo anunció la salvación, sino a construirla en conjunto. Es una idea existente muchas veces en las comunidades indígenas, donde la espiritualidad se encarna en la realidad, es así que la correlación existente entre las dos, hace que el mensaje evangélico sea analizado, comprendido y vivido de una manera especial en ellas. Al respecto Samuel Ruiz señala:

[...] los rezos y las celebraciones litúrgicas ya no son solamente celebraciones de ceremonias, sino que son celebraciones que tienen explicaciones históricas. Es decir, la fe y los acontecimientos históricos se entienden como una relación en donde los propios acontecimientos históricos iluminan el contenido de la fe y la propia fe ilumina a estos, encontrándose ahí una palabra de Dios integral que parte desde la historia. Así se hace el paso de una Iglesia, un tanto conmemorativa o de celebraciones ceremoniales, a una Iglesia que celebra el camino liberador, por tanto no es solamente el rito sino el compromiso que se celebra en la historia.²⁹

²⁸Garza, Mercedes de la “El universo temporal en el pensamiento maya” en arqueología mexicana, México, editorial raíces, mayo-junio 2010, p. 44.

²⁹ Entrevista, 10 de enero de 1999.

Dicho en otras palabras, hay una conciencia de responsabilidad de hacer viva la palabra de Dios, para así insertarse en la historia de la salvación en la cual se edifique el reino de Dios, de paz, justicia y dignidad.³⁰

En ese sentido, los rezos y cantos en el catecismo se convierten en expresiones del pensamiento emanado del corazón y en peticiones para entender y accionar la palabra de Dios. Por ejemplo la siguiente oración alude al encuentro con Él:

Gracias, Señor, porque aquí estamos reunidos
en tu nombre.

Queremos buscar tu vida.

Cristo nació por nosotros

Con Él podemos encontrarte, Señor.

Ahora vamos a oír Tu Palabra.

Ayúdanos para que la oigamos bien.³¹

Esta oración pertenece al primer capítulo del catecismo, donde se relata “El pensamiento de Dios desde el principio”, el tema a desarrollar es “Los hombres trabajando en lo que Dios hizo”. Aquí señalan la universalidad e igualdad de las cosas creadas por Él, además de darle importancia a las actividades cotidianas como la siembra, el cuidado de los animales y la naturaleza, pues tienen la tarea de mejorarlas y cuidarlas para alcanzar la salvación. Así, al ir al trabajo o reunirse en la organización, están dedicando un tiempo de oración; de nueva cuenta el obispo Ruiz García dice:

El rezo no es sólo un momento de ir a la ermita, sino es la convivencia con la naturaleza de las comunidades, tienen mucho de contemplativas. Entonces están

³⁰ Esta afirmación resulta interesante, pues significa la vigencia de la historia salvífica. Sin embargo considero fundamental diferenciarla, pues esta propuesta señala que la historia de los hombres es una historia de salvación siguiendo el mensaje de Dios proclamado por su hijo Jesucristo. Esta historia está en constante construcción y el punto clave donde radica la diferencia es en que la edificación del reino de Dios debe ser aquí y ahora; es decir, con acciones concretas enmarcadas en los valores de amor al prójimo, hermandad, solidaridad, entre otros.

³¹ Catecismo, p. 13.

en un contacto con Dios a través de la naturaleza que van contemplando y tiene una facilidad para entrar en relación con el Señor.³²

De esta manera, se concreta la unión entre la vida espiritual y la cotidiana. Igualmente los cantos son señas de cómo viven su fe en el ámbito terrenal, por ejemplo:

Todo hombre lleva escrito
dentro de su corazón
el mandato del Señor
que nos lleva hacia el bien.
Hay que conocer y practicar nuestro deber.
Hay que conocer y exigir nuestros derechos
buscando la justicia cumpliremos con la ley.
Es la voz del corazón.³³

Como se observa, el canto expresa una situación específica pero no individual, sino colectiva, esto es parte del relato de la lucha indígena, de su pensamiento. En la comunidad se encarna no sólo el mensaje bíblico, sino también una historia nueva con miras a la construcción de un mundo mejor. Como señalé anteriormente, el tiempo es cíclico, por lo tanto el pasado tiene especial importancia y significación en cuanto al entendimiento del mundo y del ser humano; Marcela Valdata lo explica de la siguiente manera:

Los trabajos de memoria con pueblos ágrafos remiten a dos aspectos fundamentales, a saber: la reproducción de su mundo cosmogónico, mítico, y la resignificación de la historia vivida (individual y colectiva) cuya mirada se posa en un pasado siempre más valorado que el presente.³⁴

³² Entrevista, 10 de enero de 1999.

³³ Catecismo, p. 90.

³⁴ Valdata, Marcela, "Memoria" en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios...op. cit.*, p. 175.

Tal como la autora señala, la relevancia del pasado no puede pasar desapercibida, en ella radica la clave de lo que puede ser en el futuro, pues observamos a través del pasado, es un dinamismo entre el espacio y el tiempo.

De esta manera fue construyéndose el sujeto histórico no sólo en cuanto a los hombres, sino también las comunidades, los rezos son colectivos aunque cada uno haga una oración individual. Esto no significa individualismo, pues en los rezos piden por la Iglesia, por los obispos, por el Pontífice, etcétera, sin embargo puntualizan en situaciones determinadas. Samuel Ruiz dice:

Ese tipo de cosas se vive en las comunidades, o sea la variante entre la oración individual y la oración comunitaria, pero que no tiene como dimensión propia el egoísmo de pedir lo que me hace falta a mí como persona, sino lo que hace falta a todos los demás y en una situación mucho más amplia para toda la Iglesia.³⁵

Esta dinámica de creación de cantos y rezos, unidos en la celebración, desató una organización en las comunidades. Surgieron miembros activos y participativos, derivando así en ministerios, en la reflexión, de tal forma que cada uno ejercía una actividad, y, a su vez, representaba alguna estructura de la comunidad presente en las ceremonias. Hasta hoy en día el que asume ese ministerio, lo hace con responsabilidad y conciencia del significado.

De este modo, los rezos, las celebraciones y los cantos, se convirtieron en muestra de la unión fe-política, pues siempre se toman en cuenta las estructuras propias de las comunidades: ancianos y autoridades, dan vida a la celebración, es una acción-vida, ligada a su acontecer cotidiano.

La celebración tiene un compromiso con la historia, tiene una relación con situaciones históricas, no es una celebración igual porque es el domingo con cambio nada más de lecturas, sino que hay acontecimientos que están siendo

³⁵ Entrevista 10 de enero de 1999.

vividos en la celebración eucarística o en otro tipo de celebraciones, y así el factor tiempo y el factor horario sale fuera de esta situación, tiene otros horizontes.³⁶

Los indígenas proponen darle a cada actividad el tiempo necesario, contrario a la promoción de la inmediatez, rapidez y pragmatismo exaltados en las sociedades occidentales en la dinámica de la modernidad, donde todo tiende a ser al instante.³⁷

Es por ello que la oración no estuvo circunscrita al espacio de la ermita, podía llevarse a cabo en cualquier espacio. Por ejemplo, relata el obispo de San Cristóbal, “si hay la constitución de una cooperativa, la construcción de una escuela, han surgido todas estas cosas a partir de una reflexión espiritual, no que las hagan confesionales, sino que surgen de una reflexión cristiana”.³⁸ Donde se encontrara cada persona en la vida, donde quiera que estuviera, había una relación comprometida derivada en la unión de vida espiritual-terrenal, y vida individual y colectiva.

Los cantos y oraciones incluidos en el catecismo son muestra de lo anteriormente explicado. Cada uno tiene relación con el tema de la lección. Es así, que parte de la riqueza, originalidad y particularidad de este catecismo corresponden a estas dos expresiones, por eso ocupan espacios significativos en las lecciones, para el caso específico, pero también en el quehacer cotidiano de los indígenas campesinos tzeltales.

Finalmente, incluyo una última oración, la cual considero muestra la aspiración de construir de un mundo justo:

Señor, gracias por la esperanza que nos
das por vivir en comunidad. Ayúdanos a
apreciar la dignidad de cada uno en nuestra

³⁶ *Idem.*

³⁷ Son evidentes las diversas ventajas en la rapidez e instantaneidad de ciertas cosas, por ejemplo la información; sin embargo, cuando de procesos humanos se trata, el pragmatismo no siempre trae buenos resultados, en el caso de la pastoral diocesana, fue necesario un estudio detallado además de aprender a tomar en cuenta lo necesitado realmente por las comunidades y no lo que se cree requieren para “progresar”.

³⁸ *Idem.*

comunidad. Ayúdanos también a hacernos más unidos en la esperanza cada día que vivimos.³⁹

En esta oración son notorios varios elementos importantes que componen al sujeto histórico: la unión en la comunidad —reconocimiento a su cultura y respeto a sus derechos humanos—, y la esperanza como signo de trabajo y construcción de la justicia, la paz y dignidad. Es decir, unidos en una esperanza, buscan un camino que los conduzca a una vida mejor, donde no exista la opresión y las relaciones sean de hermandad.

La esperanza y la caridad⁴⁰

*La caridad es lo que resta cuando
no hay bondad ni justicia.*
José Saramago

A continuación abordaré dos virtudes teologales: la esperanza y la caridad, las cuales son importantes no sólo en el catecismo, sino también en la pastoral llevada a cabo por la diócesis de San Cristóbal. Se trabajó en el impulso de la caridad en las relaciones humanas, como elemento indispensable en la construcción del reino de Dios, y la esperanza, como signo de acción de un futuro mejor.

La esperanza retomada del catecismo, no es una cuestión de espera pasiva, sino de acción. Para explicarlo mejor, me apoyo en Ernst Bloch, quien señala a la esperanza enfocada al triunfo, es intención hacia una posibilidad, en este caso, la creación de un mundo que existe aún-no:

[...] en sentido primario, el hombre que aspira a algo vive hacia el futuro; el pasado sólo viene después; y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto. El

³⁹ Catecismo, p. 102

⁴⁰ Tal como aclaré al inicio del capítulo, este apartado está basado en una sección contenida en el catecismo, lo cual no significa una omisión voluntaria de la fe, pues ésta se encuentra presente a lo largo del catecismo, especialmente en el apartado de política.

futuro contiene lo temido o lo esperado; según la intención humana, es decir, sin frustración, sólo contiene lo que es esperanza.⁴¹

En este sentido está enmarcada la esperanza de los indígenas tzeltales, en un futuro posible, a diferencia de lo dicho en el catecismo de la Iglesia Católica⁴²

La esperanza es la virtud teologal por la que aspiramos al Reino de los cielos y a la vida eterna como felicidad nuestra, poniendo nuestra confianza en las promesas de Cristo y apoyándonos no en nuestras fuerzas, sino en los auxilios de la gracia del Espíritu Santo [que] protege del desaliento; sostiene en todo desfallecimiento; dilata el corazón en la espera de la bienaventuranza eterna.⁴³

Son dos conceptos totalmente distintos, mientras uno es estático y celestial, el otro llama a la acción y al trabajo.

En cuanto a la caridad, entre los dos catecismos hay más similitudes. La Iglesia Católica señala que, “la caridad es la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas por Él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios”.⁴⁴ Para los indígenas tzeltales, el amor al prójimo no sólo está dado por amor a Dios, sino por la creencia en vínculos de hermandad comunitarios, es la base del día a día, su aportación a la pastoral en el proceso de inculturación del evangelio, es la solidaridad con el sufrimiento ajeno.

La caridad, como tal, no aparece en el catecismo tzeltal, es decir, no tiene lecciones específicas donde traten el tema. Incluso, en la introducción, los agentes

⁴¹ Bloch, Ernst, *El principio...op. cit.*, p. 27.

⁴² Quisiera aclarar que el término correcto es catecismo de la Iglesia Católica, lo cual no significa que el catecismo tzeltal no sea católico. En particular, el proyecto de la Iglesia Católica inició en 1985 cuando los obispos proponen la elaboración de un compendio de la doctrina de la fe, por lo que el entonces papa, Juan Pablo II, instaura en 1986 la Comisión de cardenales y obispos encargados de hacerlo, dicha comisión estuvo presidida por Joseph Ratzinger. El proceso duró diez años. En 1992 se publicó una edición en francés, y al año siguiente, una nueva comisión liderada por el mismo cardenal, recibió las aportaciones de los cardenales y obispos del mundo, para hacer las modificaciones pertinentes. El texto definitivo es la edición típica latina del Catecismo de la Iglesia Católica y se publicó el 15 de agosto de 1997 con la aprobación de Juan Pablo II.

⁴³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, [en línea] http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html# [Consultado: 25 de marzo de 2013].

⁴⁴ *Idem.*

de pastoral mencionan la razón, la cual coincide con lo relatado por el obispo Samuel Ruiz:

En Ocosingo, con la catequesis del éxodo, en el planteamiento ¿cómo se puede vivir? La pregunta era ¿cuál es el plan de Dios en el mundo? Y ¿cómo vivió el hombre ese plan? ¿de qué manera, en un contexto donde el hombre quebrantó su relación con Dios en una desobediencia, se puede vivir en una nueva situación salvífica la fe, la esperanza y la caridad? La reflexión comunitaria fue: la caridad no se define, esa se vive.⁴⁵

Con ello, queda manifiesto el significado de la caridad y la esperanza en sus vidas, como un proceder cotidiano, algo que no sólo es mandato de Dios, sino que debería ser habitual y ordinario, como si fuera inherente al ser humano, pues sin ellas el mundo del egoísmo e individualismo seguirá perpetuándose.

Por lo tanto, analizaré los elementos en los cuales puede observarse la esperanza en el catecismo: la familia, la comunidad, la tierra y Dios.⁴⁶ La caridad, a pesar de no explicitarse en el texto, se deduce como la conducta basada en los preceptos expuestos a lo largo de las lecciones. De esta manera, los indígenas tendrán esperanza en la nueva tierra, el hombre nuevo y el nuevo cielo.⁴⁷

La lección inicial de este capítulo lleva por nombre “La tierra nos espera para sembrarla”,⁴⁸ para los indígenas la tierra es considerada la madre del hombre. Según el mito cosmogónico maya, éste fue creado de maíz, materia sagrada, por lo tanto es parte esencial de su vida y existencia. Mercedes de la Garza señala al respecto, es “una historia verdadera, que al mismo tiempo constituye, al lado de todos los demás mitos de cada comunidad, su guía, su tradición, la pauta de su comportamiento en el mundo. Así, el mito cosmogónico es también una historia viva, actual”.⁴⁹

⁴⁵ Entrevista, 10 de enero de 1999. Catecismo, V

⁴⁶ Catecismo, pp. 95-105.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 106-115.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁹ De la Garza, Mercedes, “Mitos mayas del origen del cosmos” en *arqueología mexicana*, México, editorial raíces, julio-agosto 2002, p. 36.

Si bien la tierra constituye un elemento de cohesión en la comunidad, paradójicamente, la falta de ella es una de las causas principales de su pobreza y opresión. De ahí que la lucha y defensa de la tierra se convirtió en signo de esperanza.

Entonces, la esperanza en la tierra significa la unión, los indígenas tzeltales, señalan: “Es que nosotros somos tierra, pero somos tierra hecha hombre [...] por eso trabajamos en unión con la tierra, pero con pensamiento”.⁵⁰ Dicho en otras palabras, establecen una concreción más allá del espacio físico, pues al ser uno con ella, existe un tipo de simbiosis donde hombre y tierra se dan beneficios mutuamente, además hay un vínculo con la comunidad.

La tierra da frutos, pero el hombre debe trabajarla y cuidarla para obtenerlos, “si nosotros trabajamos con poca fuerza en el corazón, esperaremos poco fruto. Si nosotros trabajamos con toda la fuerza de nuestros corazones, esperaremos mucho fruto. Así quiere que hagamos todos nosotros en el trabajo”.⁵¹ Es decir, encontramos una analogía del trabajo en la tierra con la organización y lucha por la liberación. Los indígenas no se conciben fuera de la tierra, en ella son y se desarrollan. Es por eso que ahí tienen puesta la esperanza, pues los llama a “hacer un solo corazón” con ellos, de esta manera, “habrá vida en la tierra”.⁵²

Como adelanté, el segundo ámbito donde se vive la esperanza es en la familia, por constituirse como una forma organizativa comunitaria: “Los hombres esperamos no solamente en la tierra, sino que esperamos unos para con otros”.⁵³ Los hijos se convierten en esperanza, pues se les enseña que Dios no quiere la injusticia, por lo tanto, deben continuar las luchas anteriores para eliminar la opresión.

En consecuencia, para los padres es preciso incluirlos en sus luchas agrarias, políticas y sociales, pues en muchos casos las familias habían migrado con sus hijos aún pequeños. Así, los progenitores involucrarían a sus descendientes en el proceso para darle continuidad.

⁵⁰ Catecismo, p. 95.

⁵¹ *Ibid.*, p. 96.

⁵² *Idem.*

⁵³ *Ibid.*, p. 97.

El siguiente concepto es la esperanza en la comunidad, el cual es en cierta forma continuación del anterior, pues en ambos está presente el planteamiento que se fue gestando y fortaleciendo a lo largo de la pastoral: los sujetos comunitarios, es decir, la esperanza colectiva.

En este punto, la premisa primordial es que la comunidad es necesaria para el desarrollo individual, pues se aprende y se enseña con los otros.⁵⁴ De esta manera, la comunidad resulta esencial para que el ser humano viva. Es un cuerpo compuesto por mujeres y hombres, pero se convierte en un motor para la construcción de un mejor mundo. Así, se deja la mera denuncia y comienza una línea de acción, análisis y reflexión.

Dentro de esta esperanza en la comunidad, hay un componente adicional significativo y que es constante durante todo el trabajo pastoral: la dignidad. Los indígenas tzeltales le piden a Dios: “Ayúdanos a apreciar la dignidad de cada uno en nuestra comunidad”.⁵⁵ Es decir, la dignidad se convierte en factor fundamental de vivir la esperanza y luchar. Así, según John Holloway, la dignidad se entendería como “[...] negación dentro de nosotros, la negación a someternos, la negación a ser un objeto y por lo tanto es más que la negación”,⁵⁶ pues ésta daría paso al trabajo, ya sea abrir nuevos caminos, cooperar para la construcción de escuelas, organizarse para las labores cotidianas y para las asambleas de cooperativas, entre otros.

Estos elementos son parte del desarrollo de una conciencia que señala un sistema injusto, pero a su vez, la urgencia de generar alternativas de cambio a esa situación, por ejemplo en la creación de otras formas de educación, convivencia, comercio justo, etcétera, que contrarresten a la política económica actual: el capitalismo.

El siguiente punto es vivir la esperanza en Dios, lo cual resulta sustantivo en el entendimiento de la unión de los planos terrenal y celestial; además es clave en la opción por los pobres y la premisa inicial para la propuesta de construcción

⁵⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁶ Holloway, John, “Poesía y Revolución” [en línea], *Des-bordes, resonancias desde los límites del arte y la política*, número 0, enero de 2009, http://des-bordes.net/des-bordes/john_holloway.php, [Consultado el 27 de marzo de 2013]

de una sociedad distinta: “Así es que toda la esperanza nace de Dios y va hacia Dios”.⁵⁷ De tal forma se impregnó el mensaje bíblico en sus vidas. Es decir, Él no quiere la injusticia pero buscan la libertad promulgada por Él, esto es, basada en los valores y virtudes teologales: fe, caridad, esperanza, justicia, solidaridad.⁵⁸

Existen tres aspectos más, sin embargo dos de ellos los trataré en el apartado siguiente. El último ámbito que abordaré en esta sección, corresponde a la esperanza en Cristo, pues él, “es muestra que Dios nos ama, es ejemplo a seguir, vino a iniciar la promesa de Dios, luchó contra el egoísmo, la injusticia y lo que oprime”,⁵⁹ y resucitó, creando así el hombre nuevo, quien enseñará el camino para edificar la tan anhelada justicia.

De esta manera, Cristo se hizo colectivo. En este sentido, su muerte significaría el fin del egoísmo, la envidia, el individualismo, la injusticia; para convertirse en fuerza en los corazones de los hombres, la cual los impulsaría a luchar por un mundo justo; y su resurrección mostraría al hombre nuevo, solidario y comunitario. Para los indígenas tzeltales, esto es el paso de la muerte a la vida nueva.⁶⁰

La última lección del catecismo está dedicada a dar gracias a Dios por la esperanza, pues ella puede llevarlos más allá de su situación, es decir, mejorarla.⁶¹ Queda manifiesta como signo de cambio, de acción y renovación, claramente cristianos, pero apunta Samuel Silva Gotay, “la esperanza cristiana se convierte en una esperanza activamente política y subversiva que debe ser realizada mediante el trabajo del hombre por la justicia a partir de las condiciones presentes”.⁶² De esta manera, el pobre, y en particular el indígena, se convierten en sujetos imprescindibles para transformar la historia, esa esperanza, señala el

⁵⁷ Catecismo, p. 102.

⁵⁸ http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html# [revisado el 25 de marzo de 2013].

⁵⁹ Catecismo, p. 112.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁶¹ *Ibid.*, p. 115.

⁶² Silva Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la Teología de la liberación para la sociología de la religión*, Ediciones huracán, EUA, 3ª edición, 1989, p. 121.

padre Ignacio Ellacuría, es “esperanza de fe en unos cielos nuevos y una tierra nueva que fertiliza esta vida y esta esperanza indígena”.⁶³

He ahí la razón de la centralidad del pobre y del indígena para la pastoral diocesana, pues, como menciona Samuel Ruiz,

El pobre, es la primera razón de nuestra esperanza, no en cuanto vive las situaciones de injusticia y opresión que le hacen pobre y le marginan; sino por la fortaleza y la determinación con que vive y enfrenta esas mismas situaciones, en la lucha diaria por derrotarlas y revertirlas.⁶⁴

Es así que la figura del pobre y del indígena se convierten en sujetos ya no sólo de su propia historia como grupo social, sino entran a una historia de magnitudes mayores, por ejemplo, en la historia de la lucha de los movimientos indígenas en Latinoamérica. En el mundo se ha seguido con especial atención al EZLN, en muchos casos, se han solidarizado y adherido a su denuncia, defensa y lucha. Asimismo, se va construyendo una sociedad que no sea monolítica y homogénea, como lo promueve el capitalismo, y pasarán a aceptarse las identidades de cada uno, en el reconocimiento de sus aportes, el respeto a la unidad y la diversidad, vuelve a afirmar el obispo, “se comprenda y ejerza el derecho a ser sujeto de su propia historia”.⁶⁵

⁶³ Ellacuría, Ignacio SJ, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁴ Ruiz, Samuel, *Mi biografía teológica*, documento personal, 2009, p. 2.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 4.

La historia: La emergencia del sujeto.

*Pero allí abajo también crecían los hombres,
un ejército oscuro y vengador,
que germinaba lentamente
para quien sabe qué futuras cosechas,
y cuyos gérmenes no tardarían en hacer estallar la tierra.*
Emile Zolá

En este apartado analizaré a fondo los elementos que componen al sujeto histórico en el catecismo. Sin embargo, este es sólo un caso concreto a través del cual observamos su emergencia, pues considero que la pastoral diocesana de los años 1960-2000, tuvo alrededor de seis etapas.¹

Un primer momento abarca los años 1960-1968, como se ha explicado en el capítulo uno, corresponde a un periodo de transformación pues el primer plan pastoral fue tradicional, pero al permearse por otras experiencias latinoamericanas y en especial por la situación específica del estado de Chiapas, se modificó. Así, dio un giro hacia la creación de una iglesia desde las culturas indígenas.

El catecismo corresponde a una segunda etapa (1968-1975), la cual tuvo la intención de empezar una pastoral enfocada en el pobre y el indígena, enmarcada en el respeto a su cultura. El planteamiento de una Iglesia encarnada derivó en la creación de los prediáconos, con miras a ordenarse como diáconos con el fin de formar una Iglesia Autóctona.

En esta etapa es precisamente donde localizo la emergencia del sujeto histórico, pues brota una conciencia expresada en cuestionamientos críticos hacia el sistema, pero también en exigencia de respuestas concretas a sus peticiones en los ramos económicos, políticos, sociales y culturales. Para ello se hizo una lectura del evangelio a la luz de la realidad vivida por los indígenas tzeltales de Chiapas, a través del método tiwjanej.

A pesar de esto, la pastoral continuaba desarrollándose con elementos del modelo de evangelización occidental. Fue hasta después del Congreso Indígena, en 1974, cuando se vislumbraron más claramente las necesidades de cada etnia, pues durante las intervenciones en el mismo, dieron sus propios diagnósticos

¹ Véase capítulo 1. La división es hecha por mí, pero algunos autores proponen bloques similares, incluso la misma diócesis.

comunitarios.² De tal forma que en la diócesis, al momento de la evaluación se dieron cuenta del asistencialismo. El jesuita Mardonio Morales relata:

[...] un principal hizo una reflexión dirigida a los agentes de pastoral: ¿Qué hizo Jesucristo que no están haciendo ustedes? Jesucristo nos dejó al Espíritu Santo para que Él continuara su obra. Pero ustedes tienen acaparado al Espíritu Santo y no nos lo entregan a nosotros los indígenas [...] Denos al Espíritu Santo que cuida a la comunidad y así ya no serán ustedes indispensables.³

Así pues, señalaron la distancia persistente entre lo dicho y lo hecho, pues en cierta manera no respondían a las necesidades demandadas por las comunidades. En consecuencia se planteó un ajuste, ya se había provocado esa conciencia histórica y el sujeto estaba presente, pero ahora se plantearon ¿cómo resolver las necesidades concretas? ¿cómo modificar una realidad? ¿cómo responder a las demandas comunitarias de la acción evangelizadora?

Como resultado de este tipo de interrogantes, se desarrollaron cursos catequísticos desde 1980 hasta aproximadamente 1993 —tercera etapa— los cuales trataron de dar respuestas definidas a cada problemática. Dice el obispo Samuel Ruiz: “Todas las vertientes, derechos humanos, justicia, tierra, salud, van sobre esta línea de una adecuación de la pastoral a la situación concreta, es decir, el esfuerzo de responder desde el evangelio a las interpelaciones de la realidad”.⁴

Los agentes de pastoral, junto con el obispo, fueron adecuando las estrategias pastorales de acuerdo a las peticiones de cada comunidad. Por

² Es importante mencionar que para la organización del Congreso con la finalidad de lograr toda la metodología expuesta en él, la diócesis trabajó con otras organizaciones no sólo de izquierda, sino también gubernamentales, específicamente las Escuelas de Desarrollo Regional del Instituto Nacional Indigenista, con los cuales se ofrecieron cursos de historia, ley agraria y economía. Véase Stephen E. Lewis, “Una revolución dentro de la revolución: el indigenismo en el piloto Centro Coordinador de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1951-1976”, 29 de octubre de 2010, Querétaro, [en línea] ponencia presentada en XIII reunión de historiadores de México, EUA y Canadá, mesa: *indigenismo y discurso revolucionario*, 26-30 de octubre de 2010 <http://13mexeuacan.colmex.mx/Ponencias%20PDF/Stephen%20E.%20Lewis.pdf> [Consulta 27 de abril de 2012].

³ Morales Elizalde, Mardonio SJ, “En la búsqueda del espíritu comunitario” en *Christus. Revista de teología, ciencias humanas y pastoral. La teología como reflexión, pedagogía y acompañamiento*, Año 75, No. 783, Marzo-abril 2011, México, p. 45.

⁴ Entrevista, 10 de enero de 1999.

ejemplo, dentro de los mismos cursos y en conjunto con ellos, se trató el tema de los grupos de asesores de izquierda que igualmente trabajaban en las comunidades, y sobre la influencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).⁵

Posteriormente sigue la fase de mediación, iniciada con el levantamiento armado del 1 de enero de 1994, en donde se trató de buscar la paz entre las dos partes involucradas, el gobierno federal y el EZLN, puesto que el territorio afectado por la guerra estaba dentro de la jurisdicción de la diócesis de San Cristóbal. El 20 de julio de ese mismo año, el obispo convocó al III Sínodo Diocesano, cuya apertura oficial fue el 25 de enero de 1995 y tuvo “como prioridad reafirmar los rasgos liberadores y autóctonos de nuestra Iglesia Local”.⁶ En 1997, la matanza de Acteal⁷ provocó otros planteamientos, pues se inició una guerra abierta contra

⁵ Surgen los *slohp*, grupos de análisis que trataban de retomar las raíces de la pastoral, y que, mencionan varios autores entre ellos Jan de Vos, trataron de combatir la influencia del EZLN. Véase Jan de Vos, *Una tierra para sembrar sueños*, *op. cit.*, pp. 335-350.

⁶ *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas- CENAMI, México, 1999, p. 32.

El sínodo transcurrió de la siguiente manera: “De 1996 a 1999 se realizaron seis asambleas sinodales. Su propósito fue afianzar la vida diocesana, en la perspectiva de una transición episcopal inminente, a las reformas conciliares de Vaticano II. En relación con los anteriores sínodos, la novedad fue que los miembros sinodales escucharon no sólo las propuestas de los sacerdotes sino también de religiosas y laicos, de catequistas, agentes de pastoral y nuevos ministros posconciliares. Su tónica fue esencialmente pastoral [...] El III Sínodo define las líneas fundamentales de una acción pastoral que apunte a construir: una Iglesia autóctona, una Iglesia servidora, una Iglesia liberadora, una Iglesia en comunión, una Iglesia evangelizadora, una Iglesia bajo la guía del Espíritu”. *Boletín del Archivo Histórico Diocesano. Memoria y Caminar de la Diócesis de Chiapas*, México: San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A.C., 2000. p. 63.

⁷ El 22 de diciembre de 1997 fueron asesinados 45 indígenas en la comunidad de Acteal, Chiapas. Las víctimas se encontraban en la iglesia, en ayuno y oración por la paz en Chiapas. El saldo fue de 16 niños y adolescentes, 20 mujeres (7 de ellas embarazadas) y 9 hombres adultos. Los ejecutores fueron paramilitares encubiertos de civiles.

El problema es complejo, por un lado el grupo priísta del municipio condicionó los apoyos gubernamentales en las comunidades: no los entregarían a las comunidades con integrantes zapatistas. Por lo tanto, los habitantes debían tomar una opción, mantenerse como zapatistas, dejar de serlo, o irse de sus comunidades. Como consecuencia, en estas poblaciones hubo divisiones internas y expulsiones, entre ellos los que decidieron migrar a Acteal.

Por otro lado, igualmente el gobierno regido por el PRI presionaba constantemente a la organización civil de “Las Abejas”, ubicado en Acteal, para votar a favor suyo.

El objetivo principal en ambos casos era desarticular los procesos organizativos porque representaban oposición al gobierno municipal, estatal y federal. El instrumento fue la creación de grupos de choque llamados paramilitares, que utilizaban estrategias de contrainsurgencia para combatir a los grupos opositores a través de métodos violentos.

Hasta la fecha el caso sigue impune, los responsables no han sido castigados, por el contrario algunos de los ejecutores identificados han sido liberados. Con ello se siembra más la duda no

quienes denunciaran las injusticias y estuvieran en organizaciones dedicadas a la lucha y defensa de los derechos humanos.

Las divisiones anteriores no son tajantes, ni mucho menos definitivas. Tampoco significan que la diócesis cambió de estrategia con frecuencia, sino más bien, reafirmando la línea pastoral de la opción por el pobre, resolvían las necesidades que se presentaban.

El papel de la memoria y sus formas fue fundamental para que se llevara a cabo el proceso de emergencia del sujeto histórico, como lo mencioné, la razón por la cual utilizo el término emergencia y no construcción, es porque antes de la conquista española los indígenas tenían sus propios relatos, su propia memoria histórica, que al momento de la dominación española fueron eliminados en su mayoría. Al respecto José Rabasa señala, “la memoria indígena es histórica en la medida que se la constituye para la conformación de un orden colonial”.⁸ De esta manera los paradigmas culturales occidentales fueron relegando su propia memoria.

En este sentido es importante hacer un recuento de las partes que conjugan la emergencia y posicionamiento del sujeto no sólo a nivel discursivo, sino porque el texto es resultado de las acciones, y con ellas crean, escriben y narran su propia historia. Ranahit Guha, desde el contexto indio pero útil para la explicación de este caso concreto, menciona al respecto:

La falta de adecuación del estatismo para una historiografía propiamente india deriva de su tendencia a impedir cualquier interlocución entre nosotros y nuestro pasado. Nos habla con la voz de mando del Estado que, con la pretensión de escoger para nosotros lo que debe ser histórico, no nos deja elegir nuestra propia relación con el pasado. Pero las narraciones que constituyen el discurso de la historia dependen precisamente de tal elección. Escoger significa, en este contexto, investigar y relacionarnos con el pasado escuchando la miríada de voces de la sociedad civil y conversando con ellas. Estas son voces bajas que quedan

sólo de la aplicación de la justicia mexicana, sino también para quién está dirigida y quiénes no tienen acceso a ella.

⁸ Rabasa, José, “poscolonialismo” en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *op. cit.*, p. 222.

sumergidas por el ruido de los mandatos estatistas. Por esta razón no las oímos... porque tienen muchas historias que contarnos —historias que por su complejidad tienen poco que ver con el discurso estatista y que son por completo opuestas a sus modos abstractos y simplificadores.⁹

Es decir, el catecismo es una parte constitutiva de un conjunto más amplio del trabajo diocesano para escuchar las *otras historias*. Además no sólo hay que escucharlas, sino aprender de ellas, sobretodo valores como la solidaridad y colectividad, contrarios al individualismo imperante en la cultura occidental contemporánea. Bien apunta el padre Mardonio Morales: “Lo más interesante y, por qué no decirlo, lo más valioso [de los indígenas], es su compromiso vivencial con su comunidad.”¹⁰

La historia se entiende, según la definición de Samuel Silva Gotay, como “una lucha por la liberación del hombre de todo aquello que le impide la creación de ese reino de justicia, paz y amor”.¹¹ Se trata de una historia en movimiento, pues es construida con las acciones de los hombres. De tal suerte que se va alejando de la visión providencialista, y da paso a la adopción de una historización de la tarea evangelizadora.

Al respecto, Ignacio Ellacuría, uno de los teólogos más reconocidos señala:

La teología y pastoral de la liberación han buscado historizar la fe cristiana tratando de que ésta sea operativa en los procesos históricos y de que sea asumida por hombres y mujeres que, desde su pobreza y opresión, luchan no para ser ricos, sino para ser libres y para que haya justicia para todos [...].¹²

He aquí la importancia de convertirse en sujetos de su propia historia. El Dios providente se aleja y cambia la noción a un Dios que anuncia justicia, y se torna un impulso y llamamiento para transformar la historia. Así pues, el hombre adquiere la responsabilidad de efectuar el plan de Dios, es decir, “hacer cumplir la

⁹ Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, España, 2002, p. 20.

¹⁰ Morales Elizalde, Mardonio SJ, *op. cit.*, p. 46.

¹¹ Silva Gotay, Samuel, *op. cit.*, p. 113.

¹² Ellacuría, Ignacio, *op. cit.*, p. 175.

Salvación de Dios”.¹³ Pues de ellos depende ahora la ejecución y realización de la vida e historia nuevas.

La tierra, como se ha mostrado a lo largo de la tesis, tiene un lugar esencial en la vida no sólo de las comunidades indígenas tzeltales, sino para su existencia como personas. En cuanto a la historia, existen nexos más allá de entender su conexión con la tierra, pues es el ámbito en donde empiezan a cuestionar al sistema gubernamental. De esta manera, asumen un papel protagónico tanto en la lucha, como en la construcción de esta “historia de salvación”.

Buscan decir su “pensamiento”, la palabra se vuelve prioritaria, pues según Ranahit Guha, estas voces deben de escucharse y tomarse en cuenta; sólo con ello se logrará interrumpir el hilo de la historia dominante. Romper su argumento y desenmarañar su trama, es “voz de una subalternidad desafiante comprometida a escribir su propia historia”.¹⁴ Sólo a través de la expresión de ese “pensamiento”, el cuestionamiento, la denuncia, es que estos grupos llamados subalternos,¹⁵ adquieren protagonismo en la historia como sujetos de ella. Los indígenas tzeltales lo enuncian de la siguiente manera: “Si queremos crecer y conseguir lo que queremos, tenemos que decir nuestro pensamiento”.¹⁶ El cual, como he dicho, es palabra y acción en un proceso de contribución y construcción.

Por ende, hay una continua promoción de la expresión de la palabra, como Paulo Freire menciona,

No puede haber palabra verdadera que no sea un conjunto solidario de dos dimensiones indicotimizables, *reflexión y acción*. En este sentido, decir la palabra es transformar la realidad. Y es por ello también por lo que el decir la palabra no es privilegio de algunos, sino derecho fundamental y básico de todos los hombres.¹⁷

¹³ Catecismo, p. 15.

¹⁴ Guha, Ranahit, *op. cit.*, p. 31.

¹⁵ En la introducción de la tesis quedó explicado el concepto con mayor profundidad, sin embargo en este caso lo utilizo según la interpretación que de él hace Ranahit Guha, refiriéndose a grupos de rango inferior, situación que es atribuida por la clase social, casta, edad, género, oficio o alguna otra característica.

¹⁶ Catecismo, p. 50.

¹⁷ Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, siglo XXI editores, México, 1982, p. 16.

De ahí se entiende la recurrencia hacia la expresión de la palabra, su objetivo es transformar la realidad. De esta manera, resultará su inserción en la historia, ya no como espectador, sino como actor.¹⁸

El indígena comienza a darse cuenta de que en su cultura existen valores por los que no debe sentir vergüenza, sino tomarlos como aportes en la creación del nuevo mundo. Como bien señala el obispo Samuel Ruiz,

[El indígena como sujeto de la historia] empieza a emerger con su propia personalidad, su palabra empieza a tener repercusión y empieza a tomarse en cuenta que él tiene una dignidad, que la igualdad supone que lo diferente tiene que ser reconocido de alguna manera teórica y práctica.¹⁹

De tal suerte que la dignidad comienza a tener un papel relevante en esta emergencia, además de enarbolarse como bandera en varias organizaciones. Constituye una parte esencial de la cultura indígena, tal como lo mencionan ellos mismos,

Entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestras palabras había verdad, supimos que no sólo pena y dolor habitaban nuestra lengua, conocimos que hay esperanza todavía en nuestros pechos. Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con la furia en las manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos,

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹ Marcos, Sylvia, "Teología india: La presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz", *op. cit.*, p. 54.

nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez, a la dignidad, a la lucha.²⁰

La cita corresponde a una carta del Comité Clandestino Revolucionario Indígena del EZLN, quien en 1994 la dirigió a una organización indígena campesina en Guerrero; sin embargo, decidí utilizarla, pues muestra el proceso en el cual llegan a la conciencia de la dignidad como impulso en la búsqueda de la libertad.

La dignidad está relacionada con la esperanza en la nueva tierra y el nuevo hombre, y funcionan como motor en la construcción del reino de Dios; de tal suerte que la fe se convierte en acción, como “un continuo diálogo entre nosotros para poder encontrar la verdad”.²¹ El diálogo es central en la metodología utilizada en la pastoral, pues se escucha y es escuchado. Los grupos analizan, dialogan y reflexionan para llegar a una resolución mucho más certera acerca de cómo resolver las necesidades.²² Este proceso lo considero importante, pues también fue construyéndose, de tal forma que pone en la escena a los indígenas y con ello, contribuyó a valorizar su cultura, su conocimiento, su identidad y generó nuevos paradigmas de análisis y teorías.

Siguiendo con el nexo tierra-hombre, es necesario que haya un “corazón nuevo”,²³ para la creación de esta nueva tierra donde predomine el amor a ella, al hombre, y una continua defensa y lucha por una vida digna e integral. Así como he dicho, el hombre se vuelve constructor de su propio destino.

En esa creencia se encuentra la esperanza en el hombre nuevo, con un solo corazón da muerte al egoísmo y da pie al amor y servicio al otro. La manera de propiciar el nacimiento del hombre nuevo es a través de la colectividad, que llama a no aplastar a los hermanos, a luchar contra el egoísmo, igualmente a

²⁰ Carta del CCRICG-EZLN al Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena A. C., en Rustrian, José (recopilador), *EZLN Declaración, Hechos y Comunicados*, s.e., México, 1994, p. 86.

²¹ Catecismo, p. 86.

²² Para mayor profundidad en el tema de la metodología, se encuentra la tesis de Enrique Ortega Correa, quien, a pesar de no hacer un análisis exhaustivo, realiza una descripción de ella. Enrique Ortega Correa, “La influencia de la Teología de la Liberación, *op. cit.*, p. 98-99.

²³ Catecismo, p. 86.

enseñar el cuidado de la tierra, la solidaridad, el esfuerzo y trabajo comunitario para borrar las diferencias sociales.²⁴

Así, se entiende al sujeto no individual sino colectivo, el cual,

[...] define su identidad en un nosotros, en una comunidad, en una cultura, en un pueblo. El sujeto-comunidad se define en relación al 'otro' [...] la actividad del sujeto comunitario se define por la búsqueda del otro, del diferente, del que me habla y me interpela.²⁵

En sentido opuesto se encuentra el sujeto individual definido por el yo, razón por la cual se le ha atribuido el lema de René Descartes "pienso, luego existo". De esta manera, elimina todo lo ajeno, lo que está fuera de él, únicamente lo reconoce cuando le es útil. En palabras del Subcomandante Marcos, "se define un centro, el YO individual, y a lo otro como una periferia [...] lo que estaba fuera del alcance de la percepción del Yo era, es, inexistente".²⁶

Así pues, "el único sujeto capaz de construir otro mundo posible es el sujeto comunidad",²⁷ esto es, los indígenas cumplen con esta premisa y son exponente claro de una toma de conciencia que, desde su identidad étnica y cultural, pueden crear otro mundo, pues enarbolan la bandera de la dignidad humana y el derecho individual y colectivo.²⁸ El obispo Samuel Ruiz señala, "ellos son el tronco que conserva la esperanza de la construcción de una sociedad alternativa, fundada en el reconocimiento y respeto a la diferencia".²⁹ Constituyen una visión dirigida a la

²⁴ *Ibid.*, p. 110.

²⁵ Richard, Pablo, "Los pueblos indígenas y mestizos, como sujetos históricos ante los desafíos actuales" en *50° Jubileo Episcopal de Mons. Samuel Ruiz García. Congreso Teológico Pastoral, ponencias*, (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Enero de 2010) Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas- México, 2010, p. 54.

²⁶ Subcomandante Insurgente Marcos, "Ni el Centro ni la Periferia. Parte I.- Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría" en *Memoria del Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry- Planeta tierra: movimientos antisistémicos* (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, diciembre de 2007), San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra ediciones, 2009, p. 24. De esta afirmación, y enmarcada también en los estudios subalternos, surge el término de alteridad, que Mijaíl Bajtín lo define con el siguiente enunciado: "yo también soy". Véase Rabinovich, Silvana, "alteridad" en *Diccionario de... op. cit.*, p. 43.

²⁷ Richard, Pablo, *op. cit.*, p. 55.

²⁸ Es decir, el respeto a la individualidad, pero sin caer en el egoísmo e individualismo.

²⁹ Ruiz, Samuel, Entrevista, 28 de septiembre de 1998, Curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas Chiapas, Francisco Hernández de Los Santos.

diversidad, entendida como un conjunto de potencialidades para el desarrollo humano, es el gran aporte no sólo de las comunidades indígenas tzeltales, pero también es resultado del proceso organizativo de la diócesis conjuntamente con estos grupos.

De esta manera, señalan los agentes de pastoral, en lo que puede considerarse como prólogo del catecismo:

Ya no se trata de contemplar a las comunidades como meros objetos de la evangelización, sino que para que ésta sea auténtica tienen que ser sujetos que descubran en sí la presencia del Señor y porten su palabra dándole conscientemente vida nueva a través de su historia.³⁰

La cita anterior merece una reflexión adicional. Primero, vemos el posicionamiento de los agentes de pastoral frente al trabajo en las comunidades, ya no como proveedores del conocimiento, tampoco espectadores, sino como acompañantes de un proceso organizativo gestado desde las bases. De tal forma, como también he mencionado, los catequistas se vuelven generadores y dinamizadores de dicho proceso, especialmente a través del método tiwanej.

Posteriormente tenemos el siguiente señalamiento: los indígenas tienen que descubrir la palabra de Dios. Es decir, observan cómo se manifiesta y cuál es su plan con ellos, para de esta forma, ser portadores de su palabra. Esto significa alzar la voz, silenciada e ignorada durante muchos años, con el objetivo de difundir la palabra de Dios, 'dándole vida nueva a través de su historia'. Es decir, se trata de una interpretación acorde a sus condiciones sociales, que proporcione una respuesta a sus necesidades, con miras a materializar el mensaje divino de justicia y paz.

De igual manera la conciencia se convierte en primordial, pues no se reduce al cuestionamiento o entendimiento de su situación de pobreza, sino que es más amplia, principalmente en dos puntos. Primero, saberse parte de un proceso histórico más amplio y complejo, en el sentido de una historia a la cual

³⁰ Catecismo, III.

todos aportamos y construimos. En el caso concreto, se hizo hincapié en comprender que la historia iniciada estaba inserta en las luchas globales por la tierra.³¹ El segundo aspecto fue lograr una conciencia sobre su cultura ¿Quiénes son? ¿Por qué son? ¿A dónde van?, no avergonzarse por su identidad indígena, ni hacerla a un lado para vivir dignamente.³²

Finalmente, la capacidad para organizarse es otra pieza clave “cuando entre todos los hombres seamos un solo corazón, estaremos cumpliendo la promesa de Dios y seremos hombres nuevos”.³³ Es decir, se convierten en sujetos colectivos constructores, como menciona una canción religiosa y muy popular en Chiapas, de “hombres nuevos, creadores de la historia y constructores de una nueva humanidad”.³⁴

En todos los conceptos antes señalados, muchos elementos fueron recurrentes, pero quiero enfatizar especialmente la organización: todas las reflexiones del catecismo muestran la necesidad de agruparse para exigir sus derechos a la tierra, a tener asegurado un futuro, a la salud, la educación, la vida. Además entienden que es un ministerio de Dios, Él hizo las cosas pero nada definitivo y le dio al hombre la capacidad de pensamiento y trabajo que le permite crear y re-crear el mundo siempre. Para los indígenas se trata de una tarea permanente.

La esperanza está en conseguir, con el trabajo, la tierra nueva,³⁵ así, fundar una nueva comunidad cristiana que surge como alternativa, viviendo en fe y esperanza en la tierra que les espera para sembrarla, con la familia, la comunidad, en Dios y en el hombre nuevo. Se trata de una esperanza insertada dentro de un proceso histórico que, como redactó Benedetto Croce, “sea perpetua creación de una nueva vida y formación de equilibrios siempre nuevos”.³⁶ Considero que esa

³¹ *Ibid.*, p. 20.

³² *Ibid.*, p. 45.

³³ *Ibid.*, p. 109.

³⁴ <http://www.obispadogchu.org.ar/cancionero/04despedida/120DanosUnCorazon.htm> [Consultado: 28 de diciembre de 2013].

³⁵ *Ibid.*, p. 106.

³⁶ Croce, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, 2ª. Edición, México, 1960, p. 173.

es la verdadera labor de la historia, una historia de la libertad como forjadora eterna de ella y, que a su vez, es sujeto de toda la historia.

En este sentido, la historia dejaría de entenderse como conocimiento pasado, concepción usual en la actualidad y se convertiría en un conocimiento que implica acción, pues es una historia hacia el futuro. Para el caso particular del catecismo considero que busca historizar la fe, de tal forma que los indígenas transformen y construyan una historia diferente, en una, según Gustavo Gutiérrez, “nueva experiencia de fe, de una nueva espiritualidad y de un nuevo anuncio del Evangelio”.³⁷

Por ende, remito a un cuestionamiento hecho por Francois Hartog acerca de cómo está articulado el tiempo en cuanto a pasado, presente y futuro,³⁸ y lo traslado al proceso pastoral que aquí se expone, ¿qué elementos del pasado se pueden extraer para orientar el presente con miras a construir el futuro? Y precisamente, el hacer de su reflexión un proceso continuo que los lleva a tomar una conciencia de sí como comunidad, hace que los indígenas se constituyan como sujetos de su propia historia en cuanto son constructores de ella. Así, el campo de la experiencia y el horizonte de espera,³⁹ logran conectarse en los elementos que se han desarrollado a través de esta investigación.

Entonces, actuar con miras hacia un futuro posible, se convierte en elemento primordial para la constitución del sujeto histórico. Los indígenas de Chiapas tuvieron presente esta premisa. La pastoral se enfocó desde esa perspectiva, proclamaron la construcción del reino de Dios en la tierra, para un futuro de paz, justicia y dignidad.

La categoría del futuro toma importancia no sólo a nivel práctico, sino que, pensado desde la subalternidad, adquiere relevancia en cuanto a la formación de un ideal utópico, pero también de algo real. Guillermo Zermeño señala que la

³⁷ Gutiérrez, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*, Editorial CEP, Perú, 1979, p. 371.

³⁸ Hartog, Francois, “Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad” en *Historia y grafía*, No. 21, año 11, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 77.

³⁹ *Ibid.*, p. 100.

cuestión en la historiografía subalterna es que el futuro ya está aquí, se ha hecho presente, por lo tanto está sujeto a evaluación y valoración.⁴⁰

Desde esta óptica, los subalternos se presentan como agentes conscientes de la historia, como una forma crítica de entender el discurso histórico. Considero que fue abarcado en el trabajo pastoral y catequístico elaborado por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, pues los indígenas desde su cultura emprendieron acciones que tuvieron como objetivo la construcción de nuevas sociedades, con ellos como protagonistas de su propia historia.

Encontramos un ejemplo de esto en el surgimiento de acciones para vivir la caridad en tres dimensiones: lo político, económico y cultural. De esta manera, se organizaron cooperativas de transporte, un mercado entre varias comunidades, tiendas comunitarias, entre otras. Para ellos, todas son expresiones del amor al prójimo y formas solidarias para obtener diferentes productos básicos y necesarios. Constituyen acciones relacionadas con una reflexión de la vida-fe, donde muchas veces la vida espiritual genera los acontecimientos o situaciones para responder a determinadas circunstancias en la vida.

Me gustaría finalizar el capítulo con una cita de John Holloway, la cual creo explica de manera clara la importancia del pasado siempre reflejado en el futuro:

Si las luchas del pasado existen en el presente de nuestro mundo, también existe el futuro posible. El mundo que aún no existe realmente existe aún-no⁴¹, en las grietas, en nuestros sueños, nuestras luchas, nuestras rupturas con el mundo actual, nuestras creaciones que prefiguran otro mundo, en la siempre frágil existencia del futuro posible en el presente.⁴²

Por mi parte, agregaría, un futuro sin hambre, sin miseria, con justicia y paz, donde el respeto a la dignidad humana esté por encima del valor económico; un futuro donde otro mundo sea posible, el cual todos estamos llamados a construir.

⁴⁰ Zermeño, Guillermo, "Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?" en *op. cit.*, p. 19.

⁴¹ Categoría retomada de Ernst Bloch

⁴² Holloway, John, *op. cit.*

Sueña Antonio con que la tierra que trabaja le pertenece, sueña que su sudor es pagado con justicia y verdad, sueña que hay escuela para curar la ignorancia y medicina para espantar la muerte, sueña que su casa se ilumina y su mesa se llena, sueña que su tierra es libre y que es razón de su gente gobernar y gobernarse, sueña que está en paz consigo mismo y con el mundo. Sueña que debe luchar para tener ese sueño, sueña que debe haber muerto para que haya vida. Sueña Antonio y despierta...un viento se levanta y todo lo revuelve, él se levanta y camina a encontrarse con otros. Algo le ha dicho que su deseo es deseo de muchos y va a buscarlos...En este país todos sueñan. Ya llega la hora de despertar”

Relatos del viejo Antonio

CONSIDERACIONES FINALES

Como ha podido observarse, la pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas reunió un conjunto de experiencias diversas. Por principio fue resultado de la interacción entre los obispos en el Concilio Vaticano II y las reuniones de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Más tarde, la invitación e incorporación de académicos a mesas de debate, congresos, participación directa con la diócesis, entre otros, provocó un flujo de ideas las cuales enriquecieron al plan pastoral, por lo tanto fue desarrollándose conforme iba interactuando con las comunidades, pues en gran medida respondió a sus necesidades y demandas.

Por su parte, las congregaciones y órdenes religiosas, además de los agentes de pastoral, fueron los encargados directos del contacto con las comunidades, lo cual muestra una interacción cotidiana y cercana de la diócesis (el desarrollo en ellas fue distinto precisamente por las metodologías que cada congregación y orden tiene, de ahí derivaron algunas de las dificultades existentes durante el obispado de Samuel Ruiz).

El trabajo realizado por los jesuitas fue importante, pues como mencioné, fueron los primeros en adoptar la figura del diaconado indígena, acompañaron a los migrantes de la selva incluso antes de la creación de la pastoral del éxodo, promovieron el fortalecimiento cultural de los tzeltales, entre otros. Por lo tanto resulta esencial su contribución para el entendimiento no sólo de la pastoral, sino de los procesos desarrollados dentro de la zona tzeltal. Con esto no quiero minimizar el trabajo de los demás actores ni congregaciones, sino remarcar la importancia de los ignacianos. Incluso sería interesante un futuro análisis de sus acciones específicas en las misiones que les corresponden.

En cuanto al rol del indígena en la pastoral, a pesar de no tener posiciones jerárquicas de mando, en gran medida determinaron el rumbo, pues muchas veces era respuesta a las demandas sociales. Es decir, los temas y acciones emprendidos por la diócesis fueron acordes a lo pedido por las comunidades. La pastoral diocesana con el evangelio como hilo conductor, englobó los temas de economía, salud, cultura y política, de tal forma que había una continuidad en los

tópicos tratados. Además, no debe menospreciarse la figura de los catequistas y posteriormente diáconos, quienes fungieron como animadores en las comunidades. Representaron, y en muchos casos lo siguen haciendo, una pieza clave para la emergencia del sujeto de la historia, pues movilizaron a los demás integrantes. Igualmente, el diaconado proporcionó un lugar dentro de la estructura eclesial a los indígenas, tratando de respetar sus propias formas de organización. También incorporaron sus costumbres a la pastoral, y quizá pueda afirmarse que crearon un nuevo método de evangelización y acercaron de forma eficaz a la Iglesia con la gente, al asumir las distintas realidades de los feligreses. Esta nueva experiencia tampoco se ha estudiado a fondo, pues el significado histórico de incorporar indígenas casados al servicio de la Iglesia, constituye un capítulo importante para la historia de la institución eclesiástica y su religiosidad.

Así, estas dos figuras eclesiales en las comunidades paulatinamente fueron reconocidas como líderes políticos, por lo tanto, empezaron a tener tintes políticos. Es decir, aunado a los temas tratados, en este caso el catecismo, incentivaron la reflexión política y social, lo cual hizo de los indígenas uno de los grupos más politizados. Entre ellos la relación fe-política se convirtió en una sola, mostrando cómo la opción por los pobres y la teología de la liberación, orilló a la Iglesia y a sus miembros, a tomar una postura política frente a su situación. De ahí también se entiende la llegada a la selva de los grupos de asesores de izquierda y su acercamiento a los catequistas con la finalidad de introducirse en las organizaciones ya existentes y sumarlos a su proyecto político.

De esta manera, la Iglesia se convirtió en pieza clave en el desarrollo social del estado de Chiapas, —lo cual generó confianza en las comunidades— demostró su presencia en el ámbito económico, político, social y cultural, pues el gobierno recurría a ella para resolver problemáticas comunitarias e incluso en la aplicación de los programas de apoyo gubernamentales. Coincidió con lo afirmado por Julio Ríos, en cuanto a que el aparato estatal chiapaneco es débil. Sin embargo, en lo que no estoy de acuerdo con él es en afirmar que la Iglesia ha “amenazado el equilibrio chiapaneco” más por la debilidad del Estado que la

fuerza eclesial.¹ Considero que no puede minimizarse el papel de la Iglesia católica, pues los dos factores están presentes, por un lado la fragilidad del Estado, pero también la fortaleza de la diócesis como producto de su trabajo comunitario.

Es decir, la identificación del mensaje bíblico lograda por la diócesis de San Cristóbal en las comunidades, traspasó lo espiritual, pues junto con los agentes de pastoral, diáconos y catequistas se convirtieron en referente de guías y dirigentes en las comunidades, abriendo paso a nuevas formas de lucha social, incluso en ocasiones la armada. Así, la pastoral diocesana propició la generación de organizaciones de lucha en demanda de justicia en el terreno social, político, cultural y económico. Con lo cual, ocurrió algo característico en el estado: los grupos y organizaciones, en muchos casos, tienen el sello político y también religioso. Lo cual significa que si el gobierno abre una afrenta en contra de ellos, de alguna manera trastoca a la Iglesia, pues ella ha sido partícipe, acompañante y respaldo de las luchas indígenas.

Las escuelas de catequistas fueron una estrategia en el método pastoral para evangelizar a las numerosas comunidades del amplio territorio diocesano. Sin embargo, el aporte significativo radicó en la incorporación del indígena como sujeto dinamizador en las comunidades, es decir, él sería quien encabezaría la dinámica comunitaria de donde emanaría la palabra y el pensamiento de las comunidades. Para tal efecto, idearon el innovador método *tiwjanej* el cual, como se explicó, no sólo es importante por la incorporación de las dinámicas comunitarias, sino porque es el núcleo de la pastoral diocesana: la emergencia del sujeto de la historia a través de los elementos propios de los indígenas. Es decir, con el método trataron de rescatar la reflexión de Dios desde los indígenas y no la simple relatoría de los agentes de pastoral. Ahí radica la riqueza del mensaje, pues es una aportación desde su cultura donde van contenidos una serie de elementos que permiten entender su forma de pensamiento y de vida.

Quizá el texto del catecismo no sea puño y letra de los indígenas, puesto que no existe ninguna expresión cultural humana que no tenga influencia de otras,

¹ Ríos Figueroa, Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia*, p. 217.

pero es bastante cercano a la palabra emanada desde las comunidades. Este ejercicio provocó una revalorización del indígena hacia el exterior y hacia sí mismo, con ello, tomaron conciencia de su posición en la historia, como sujetos creadores, por lo tanto, con capacidad de cambio.

Haría falta un análisis sobre la imagen del indígena dentro de la diócesis, es decir, saber hasta qué punto había una idealización de él y de la comunidad. Aunque no puede negarse la existencia de valores que bien servirían en la fundación de un mundo más justo, es necesario un análisis riguroso acerca de su funcionamiento, estructuras, formas de actuar, entre otros.

En cuanto al catecismo, primeramente me gustaría rescatar una carta del obispo a su papá, escrita en 1946. Una frase dice así: “El catecismo es para mí el eficaz remedio para reconstruir una sociedad podrida...”² Me llama la atención pues esa afirmación la hizo mientras estudiaba en Roma, sin embargo es curioso que años después el catecismo *Estamos buscando la libertad*, haya sido la base para iniciar la construcción de un proceso de reconstrucción del tejido social. De tal forma ésta herramienta es utilizada con el enfoque de la opción por los pobres para la creación de otro mundo posible. Así, se convierte en uno de los principales medios diocesanos para cambiar la situación del indígena y convertirlos en sujetos de la historia. Es decir, con el catecismo se vislumbraron alternativas y posibilidades para modificar las condiciones sociales bajo las cuales vivían.

Tiene gran relevancia la comparación del éxodo bíblico con las migraciones realizadas por los tzeltales, pues se logró una identificación de los indígenas con el mensaje de Dios, además era su lectura del evangelio desde las propias experiencias. La trascendencia de esta acción fue iniciar un nuevo método pastoral, el cual tomó en cuenta la dinámica comunitaria, pero también la oportunidad de interactuar directamente con la comunidad, es decir, ellas hablaban para exponer sus necesidades y su pensamiento, generando reflexiones indígenas acerca de su experiencia con Dios, esto es, su entendimiento del evangelio.

² Archivo personal. Correspondencia privada entre Samuel Ruiz y Maclovio Ruiz. 1946.

A su vez, los indígenas retomaron ciertos puntos de fortaleza, tales como la unión o su cultura, los cuales gestaron organizaciones como la Asociación Rural de Interés Colectivo, Quiptic, Unión de Ejidos de la Selva, entre otras. Estos elementos fueron esenciales en sus luchas, pues hasta la fecha se promueve la organización comunitaria como medio de combate y oposición a las políticas gubernamentales que se consideran injustas.

Otro de los componentes importantes que propiciaron la emergencia del sujeto de la historia fueron los análisis de la realidad, pues con ellos tanto los agentes de pastoral como los indígenas obtuvieron herramientas, las cuales les permitieron, a través de la observación y reflexión, conocer las causas de su situación. Con esto se trataba de iniciar la escritura de otra historia con proyección al futuro, pues todos los análisis y los resultados estaban enfocados a la construcción de otro mundo.

Algo interesante es la mención hecha sobre la “historia de la salvación”, pues indica que esta tendencia histórico-historigráfica aún está presente, pero en este caso, es una historia de la salvación terrenal, pues propone la construcción del reino de Dios aquí y ahora, no espera el fin de los tiempos para acceder a una vida justa y digna. Al contrario, proclama que ésta debe de construirse, por eso fueron realizados posteriormente los cursos en las comunidades, que proporcionaron herramientas de análisis y apoyo en la creación de cooperativas, colectivos, agrupaciones, etcétera.

En cuanto a la emergencia del sujeto de la historia, hice hincapié en el concepto emerger y no construir, puesto que la pastoral diocesana se enfocó en el rescate a partir de la cultura indígena de su experiencia con Dios, de su historia; es decir de los elementos propios de dicha cultura útiles para analizar y proponer alternativas con miras a la edificación de un mundo mejor. Con la pastoral de éxodo y el método tiwjanej se dinamizó a la comunidad para que florecieran esos componentes, y así se trabajó en el posicionamiento y fortalecimiento de los indígenas como sujetos de la historia.

De hecho, en el catecismo están expuestos varios aspectos claves al respecto:

- 1.- Una conciencia del valor cultural que poseen.
- 2.- La toma de conciencia no sólo de sus problemas, sino de algunas de las causas.
- 3.- La reflexión teológica emanada desde los propios indígenas, en cuanto a su experiencia con Dios.
- 4.- La fuerza y capacidad organizativa mostrada en las comunidades y entre ellas, como motor de exigencia de cambio.
- 5.- La combinación de fe y política, conectando los ámbitos sagrado y profano en uno solo, donde el evangelio es palabra viva y motivación para la construcción de un mundo mejor.
- 6.- La posibilidad de exponer sus problemáticas y ser escuchados, ya sea en las asambleas comunales, de zona o regionales, incluso a mayor escala en el Congreso Indígena en 1974.
- 7.- La unidad como fortaleza, es decir, exigencia y resistencia hacia los embates gubernamentales para finalizar con los procesos organizativos. Estos ataques se volvieron constantes, ejemplo de ello es el hostigamiento paramilitar sufrido hasta la fecha.

Con la figura de sujetos de la historia, los indígenas abrieron posibilidades probablemente inimaginables, pues han exigido a los gobiernos federales y estatales justicia en el reparto de tierras y mejorías en sus condiciones sociales. Además, la diócesis acompañó estas demandas, dándolas a conocer al mundo, situación que puede observarse con el levantamiento zapatista en 1994, quienes posteriormente se organizaron en municipios autónomos al ver la negativa del gobierno para promover mejoras sociales.

El posicionamiento como sujetos abrió caminos de lucha distintos, acompañados por la Iglesia, pues la institución eclesial emprendió una acción decidida por los pobres, a pesar de las consecuencias que de ella pudieron derivar. Así, este proceso forma parte de la historia de la teología en América Latina, especialmente en la centroamericana, pues en esta región los sacerdotes, religiosas y jerarcas apoyaron las luchas populares, incluso si eran armadas.

En general, la teología de la liberación en América Latina, tuvo implicaciones políticas y sociales. Considero que si la diócesis no hubiera tomado la opción por los pobres e instaurado su plan pastoral, las condiciones sociales para los indígenas serían distintas, pues la Iglesia fue un actor clave para generar las organizaciones iniciadoras de lucha por la tierra, la justicia y la paz.

En particular, en el estado de Chiapas, con el trabajo pastoral se promovió la diversidad, pues se trataba de erradicar el racismo existente hacia los indígenas, el cual en muchos casos persiste. Algo interesante para futuros análisis es si desde la pastoral diocesana pueden observarse las primeras señas de la búsqueda de autonomía indígena, uno de sus más conocidos exponentes son los caracoles zapatistas, pero probablemente puedan encontrarse algunas expresiones dentro de esta pastoral.

Otro aspecto importante sobre la teología de la liberación es que historiza la fe, es decir, le da un sentido humano a Dios, en cuanto a no entenderlo como celestial y espiritual únicamente, pues a pesar del mensaje evangélico, el legado cristiano parecía ajeno a la vida cotidiana de las personas. Por el contrario, la teología de la liberación propone retomar el sentido por el cual Cristo se hizo hombre, y continuar su lucha por la justicia, la paz y la dignidad.

De esta forma, trasladado al contexto analizado en esta investigación, esto es 1960-1975, se hace una crítica al progreso, donde los indígenas se muestran como lastres que impiden el avance del país. En esa crítica, no sólo los pobres adquieren rostros concretos —indígenas, migrantes, mujeres, obreros, campesinos, etcétera—, sino también se denuncia la causa de su pobreza, por qué se les relegó de la historia y los aportes que pudieran hacer.

La esperanza adquiere una especial significación porque igualmente deja la pasividad convirtiéndose en un concepto-acción, es decir, se afirma tener esperanza en una vida mejor, pero esa sentencia contiene una acción a realizar o realizándose.

Estimo necesario señalar algunos aspectos que han quedado pendientes en la presente investigación. Primeramente aún hace falta analizar el aporte teológico hecho por los indígenas sobre su conocimiento de Dios a través de su

propia historia, pero aún más, las reflexiones pneumatológicas hechas por ellos, pues esto ha sido aporte fundamental en la pastoral, además de una de las características particulares de la diócesis.

Otro de los puntos interesantes para estudios futuros es el papel de los laicos, ya que también tomaron un lugar especial en la diócesis como sujetos activos, y no sólo como agentes de pastoral. Además formaron parte de la Asamblea Diocesana, lo cual implicó su participación en la planeación de talleres y cursos pastorales.

Asimismo el estudio de la práctica pastoral podría profundizarse en cuanto a las acciones particulares de cada congregación y orden religiosa de tal forma que puedan estudiarse las distintas metodologías y modos de trabajo realizados en la zona tzeltal. Esto ampliaría el panorama para entender la complejidad interior de la diócesis de San Cristóbal.

Quizá otro aspecto pendiente sea el hacer un análisis profundo de la relación sostenida entre la diócesis de San Cristóbal y los asesores de izquierda, pues es un punto importante para entender los procesos organizativos indígenas gestados en la selva Lacandona. Por un lado, los asesores de izquierda debían solicitar la autorización de la diócesis para internarse a trabajar en las comunidades, pues ellos ya llevaban tiempo ahí por lo tanto debían coordinar labores. Por otro lado, los asesores de izquierda se insertaban en las comunidades y trataban de implementar su metodología para lograr sus objetivos. En este aspecto es donde se encuentran más dificultades, pues los métodos no siempre coincidían.

Sin embargo existieron puntos de encuentro, para este caso identifiqué dos principales. En primer lugar, la teología de la liberación, a pesar de no tener una metodología claramente marxista, comparte muchos principios con esta corriente de pensamiento y análisis social. De hecho los grupos de izquierda, en su mayoría maoístas, seguían la teoría marxista, especialmente en su visión de la historia. Es decir, ambos buscaron hacer una lectura distinta de la historia, donde los indígenas fueran sujetos activos.

Lo anterior deriva en otro punto de concordancia, la tarea de edificar una sociedad distinta, basada en nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y sociales, motivo por cual, considero, buscaron la manera de trabajar conjuntamente. Aún así, la relación resulta compleja y sería interesante hacer un análisis amplio, pues influye en el proceso organizativo de los indígenas.

Finalmente, un aspecto adicional es el tema del papel político-religioso de los grupos no católicos, igualmente complejo en el estado de Chiapas. Durante el obispado de Samuel Ruiz, y hasta la actualidad, hay presencia de estos grupos, en algunos casos aliados a algún partido político, lo cual ha desatado una lucha de poder y control político contra las redes creadas por la diócesis. Es decir, enfrentan a los catequistas, agentes de pastoral y diáconos, en un intento por desarticular la base organizada que han creado. De esta forma dejarían de representar una oposición gubernamental.³ Este es uno de los ámbitos a tratar sobre los protestantes, sin embargo existen muchos otros, pues como he mencionado, la presencia de distintos grupos religiosos en el estado ha generado fuertes luchas políticas, las cuales han desatado desplazamientos, desalojos, secuestros e incluso asesinatos.

Quiero concluir con una reflexión personal. Desde pequeña tuve la oportunidad de residir en Chiapas y vivir de cerca el proceso pastoral diocesano, lo cual ha sido una de las experiencias más enriquecedoras de mi vida, pues de ahí parte mi interés por la historia. Pero más allá de ellos, me hizo conocer realidades, lenguajes y pensamientos distintos y diversos, formas de lucha que me hacen creer en la posibilidad real de otro mundo posible.

Nosotros los historiadores tenemos la tarea de aportar, proponer y construir, con nuestras herramientas una mejor sociedad, como señala Josep Fontana,

³ Es necesario aclarar que desde 1960 hasta la fecha, el ejecutivo estatal ha estado presidido por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), con excepción de dos periodos: 2000-2006 y 2006-2012. En el primero gobernó el Lic. Pablo Salazar Mendiguchía, postulado por los partidos políticos restantes (PAN, PRD, PT, PVEM, Convergencia, PSN, PCD, PAS); en el segundo el Lic. Juan Sabines Guerrero, quien compitió por la "alianza por el bien de todos" (PRD, Convergencia, PT). En ambos casos, los candidatos habían sido militantes del PRI, sin embargo, al negárseles la candidatura en su partido, buscaron hacerlo en otro. De esta manera llegan a la gubernatura, pero las prácticas y grupos políticos que se mantuvieron en el poder, seguían siendo priistas. Esto significó que en el ejercicio se siguieran combatiendo y desestabilizando las organizaciones indígenas y campesinas no adscritas al gobierno.

Necesitamos recomponer una visión crítica del presente que explique correctamente las razones de la pobreza, el hambre y el paro, y que nos ayude a luchar contra la degradación de la naturaleza, el militarismo, la amenaza atómica, el racismo y tantos otros peligros. Pero esto no será posible [...] si el historiador no participa también en ella, renovando nuestra visión del pasado de modo que sirva de base para asentar un nuevo proyecto social.⁴

Desde mi perspectiva, es tarea de todos construir un mundo donde la justicia, la dignidad y la paz sean acciones cotidianas y no sueños por alcanzar. Es tiempo de reconfigurarlo, no debemos delegar esa tarea a ciertos sectores, sino todos participar. Somos parte de la historia, la cual vamos construyendo día a día, donde el pasado ya no sólo es algo que quedó atrás, sino se convierte en parte de las herramientas que necesitamos para definir un porvenir distinto, pues el futuro se va haciendo presente, siempre con y en la esperanza de las acciones construidas para vivir en un mundo mejor. Tal como señaló Andrés Aubry, “Así se entiende mejor cuál es el compromiso que genera la Historia: asumir lo construido y lo padecido en ella, emprender las tareas que de ello derivan para seguir forjando la historia imprevisible que nos toca: el futuro... [donde] la memoria (la historia rumiada, redigerida y puesta en acción) es ‘un acto social’: su Ya Basta al olvido”.⁵

En este nuevo proyecto la justicia debería ser accesible a todos, especialmente a quienes se les ha negado, por ejemplo los indígenas, quienes por situaciones raciales y políticas han carecido de ella. Uno de los casos más conocidos es el del maestro Alberto Patishtán, quien fue acusado y apresado injustamente por portación de armas de uso exclusivo del ejército, de delincuencia organizada, además de haber emboscado y matado él sólo a siete policías armados. Patishtán es un indígena tzotzil, adherente a la *otra campaña* del EZLN, luchador contra las políticas del gobierno priísta de su zona. Para él, la justicia llegó por la presión de la sociedad civil nacional e internacional, pues le fue

⁴ Fontana, Josep, *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, España, 1999, p. 262.

⁵ Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo...*, p. 193.

negada la inocencia a pesar de las inconsistencias presentadas en su proceso legal. Esto obliga la pregunta ¿Para quién está disponible la justicia, quién puede alcanzarla?

Estuvo trece años en la cárcel, de una condena de sesenta, hasta el 31 de octubre de 2013 cuando se le concedió la libertad a través de un indulto presidencial.⁶ Desde la cárcel, Patishtán mantuvo su lucha pacífica (otro legado de la pastoral de Samuel Ruiz, el llamado a la no violencia, situación que ha sorprendido al aparato estatal, pues generalmente éste reacciona con violencia), además de organizar a los reos, muchos de ellos igualmente injustamente presos. El maestro tzotzil se convirtió en el preso político más importante en México, el caso generó redes de apoyo nacionales e internacionales. Su encarcelamiento, señala Luis Hernández Navarro, “es un aviso de que la guerra contra los rebeldes del sureste mexicano no ha terminado”.⁷

Alberto Patishtán se mantuvo tranquilo, pues decía que su conciencia estaba tranquila porque era inocente, y aún preso afirmó: “no me voy a quedar callado, seguiré luchando y la verdad tiene que saberse algún día. Estoy tranquilo, un poco indignado por lo que pasó, pero aquí estoy echándole ganas para buscar la libertad”,⁸ tal como los indígenas tzeltales, y como muchos otros pueblos, comunidades y sociedades en el mundo ante la inminente necesidad de justicia y dignidad.

⁶ Como resultado de la presión de la sociedad, el Congreso de la Unión aprobó una modificación al Código Penal Federal, en materia de indulto, la cual consistió en adherir un apartado (*Bis*) al Artículo 97, con el cual el titular del Ejecutivo puede otorgar, de manera excepcional, el indulto a un sentenciado cuando existan violaciones graves a sus derechos humanos. Bajo este esquema fue liberado el profesor, sin embargo se deja claro que el sistema de justicia mexicano no funciona, pues los tribunales le negaron siempre la inocencia a Patishtán.

⁷ Hernández Navarro, Luis “Alberto Patishtán: mensaje de Estado” en *La Jornada*, [en línea] <http://www.jornada.unam.mx/2013/09/13/opinion/021a1pol> [Consultado: 17 de septiembre de 2013].

⁸ Henríquez, Elio (corresponsal), “Ellos deberían pedir perdón por lo que me han hecho: Patishtán”, en *La Jornada* [en línea], <http://www.jornada.unam.mx/2013/09/14/index.php?section=sociedad&article=033n1soc>, [Consultado: 17 de septiembre de 2013].

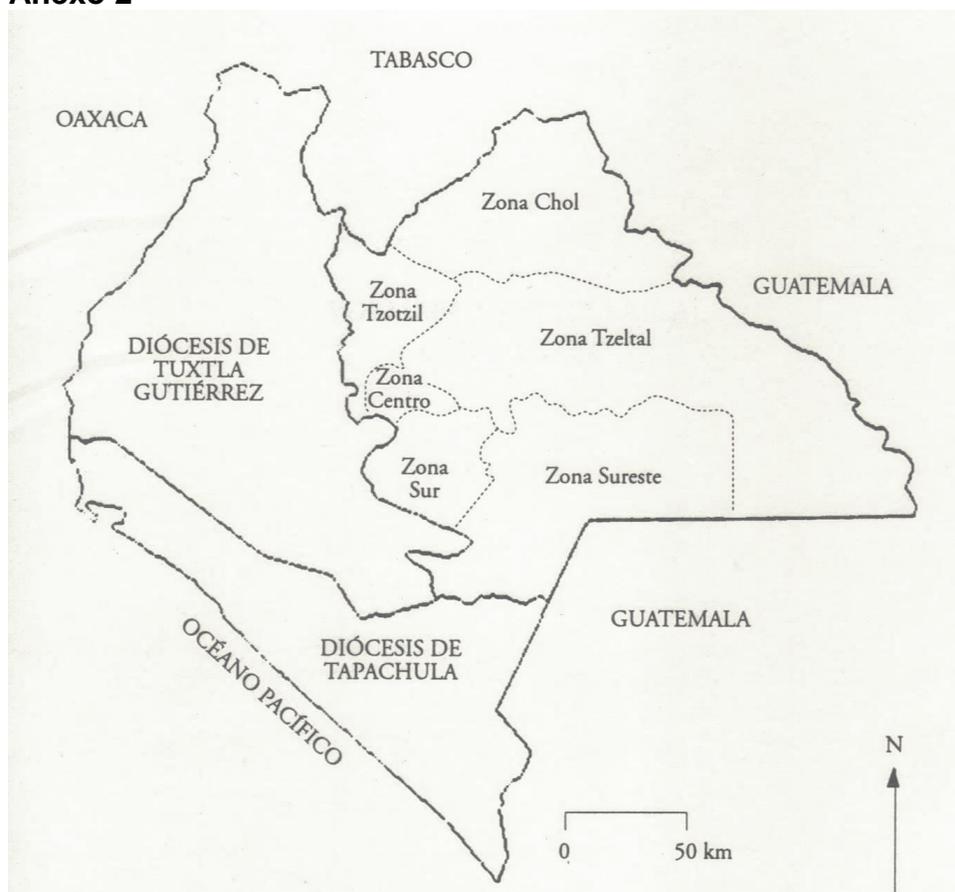
ANEXOS

Anexo 1



Fuente: Ríos Figueroa, Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, IIA-UNAM, México, 2002, p. 240.

Anexo 2



Fuente: Figueroa, Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, IIA-UNAM, México, 2002, p. 241.

Chol: Catazajá, La Libertad, Palenque, Sabanilla, Salto de Agua, Tila, Tumbalá.

Sur: Amatenango del Valle, Las Rosas, Nicolás Ruiz, Scoltenango, Teopisca, Venustiano Carranza.

Sureste: Comitán, Chicomuselo, Frontera Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, La Trinitaria, Tzimol.

Tzotzil: Amatán, Chalchihuitán, Chamula, Chinalhó, El Bosque, Huitiopán, Larrainzar, Mitontic, Pantelhó, Simojovel, Zinacantán.

Tzeltal: Altamirano, Chanal, Huixtán, Ocosingo, Oxchuc, Sitalá, Tenejapa, Yajalón, San Juan Cancuc.

Chab: Chilón, Arena, Bachajón.

Anexo 3



Fuente: De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*, FCE-CIESAS, 2002. (Mapa 30).

Anexo 4

Religión en Chiapas de 1940 a 1990

Año	Población	Católicos	Protestantes	Judíos	Otra religión	Ninguna religión	Total de no-católicos
1940	679,885 100%	655,165 96%	6,376 .93%	463 .07%	1,271 ¹ .18%	16,010 ² 2.3%	24,120 3.5%
1950	907,026 100%	883,937 97%	19,292 2%	131 .015%	3,666 .496%		23,089 2.5%
1960	1,210,870 100%	1,122,908 93%	50,877 4%	3696 .3%	5,986 .5%	10,937 ³ .9%	71,496 6%
1970	1,569,053 100%	1,431,278 91%	75,378 5%	1,222 .07%	5,511 .35%	55,664 3.5%	137,775 9%
1980	2,084,717 100%	1,602,594 77%	239,107 11.5%	2,647 .12%	31,797 1.5%	208,572 ⁴ 10%	482,123 23%
1990 ⁵	2,710,283 ⁶ 100%	1,832,887 68%	440,520 16%	2,733 .10%	49,922 1.9%	344,896 ⁷ 13%	838,071 31%

Fuente: Fuente: Figueroa, Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, IIA-UNAM, México, 2002, p. 228.

¹ Se incluyen 86 personas que declararon ser budistas.

² Se incluyen nueve personas que ignoraban su religión.

³ 16,466 personas no indicaron religión y no se incluyeron en "ninguna religión" porque son muchos, por eso la suma no es exacta.

⁴ Incluyen una persona que no especificó religión.

⁵ En este censo los datos de religión se dan con base en la población de 5 años y más. Esta población es la que se toma como base.

⁶ La población total en Chiapas en 1990 es de 3,210,496.

⁷ 39,325 no especificaron religión y no se incluyeron en "ninguna religión" porque son muchos, por eso la suma no es exacta.

NOTA: Cuando la tasa de crecimiento es muy alta hay que tomar en cuenta que la población inicial puede ser muy pequeña (un aumento de uno a diez judíos es un aumento de 1000%). En estos casos lo importante es el número relativo de fieles de una religión con respecto al total de la población.

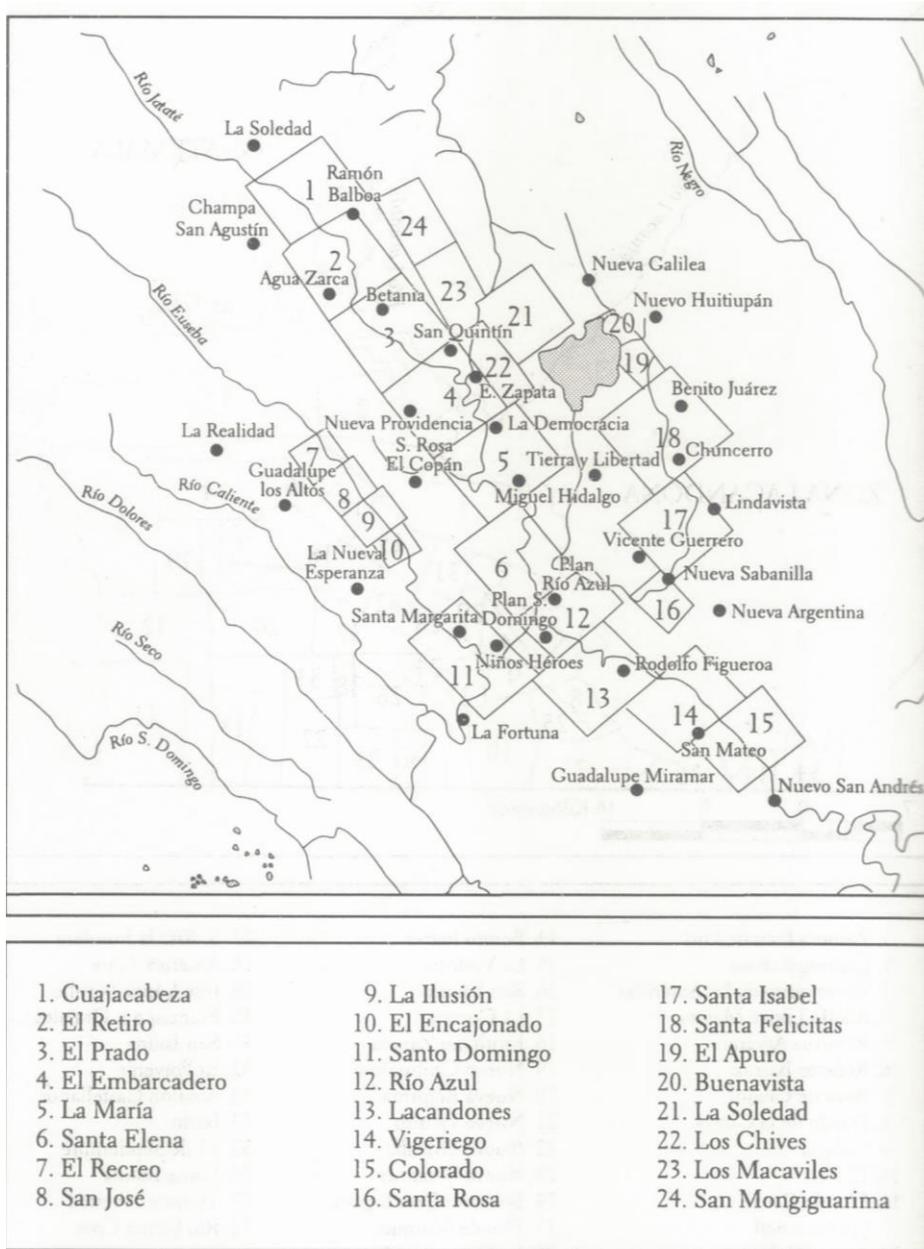
Anexo 5

Año	Población	Católicos	Protestantes	Judíos	Otra religión	Ninguna religión	Total de no-católicos
1950	699,996 100%	68,809 98%	1,105 2%	5 0%	77 0.10%		1,187 2%
1960	95,902 100%	84,959 89%	8,927 9%	55 0.05%	30 0.03%	2,031 2%	10,943 11%
1970	132,806 100%	109,425 82%	14,138 11%	30 0.02%	165 0.10%	8,940 7%	23,381 18%
1980	195,571 100%	123,415 63%	39,596 20%	175 0.09%	2,261 1%	30,123 15%	72,123 37%
1990*	280,079 100%	164,015 59%	74,751 27%	302 0.10%	5,311 2%	45,712 16%	116,064 41%

Fuente: Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, TusQuets editores, México, 2000, p. 215.

* NOTA: En 1990, en la zona tzeltal, se incluye el municipio de San Juan Cancuc, recientemente creado.

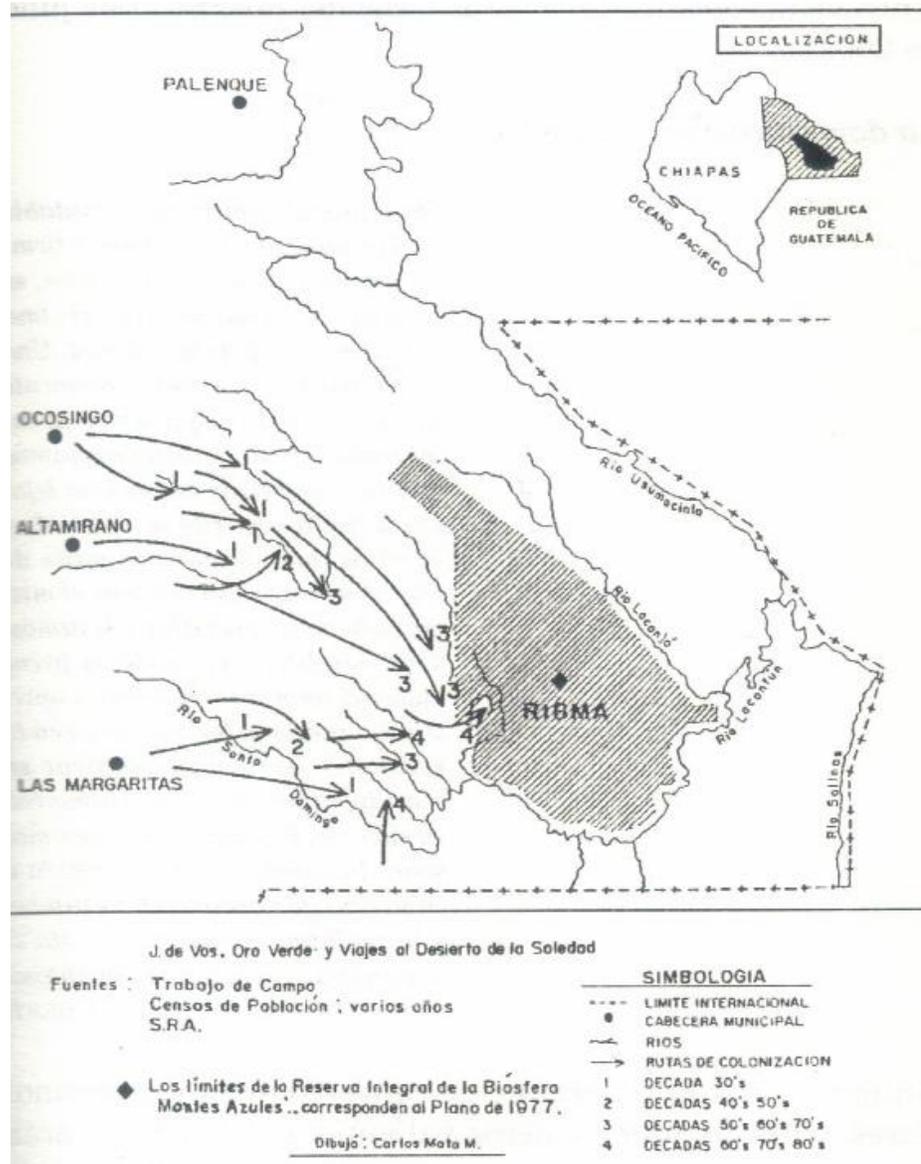
Anexo 6



Fuente: De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*, FCE-CIESAS, 2002. (Mapa 29).

Anexo 7

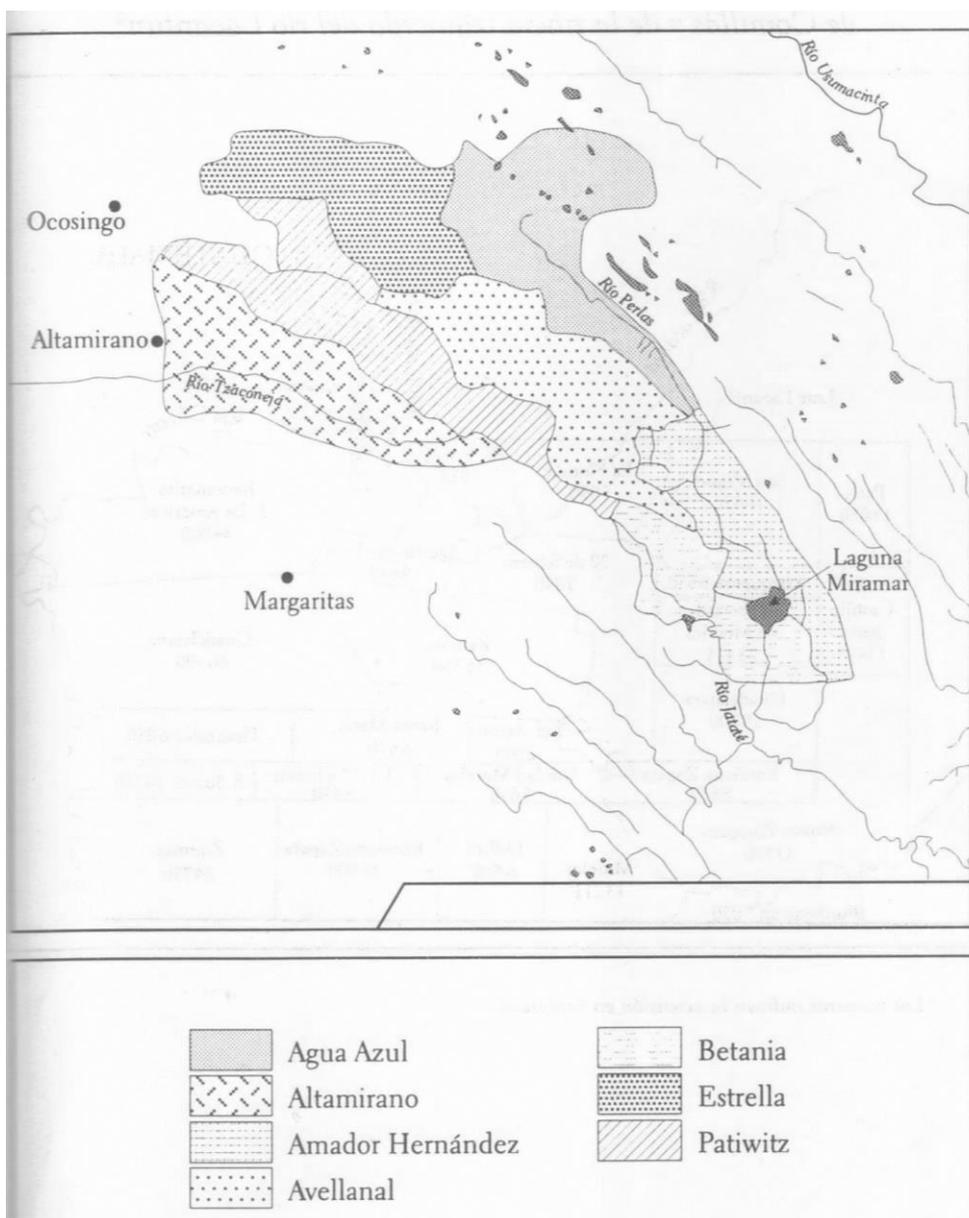
Rutas de colonización en los municipios de Ocosingo y Las Margaritas, Selva Lacandona, 1930-1980



Fuente: Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva Lacandona (1930-2005)*, El Colegio de México, México, 2007, p. 141.

Anexo 8

Las siete cañadas de Ocosingo-Altamirano



Fuente: De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*, FCE-CIESAS, 2002. (Mapa 26).

Anexo 9

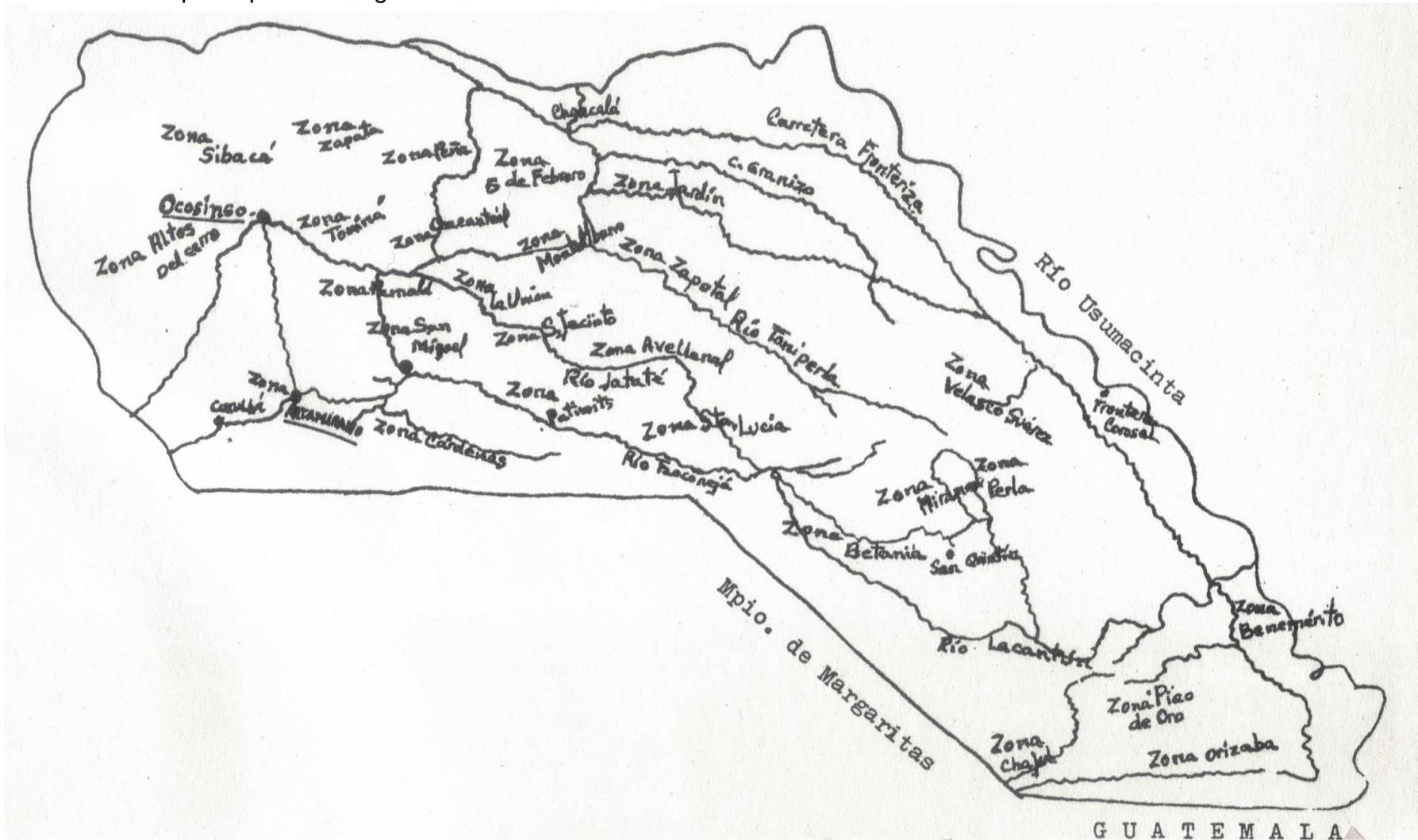
ORGANIZACIÓN DE LA PARROQUIA OCOSINGO- ALTAMIRANO

	REGIÓN	ZONA
I	Velasco Suárez	▪ Velasco Suárez
II	Marqués de Comillas	▪ Pico de Oro ▪ Chajul ▪ Benemérito ▪ Orizaba
III	Altamirano	▪ Altamirano ▪ Cárdenas
IV	Zapata	▪ Zapata ▪ La Peña
V	Patiwitz	▪ Patiwitz ▪ San Miguel
VI	Betania	▪ Betania
VII	Avellana	▪ San Jacinto ▪ La Unión ▪ Avellanal ▪ Santa Lucía
VIII	Amador	▪ Perla ▪ Miramar
IX	Pamalá	▪ Chacante'el ▪ Pamalá
X	Zapotal	▪ Jardín ▪ 5 de Febrero ▪ Montelíbano ▪ Taniperla
XI	Ocosingo	▪ Sibacá ▪ Altos del Cerro ▪ Toniná

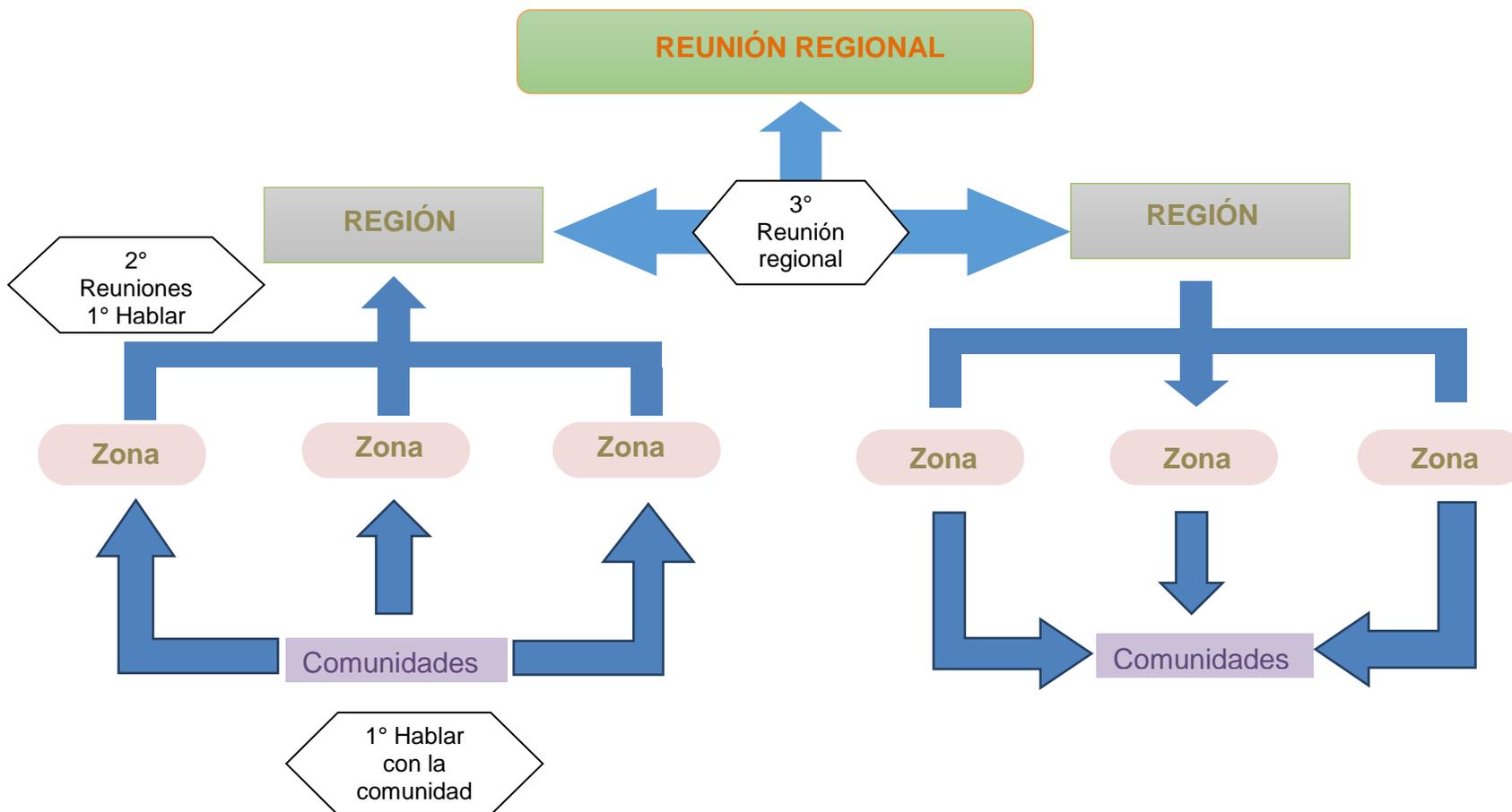
Fuente: Coello Castro, Reyna Matilde, "Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social. Un estudio de caso", tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991, pp. 54, 55.

Anexo 10

Zonas de la parroquia Ocosingo-Altamirano



Fuente: Coello Castro, Reyna Matilde, "Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social. Un estudio de caso", tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991, p. 55a.



Cuadro 1

La dinámica funcionaba en cuatro pasos. 1º El diálogo con las comunidades. 2º El resultado era llevado a una reunión de zona donde se analizaba. 3º En la reunión regional se discutían las reflexiones. 4º Finalmente se analizaban todas las reflexiones en la reunión regional. El proceso se repetía en cada una de las zonas.

Anexo 12



Portada del Catecismo.

Anexo 13

PRIMERA LECCIÓN EL PENSAMIENTO DE DIOS DESDE EL PRINCIPIO

ORACIÓN Señor Nuestro, que vives por siempre y que te nos estás mostrando desde el principio del mudo, Gracias porque nuestros antepasados te estuvieron buscando y te encontraron. Míranos a nosotros también, te estamos buscando con todo nuestro corazón. Gracias porque te conocemos, ayúdanos porque queremos conocerte más y más. Danos fuerza, ilumínanos el camino para encontrarte. Te extrañamos, señor. Gracias

CANTO Cuando no existía nada
Ya existía la vida en Dios.
Cuando no existía nada
Ya existía la vida en Dios.
Porque desde siempre vive Dios.
Porque desde siempre vive Dios.
Él es Verdad, Amor.
Su palabra hizo el mundo,
Le da vida a todo ser.
Su Palabra hizo el mundo,
Le da vida a todo ser.
Su Palabra vive entre nosotros,
Su Palabra siempre es la verdad.
Él es verdad, Amor.
El poder de Dios
La vida en Dios
Él es verdad, Amor.

LECTURA LO QUE DIOS QUIERE PARA NOSOTROS

- 1 Antes de que aparecieran las cosas,
Antes de aparecer las grandes montañas
Y los árboles que crecen y dan fruto,
Antes de que se vieran los pájaros que cantan
Y vueltan y demás animales que andan en la tierra hoy,
Antes de que nacieran los hombres
Que piensan y trabajan en el mundo.
- 2 Ya existía la vida porque vivía Dios y Dios es la vida.
- 3 Ya existía la luz porque ya existía Dios y Dios es la luz.
Ya existía la fuerza porque existía Dios y Dios es fuerza.
Ya existía la palabra porque existía Dios y Dios es la palabra.
Ya existía el amor porque existía Dios y Dios es amor.
Y Dios es infinitamente bueno y con su palabra hizo todas las cosas.
- 4 Como Él es la vida, nos dio de su vida.
Como Él es la luz, nos dio de su luz.
Como Él es la fuerza, nos dio de su fuerza.
Como Él es la Palabra, nos dio Su Palabra,

Y su Palabra es la Verdad

PREGUNTAS DE LA LECTURA Y DIÁLOGO

CONCLUSIÓN

LA COMUNIDAD PIENSA EN SILENCIO

PETICIONES PERSONALES

CANTO

ORACIÓN Señor, sabemos que tú eres la vida,
 Que tú eres la luz, la Palabra.
 Gracias, Señor, porque eres tan bueno
 Y te muestras a nosotros por medio de tu creación.
 Gracias porque te estás mostrando a nosotros
 Más y más por medio de tu trabajo que es vida.
 Gracias porque nos das la energía de la vida.
 Gracias porque nos has enviado TU PALABRA que es vida.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

Archivo personal de Samuel Ruiz García.

Bibliografía

Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Editorial contrahistorias/Centro de Estudios, Información y Documentación Immanuel Wallerstein, México, 2005, 225 pp.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, vol. 1, ed. Trotta, 2ª edición, España, 2007, 520 pp. (Colección estructuras y procesos. Serie filosofía).

Boletín del Archivo Histórico Diocesano. Memoria y Caminar de la Diócesis de Chiapas, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A.C., México: San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 2000, 67 pp.

Caminante, diócesis de San Cristóbal de Las Casas, febrero de 1972, Chiapas, 8 pp.

_____, órgano informativo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, No. 30, mayo de 1983, 49 pp.

Croce, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, 2ª edición, México, 1960, 295 pp. (Colección Popular).

Cruz Cruz, Juan, *Filosofía de la historia*, Eunsa, 2ª edición, España, 2002, 258 pp. (Serie Iniciación Filosófica).

De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*, FCE-CIESAS, 2002, 505 pp. (Colección Historia).

Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas- CENAMI, México, 1999, 127 pp.

Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492/1972*, editorial Nova Terra, 2ª edición, España, 1972, 348 pp. (Colección El sentido de la historia no. 5).

- _____, *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA-Plural editores, La Paz, 1994, 186 pp. (Colección Académica Número uno).
- Ellacuría, Ignacio SJ, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Ed. Sal Terrae, España, 1986, 303 pp. (Colección Presencia Teológica 18).
- Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*, catecismo, Equipo Tzeltal, Ocosingo, Chiapas, 1972, publicación 1979, 118 pp.
- Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva Lacandona (1930-2005)*, El Colegio de México, México, 2007, 625 pp.
- Fazio, Carlos, *Samuel Ruiz el caminante*, Espasa Calpe, México, 2004, 328 pp.
- Fontana, Josep, *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, España, 1999, 353 pp. (Colección Biblioteca de bolsillo).
- Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, siglo XXI editores, México, 1982, 151 pp.
- Frost, Elsa, *Las categorías de la cultura mexicana*, FCE, México, 4ª edición, 2009, 328 pp. (Colección Biblioteca de Bolsillo).
- Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, España, 2002, 114 pp.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación, perspectivas*, ediciones Sígueme, 7ª edición, España, 1975, 399 pp.
- _____, *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*, Editorial CEP, Perú, 1979, 423 pp.
- Historia y grafía*, No. 21, año 11, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 73-102.
- Hurtado López, Juan Manuel (comp.), en *Don Samuel, profeta y pastor*, Asociación Teológica Ecuménica Mexicana- Razón y Raíz y editorial La Rana del Sur, México, 2010, 183 pp.

- Iribarren Pascal, Fr. Pablo, *Experiencia: Proceso de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Comunidades de San Cristóbal y Ocosingo*, Ediciones Pirata, México, 2003, 81 pp.
- Le Bot, Yvon, *La gran revuelta indígena*, editorial Océano-UJA, España, 2013, 262 pp.
- Lenkersdorf, Carlos, *‘indio ‘otik ja jtz’eb’ojtiki Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*, IIF-UNAM, México, 1999, 434 pp.
- Memoria del Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry- Planeta tierra: movimientos antisistémicos* (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, diciembre de 2007), San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra ediciones, 2009, 360 pp.
- Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, TusQuets editores, México, 2000, 291 pp.
- Ríos Figueroa, Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, IIA-UNAM, México, 2002, 275 pp.
- Rustrian, José (recopilador), *EZLN Declaración, Hechos y Comunicados*, s.e., México, 1994, 145 pp.
- Vigil, José María (coord.), *¿Qué es, optar por los pobres?*, Ed. Paulinas, Colombia, 1994, 149 pp. (Colección “Evangelio con rostro L.A.” No. 6).
- Silva Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la Teología de la liberación para la sociología de la religión*, Ediciones huracán, EUA, 3ª edición, 1989, 389 pp.
- Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, Instituto Mora-S. XXI, México, 2009, 332 pp. [Lingüística y teoría literaria].
- Tamayo Rufino, Juan José y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Editorial Verbo Divino, España, 2000, 683 pp.
- Zarebska, Carla, *Destino Chiapas*, Zare books, Korea, 2008, 445 pp.
- 50° Jubileo Episcopal de Mons. Samuel Ruiz García. Congreso Teológico Pastoral, ponencias*, (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Enero de 2010), Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas- México, 2010, 187 pp.

Artículos

- “Acta de Consejo Presbiterial” en *Caminante*, diócesis de San Cristóbal de Las Casas, febrero de 1972, Chiapas, 1 p.
- “Quiptic Ta Lecubtesel” en órgano informativo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, No. 30, mayo de 1983, pp. 25-36.
- Araújo, Nara, “cultura” en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, Instituto Mora- Siglo XXI Editores, México, 2009, pp. 71-74.
- Boletín de Noticias del INAH, No. 24, Dirección de Medios y Comunicación, 25 de enero de 2011.
- Garza, Mercedes de la, “Mitos mayas del origen del cosmos” en *arqueología mexicana*, México, editorial raíces, Vol. X, Núm. 56, julio-agosto 2002, pp. 36-41.
- _____, “El universo temporal en el pensamiento maya” en *arqueología mexicana*, México, editorial raíces, Vol. XVII, Núm. 103, mayo-junio 2010, pp. 38-44.
- Girardi, Giulio, “Aspectos geopolíticos de la opción por los pobres” en Vigil, José María (coord.), *¿Qué es, optar por los pobres?*, Ed. Paulinas, Colombia, 1994, pp. 65-76. (Colección “Evangelio con rostro L.A” No. 6).
- Hartog, Francois, “Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad” en *Historia y grafía*, No. 21, año 11, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 73-102.
- Iribarren Pascal, Pablo Fr., “Ministerios eclesiales en la Iglesia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas” en *Don Samuel, profeta y pastor*, Asociación Teológica EcuMénica Mexicana- Razón y Raíz y editorial La Rana del Sur, México, 2010, pp. 40-79.
- Krauze, Enrique, “El profeta de los indios” en *Letras libres*, año 1, número 1, enero de 1999, s.e., México, pp. 10-19, 86-95.
- Lewis, Stephen E., “Una revolución dentro de la revolución: el indigenismo en el piloto Centro Coordinador de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1951-1976”, ponencia presentada en XIII reunión de historiadores de México, EUA y Canadá, mesa: *indigenismo y discurso revolucionario*, 29 de octubre de 2010, Santiago de Querétaro, Querétaro.

- Leyva Solano, Xochitl, "Militancia político-religiosa e identidad en la Selva Lacandona" en *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. I, No. 2 Enero-Abril de 1995, pp. 59-88.
- Marcos, Sylvia, "Teología india: La presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz" [en línea] *Revista académica para el estudio de las religiones. Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*, Tomo II, www.revistaacademica.com/TII/capitulo_3.pdf, [Consultado: 5 de noviembre de 2012].
- Marion, Marie-Odile, "Religión, Identidad y rebelión en las cañadas" en *Revista académica para el estudio de las religiones. Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*, Tomo II, www.revistaacademica.com/TII/capitulo_2.pdf, [Consultado: 5 de noviembre de 2012].
- Mignolo, Walter, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", en *The South Atlantic Quarterly*, 101:1, Duke University Press, 2002, pp. 57-96.
- Morales Bermúdez, Jesús T., "Las rutas de la Selva: De la memoria a la promesa" en *Revista académica para el estudio de las religiones. Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*, Tomo II, www.revistaacademica.com/TII/capitulo_8.pdf, [Consultado: 5 de noviembre de 2012].
- Morales Elizalde, Mardonio SJ, "En la búsqueda del espíritu comunitario" en *Christus. Revista de teología, ciencias humanas y pastoral. La teología como reflexión, pedagogía y acompañamiento*, Año 75, No. 783, Marzo – abril 2011, México, pp. 45-47.
- Rabasa, José, "poscolonialismo" en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, Instituto Mora-S. XXI, México, 2009, pp. 219-223.
- Rabinovich, Silvana, "alteridad" en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, Instituto Mora-S. XXI, México, 2009, pp. 43-46.

- Richard, Pablo, "Los pueblos indígenas y mestizos, como sujetos históricos ante los desafíos actuales" en *50° Jubileo Episcopal de Mons. Samuel Ruiz García. Congreso Teológico Pastoral, ponencias*, (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Enero de 2010) Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas- México, 2010, pp. 47-64.
- Ruiz García, Samuel, "Los cristianos y la justicia en América Latina" en *Christus*, octubre, México, 1973.
- _____, *Mi biografía teológica*, documento personal, junio de 2009, 8 pp.
- Solórzano-Thompson Nohemy y Cristina Rivera-Garza, "identidad" en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, Instituto Mora-S. XXI, México, 2009, pp. 140-146.
- Subcomandante Insurgente Marcos, "Ni el Centro ni la Periferia. Parte I.- Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría" en Memoria del Primer Coloquio Internacional *In Memoriam Andrés Aubry- Planeta tierra: movimientos antisistémicos* (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, diciembre de 2007), San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra ediciones, 2009, pp. 21-33.
- Tamayo Rufino, Juan José, "Ignacio Ellacuría. Con los pobres de la tierra" en Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Editorial Verbo Divino, España, 2000, pp. 197-213.
- Valdata, Marcela, "Memoria" en Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, Instituto Mora-S. XXI, México, 2009, pp. 173-177.
- Zermeño, Guillermo, "Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?" en *Historia y Grafía*, año 6, número 12, enero-junio 1999, UIA, México, pp. 11-47.

Referencias audiovisuales

- Ruiz García, Samuel, Entrevista, 28 de septiembre de 1998, Curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas Chiapas, Francisco Hernández de Los Santos. [Grabación Cassette].
- _____, Entrevista, 10 de enero de 1999, Curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas Chiapas, Francisco Hernández de Los Santos. [Grabación Cassette].
- Vargas, Javier, Entrevista, 18 de diciembre de 2012, Querétaro, Judith Hernández Ramírez. [Documento escrito].
- Viveros, Mario y Víctor Mariña (directores), Carmen Lira Saade y Carlos Mendoza (productores), *Zapatistas. Crónica de una rebelión*, [video digital], Canal 6 de julio-La Jornada, 2003, 120 minutos, 2 dvd.
- SERAPAZ, CONAI Archivo Histórico. Enero 1994–Julio 1998, [Cd-rom], 1ª versión a consulta, México, julio de 2002, 1 cd-rom.

Tesis

- Coello Castro, Reyna Matilde, “Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social. Un estudio de caso”, tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, 1991, 160 pp.
- Ortega Correa, Enrique, “La influencia de la Teología de la Liberación, en el proceso de formación ideológica del movimiento armado chiapaneco”, tesis para optar por el grado de licenciado en Sociología, México, FCPS-UNAM, 2000, 220 pp.
- Tapia Ramírez, Martha, “Los refugiados guatemaltecos en Chiapas y su relación con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas”, tesis para optar por el grado de licenciada en Estudios Latinoamericanos, México, FFYL-UNAM, 2004, 101 pp.

Referencias electrónicas

- *Catecismo de la Iglesia Católica. La vida en Cristo, las virtudes*, [en línea], 1997, http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html [Consultado: 25 de marzo de 2013].
- *El paso de Dios en los 50 años de la Misión de Guadalupe*, [en línea] marzo de 2012, PDF, <http://www.misiondeguadalupe.maristas.edu.mx/archivos/CARTELES%20MISION%20DE%20GUADALUPE/CARTELES%20TEXTO.pdf> [Consultado: 21 de septiembre de 2013].
- García de León, Antonio, “La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)” en *Revista Chiapas*, No. 1, 1995 [en línea], www.revistachiapas.org, [consultado: 28 de noviembre de 2013].
- *Jtatic Samuel Ruiz García, afiliado al Instituto de los Hermanos Maristas*, [en línea], 22 de diciembre de 2010, <http://www.champagnat.org/400.php?a=6&n=1901#sthash.raUvweQw.dpuf> [Consultado: 21 de septiembre de 2013].
- *Danos un corazón* (letra), [en línea], <http://www.obispadogchu.org.ar/cancionero/04despedida/120DanosUnCorazon.htm> [Consultado: 28 de diciembre de 2013].
- *Des-bordes, resonancias desde los límites del arte y la política*, número 0, enero de 2009, http://des-bordes.net/des-bordes/john_holloway.php, [Consultado el 27 de marzo de 2013]
- Ratzinger, Joseph, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*, [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html [Consultado: 26 de junio de 2013].
- *Revista académica para el estudio de las religiones. Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de*

milenio, Tomo II, www.revistaacademica.com/TII/pdf, [5 de noviembre de 2012].

- Sitio oficial de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) <http://www.celam.org/> [Consultado: 25 de junio de 2013].
- Sitio oficial de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas <http://www.diocesisdesancristobal.com.mx/Nuestra-Diocesis/> [Consultado: 5 de julio de 2013].
- Sitio oficial de las Vocaciones jesuitas http://www.vocacionesjesuitas.org/index.php?option=com_content&view=article&id=110&Itemid=192 [Consultado el: 25 de diciembre de 2013].