

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO RENOVACIÓN
DEL PENSAMIENTO CATÓLICO EN LA DIÓCESIS DE SAN
CRISTÓBAL DE LAS CASAS**

**TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN ESTUDIOS
POLÍTICOS Y SOCIALES**

PRESENTA:

LIC. HÉCTOR GÓMEZ PERALTA

TUTOR:

Dr. VÍCTOR MANUEL MUÑOZ PATRACA

CIUDAD UNIVERSITARIA, JUNIO 2006

PRESENTA: Lic. Héctor Gómez Peralta

ASESOR: Dr. Víctor Manuel Muñoz Patraca



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción.....	3
Capítulo I Raíces ideológicas de la Teología de la Liberación.....	12
1.1 Fundamentos católicos.....	12
1.1.1 Rerum Novarum y la doctrina social de la Iglesia.....	12
1.1.2 Concilio Vaticano II.....	17
1.1.3 Constitución Gaudium et Spes.....	24
1.2 Por un nuevo catolicismo.....	28
1.3 El marxismo en la Teología de la Liberación.....	32
Capítulo II Contexto histórico y religioso de la diócesis de San Cristóbal.....	40
2.1 Breve historia de la Iglesia en la zona.....	40
2.2 La amenaza de las sectas protestantes.....	44
Capítulo III La construcción de la Teología de la Liberación en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.....	54
3.1 Acción y pensamiento del Obispo de la Diócesis de San Cristóbal.....	54
3.2 Las facciones dentro de la Diócesis.....	67
3.3 Los intereses político religiosos de las comunidades indígenas de la Diócesis.....	76
Capítulo IV La “liberación” de la Diócesis de San Cristóbal.....	81
4.1 Descentralización de la Diócesis y las Comunidades Eclesiales de Base.....	81
4.2 El nuevo catecismo tzeltal.....	86
4.3 La creación del Diaconado indígena: la lucha por el sacerdocio tzeltal.....	95
Conclusiones.....	105
Anexos.....	111
Bibliografía.....	122

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO RENOVACIÓN DEL PENSAMIENTO CATÓLICO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS.

INTRODUCCIÓN

“Ignorar lo que pasa en las Iglesias es ignorar una parte notable del espíritu del siglo y de los factores de la vida nacional”
Gabriel Le Bras

No existe una Teología de la Liberación, existen *varias* Teologías de la Liberación. En este trabajo muestro una Teología de la Liberación donde *el marxismo se mantiene al margen*, y lo que la integra es la suma del catolicismo postconciliar con elementos de la cosmovisión y cultura indígena, abandonando el objetivo de hacer la revolución social, cuando menos en el sentido marxista del término. Esta Teología de la Liberación en la Diócesis de San Cristóbal, si también tiene como preocupación los problemas en el terreno económico, lo hace sin el análisis marxista y pone el acento en la problemática cultural, racial y religiosa. Originalmente, el deseo de sustituir el sistema de producción capitalista, la praxis revolucionaria, el análisis histórico-materialista, etc., fueron las características de la Teología de la Liberación.

A esta vanguardia dentro de la Iglesia Católica se le ha venido definiendo del siguiente modo:

- 1) Visión de la realidad desde la perspectiva de la lucha de clases
- 2) Utilización del marxismo “como método científico de análisis de la realidad social”.

- 3) Opción por el socialismo que implica una opción de clase y una praxis política. Tal ideología rompe las reglas del juego de una institución que forma parte de un “sistema social capitalista” (véase 1.3).

El espectro de la Teología de la Liberación se ha ampliado y ahora existen, por ejemplo, una Teología de la Liberación Negra¹, una Teología de la Liberación Feminista², otra Teología de la Liberación Gay³, o como en el estudio de caso que trato en este trabajo de investigación: una Teología donde la “liberación” se da con la lucha por **reivindicaciones de identidad indígena**: la raza, la comunidad, las tradiciones, la religión, etc.

Después de las revoluciones burguesas, como la revolución francesa y siguiendo el argumento de Françoise Xavier Guerra⁴, la Iglesia católica, cuerpo del Antiguo Régimen por excelencia, ha mantenido una oposición al liberalismo por un lado, y el socialismo por el otro. Con el tiempo, la intransigencia ante los cambios ha sufrido notables variaciones, los cuáles no han sido lineales. En algunos momentos de la historia, la Iglesia (o algunos sectores de ella) ha mostrado cierta apertura hacia lo nuevo, y en otras el ataque hacia el liberalismo y el socialismo ha sido frontal y con energía:

El Papa León XIII en 1891 emitió una encíclica bautizada con el nombre Rerum Novarum en la cual se critica tanto al socialismo como al capitalismo, condena la destrucción de las corporaciones, la explotación del trabajador, el materialismo y pobreza espiritual en que se

¹ Véase: WILMORE Gayraud y CONE James, eds., Black Theology: a documentary history 1966-1979, Maryknoll, NY Orbis Book, 1979. De los mismos autores: Black liberation theology, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1994.

² Véase: DICKEY, Pamela, Teología Feminista-Teología Cristiana, DEMAC, México 1993, y VUOLA, Elina, Los límites de la liberación: la praxis como método de la Teología de la Liberación Latinoamericana y de la Teología Feminista, IEPALA Editorial, Madrid 2000.

³ La Teología Gay fue tratada en el Foro Mundial de Teología de la Liberación realizado en Sao Paulo, Brasil en Enero del 2005. la autora más emblemática de la Teología Gay es: STUART, Elizabeth, Teologías gay y lesbiana: repeticiones con diferencia crítica, Melusina, Madrid, 1993

⁴ GUERRA, Françoise, Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas, FCE, México 1993.

ha sumido a la sociedad; a su vez defiende a instituciones tradicionales como la familia patriarcal, el papel “natural” de la mujer, etc. Lo que más le critica al capitalismo es la degradación a la que se orilla la vida de la clase trabajadora, y lo que más le critica al socialismo es su ateísmo y concepciones materialistas de la realidad.

Como resultado de todo lo anterior, en 1960, como parte del Concilio Vaticano II, se expide la **CONSTITUCIÓN PASTORAL GAUDIUM ET SPES sobre la Iglesia en el mundo actual**. En ella se reiteran las críticas al liberalismo y al socialismo, pero además, se plantea un cambio en el actuar de la Iglesia para lograr un “aggiornamento” (la traducción literal es “poner al día”), una especie de modernización de la misma Iglesia para hacerle frente al mundo moderno, no para asimilarlo o integrarse (véase 1.1.2).

Lo anterior hizo que algunos sectores de la Iglesia (mayoritariamente jesuitas), y principalmente en América Latina hicieron uso de ideologías y teorías sociales modernas como es el caso del marxismo para hacer frente a los problemas del mundo moderno. Los más representativos son Gustavo Gutiérrez⁵, Rubén Alves⁶, Hugo Assmann⁷, Juan Luis Segundo⁸, Leonardo Boff⁹, Ignacio Ellacuría¹⁰, Jon Sobrino¹¹.

Este grupo de teólogos y sacerdotes marxistas auto-denominaron a su movimiento como “Teología de la Liberación” (El jesuita Gustavo Gutiérrez fue el primero en nombrarlo así), planteando que el papel de la Iglesia debe ser la “liberación” de los individuos primordialmente en el terreno material: destruyendo las estructuras económicas que

⁵ GUTIERREZ, Gustavo, Teología de la Liberación, Ediciones Sígueme, Salamanca España, 1965.

⁶ ALVES, Rubén Cristianismo, ¿opio o liberación?, Sígueme, Salamanca, 1973

⁷ ASSMANN, Hugo, Las falacias religiosas del mercado, en <http://www.chasque.net/pdc/Cencadec/hassman.htm>

⁸ SEGUNDO, Juan Luis, Liberación de la Teología, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975

⁹ BOFF, Leonardo Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo. Latinoamericana Libros, Buenos Aires 1974

¹⁰ ELLACURÍA, Ignacio, Teología política, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973

¹¹ SOBRINO, Jon, Jesucristo Liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret, UCA editores, San Salvador, 1991;

consideran negativas (el capitalismo), y sustituirlas por otras que, según ellos, son las adecuadas (el socialismo).(Véase 1.3).

Sin embargo, al analizar el movimiento denominado “Teología de la Liberación” en una investigación de campo, encontramos que la realidad política y social no se encuentra de esa manera. Es decir, la forma de llevarse a la práctica la Teología de la Liberación, en varios casos dista de contar con los elementos marxistas arriba mencionados.

Como mencioné antes, es en el Concilio Vaticano II donde se encuentran los principios de dicha Teología que pretende “poner al día” a la Iglesia para hacerle frente a los retos que se le presentan. Al intentar implantar esto, los obispos se encontraron con exigencias y dificultades propias de cada zona.

En Chiapas, en las zonas de La Lacandona, Los Altos y Las Cañadas, todo lo anterior se conjugó con el hecho de que la población indígena había empezado a ser objeto del proselitismo de varias denominaciones protestantes de procedencia estadounidense, las cuales empezaron a quitarle muchos adeptos a la Iglesia Católica:

Los datos censales indican que en 1960 la población en Chiapas era predominantemente católica (97.2%), mientras que los que se declararon protestantes constituían el 2.2%; para el decenio siguiente los primeros constituían el 91.2% y los segundos el 4.8%; en 1980 los católicos alcanzaron un 76.9% y los protestantes un 11.5%; en 1990 se bajó al 67.6% de católicos y los evangélicos o protestantes un 16.3%. En el año 2000, los católicos se redujeron a 63.8% y los protestantes aumentaron a 21.9%, más un 13.1% que se declararon sin religión¹².

Los misioneros protestantes les proporcionaban a los indígenas servicios de salud, educación, vivienda, ayuda financiera, laboral, transporte hacia un lugar donde no sufrieran

¹² Fuente: www.inegi.gob.mx, véase anexo 1.

las agresiones de los católicos tradicionales (lo que equivalía a alejarse de los caciques que los explotaban). Pero para gozar de estos beneficios, era necesario abrazar el nuevo credo cristiano.

Sin duda, para muchos indígenas, la predicación del evangelio protestante significó una *auténtica experiencia liberadora* en medio del extremo abandono material y espiritual en que su religión tradicional, el catolicismo, los tenía. Pero la conversión protestante llevaba inevitablemente a la destrucción de varios elementos de la comunidad indígena, y su estructura religiosa tradicional. La introducción de éstas sectas provenientes de Norteamérica conllevaron un proceso de secularización (originalmente, ya que después el protestantismo se fusionó con el comunitarismo indígena).

La secularización o privatización de la religión es cuando la religión abandona la esfera pública y se confina al ámbito individual, que como señala Berger, no afecta a la religión en tanto construcción de un mundo cósmico, es decir, no afecta a la condición antropológica de la religión, sino a determinadas formas socio-históricas¹³ (véase 2.2).

Dado que en la vida comunitaria indígena la religión no es algo separado de la política, la economía y el resto de las esferas de la vida humana como sí sucede en las sociedades modernas¹⁴, la secularización trae irremediamente la destrucción de muchas de las estructuras políticas y sociales que hasta ese entonces imperaban en las comunidades (Véase 2.2).

¹³ BERGER, Luckman *Para una Teoría sociológica de la religión* Kairós, Barcelona (1981), págs. 183-218

¹⁴ Los miembros de una sociedad política pueden o no compartir una visión del mundo, una religión o una cierta orientación hacia la tierra, ya que estos elementos no son los que definen su pertenencia a la comunidad. Los miembros de la sociedad política se incorporan a la entidad como individuos y gobernados y no necesariamente comparten una identidad comunitaria global. Por otro lado, bajo la definición de la comunidad natural (e indígena) los miembros de la comunidad comparten intereses, actividades y perspectivas, lo cual conforma un sentido de identidad compartido, en mucho, por los habitantes y que deriva de su pertenencia a la comunidad: BOBBIO, Norberto, *Diccionario Político*, Vol. 1., Siglo XXI, México, 1985. p. 330

Ante el peligro de la pérdida de terreno en el mercado de almas, y de acuerdo a las directrices del Concilio Vaticano II el obispo de San Cristóbal optó por:

- 1) Una renovación del espíritu misionero entre los pocos agentes pastorales con que contaba entonces la diócesis para también transmitir “la Palabra de Dios”;
- 2) Abandonar el centralismo parroquial a favor de un contacto directo con las comunidades dispersas en la sierra, y
- 3) Una “opción preferencial” por los pobres por parte de la Iglesia de Dios para defenderlos de los abusos y explotación de que son objeto

En el seno de la Diócesis de San Cristóbal, se enfrentaron principalmente dos posturas, los que intentaban hacer el *aggiornamento* o actualización de la Iglesia con base en los principios doctrinales del cristianismo tradicional, y quienes influenciados por el marxismo, trataron de llevar a la Diócesis al camino de la revolución.

La Teología de la Liberación, como quiso ser implantada por los jesuitas, no tuvo eco en la mayoría de la población indígena; el ala dominica, por el contrario, logró contar con un proyecto apoyado por las comunidades, que consistía en la reivindicación de la cultura de los indígenas, en vez de reivindicaciones externas a las comunidades, como la revolución socialista (aunque en un principio apoyaron la vía armada, ésta fue desechada y combatida finalmente).

A lo largo del tiempo, los indígenas habían tenido dentro de la Iglesia Católica una posición totalmente subalterna y receptora: no podían formar parte de la casta sacerdotal, las misas eran en una lengua ajena, no tenían acceso a la “palabra de Dios” (los textos de la Biblia), los materiales para hacer los rituales provenían de fuera de la comunidad, los rituales de las

ceremonias no correspondían a su identidad cultural, etc. En síntesis, los *bienes de salvación*¹⁵ no sólo no les pertenecían, sino que no tenían acceso a ellos.

Indudablemente, la “liberación” material era algo que les preocupaba a las comunidades; sin embargo, pusieron un gran énfasis en la liberación cultural y religiosa, en lograr apropiarse de los bienes de salvación y defender sus tradiciones.

*El concepto de liberación es determinado por la óptica de los creyentes*¹⁶, y en nuestro caso a analizar, la liberación consistió en una Iglesia autóctona, dirigida por ellos y con un discurso religioso que responda a sus necesidades particulares, donde inevitablemente elementos como la tierra y la alimentación aparecen, pero estando sobre los cimientos de la religión y cultura católica e indígena.

La evangelización pasó del adoctrinamiento ("*Nopteswanej*") a la participación comunitaria ("*Tijwanej*"). Con este método se hacen cursos, o para un grupo determinado que los transmite luego a la comunidad, o para comunidades enteras que van agregando su palabra y comentarios, con lo cual se va enriqueciendo para transmitir ese caudal a otras comunidades. Son estos cursos, según las necesidades y coyunturas: de iniciación o de profundización para la catequesis, de Sagrada Escritura, de animadores, de formación diaconal, de Derechos Humanos, de análisis de la realidad, de fe y política, de salud; se desarrollan a nivel de una comunidad o de una zona de la Diócesis.

Aunque este trabajo tiene la delimitación temporal de la gestión de Monseñor Samuel Ruiz al frente de la Diócesis de San Cristóbal, es decir, de principios de los años 60 al 2000, en

¹⁵ Los “bienes de salvación” son todos aquellos elementos que producen una interacción entre los miembros de una congregación religiosa que tienen por finalidad conducirlos a la “salvación”. WEBER, Max, *Economía y Sociedad*, FCE, T. I, México, 1969, p. 425,

¹⁶ El “enfoque o perspectiva de los creyentes” es una metodología utilizada por todos los grandes autores de la sociología de la religión como Max Weber, Troeltsch, Bryan Wilson, Berger y Luckman, citados en varias partes de este trabajo. Por ejemplo, cuando Max Weber responde a la pregunta ¿qué es la “salvación”?, lo hace según lo que los creyentes creen que es, no a lo que el investigador opine.

el primer capítulo hacemos una revisión de las raíces ideológicas de las Teologías de la Liberación: La Rerum Novarum y la doctrina social de la Iglesia, el Concilio Vaticano II y la Constitución Gaudium et Spes en las que se muestra como dentro del pensamiento Católico, existen elementos que plantean una readecuación de la Iglesia para los retos que se le presentan actualmente. En la segunda parte del capítulo también se hace una exposición y análisis del Marxismo en la Teología de la Liberación.

En el segundo capítulo se revisa el contexto histórico y religioso en el cuál se desarrolla nuestro estudio de caso. En la primer parte del capítulo se reseña la historia de la Iglesia católica en la zona, y en la segunda parte, se hace una exposición y análisis sobre la amenaza que representan las sectas protestantes para la Iglesia católica.

En el tercer capítulo se expone la construcción de la Teología de la Liberación en la Diócesis de San Cristóbal, la cual comienza mostrando la acción y el pensamiento del Obispo. En dicha sección señalo la divergencia entre los proyectos del Obispo Samuel Ruiz y la Diócesis por un lado, y el sub-comandante Marcos y el EZLN por otro. Ello con la finalidad de reforzar mi hipótesis de que la Teología de la Liberación en la modalidad que se da en Chiapas no es marxista. En la siguiente sección del capítulo trato el tema de la lucha entre facciones dentro de la Diócesis y expongo sus diferentes proyectos, en el que se muestra como el proyecto de los dominicos terminó imponiéndose. El capítulo termina con una exposición y un análisis de los intereses políticos religiosos de los tzeltales católicos que habitan en la zona conocida como La Lacandona.

En el cuarto y último capítulo hablamos ya de cómo se llevó acabo, durante el periodo de Samuel Ruiz como Obispo, la “liberación” de la Diócesis de San Cristóbal. Vemos las formas en que se llevaron a la práctica las directrices del Concilio Vaticano II, como el marxismo fue puesto a un lado dentro del discurso y actuar tanto de la Diócesis como de la

vida comunitaria indígena, a pesar de los intentos de algunos actores por implantarlo. Terminamos exponiendo la manera mediante la cuál las comunidades católicas de la selva intentan cristalizar sus intereses frente al protestantismo y la aculturación occidental.

CAPÍTULO I

RAÍCES IDEOLÓGICAS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN:

1.1 FUNDAMENTOS CATÓLICOS

1.1.1 RERUM NOVARUM Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA¹

“Los proletarios, sin duda alguna, son por naturaleza tan ciudadanos como los ricos, es decir, partes verdaderas y vivientes que, a través de la familia, integran el cuerpo de la nación, sin añadir que en toda nación son inmensa mayoría. Por consiguiente, siendo absurdo en grado sumo atender a una parte de los ciudadanos y abandonar a la otra, se sigue que los desvelos públicos han de prestar los debidos cuidados a la salvación y al bienestar de la clase proletaria; y si tal no hace, violará la justicia, que manda dar a cada uno lo que es suyo”².

Lo anterior, que a simple vista podría parecernos un párrafo tomado de un texto socialista, es en realidad parte de un escrito católico redactado por el Papa León XIII, el cual versa sobre “la situación de los obreros en el mundo actual”.

La aparición de la encíclica Rerum Novarum (15 de mayo de 1891) se da en un contexto histórico de miseria nunca antes vistas en la sociedad occidental, pero no solamente en el terreno material, que además aumentaba la indiferencia hacia Dios y la religión en general. En dicha época surgen las ideologías que proclaman que “Dios ha muerto”, que “la religión es el opio de los pueblos”.

El liberalismo filosófico nutría con sus ideas al sistema económico que conocemos como capitalismo liberal. La utopía de los idealismos socialistas, principalmente de origen

¹ La versión completa y traducida al español de la encíclica Rerum Novarum fue consultada en la página oficial de la Santa Sede del Vaticano www.vatican.va

² Rerum Novarum sección 24

marxista, fomentaban las inconformidades y los reclamos de los trabajadores y los empujaba a la lucha de clases. Existían en toda Europa asentamientos humanos en los barrios proletarios y la carencia de lo necesario para vivir dignamente³.

En este entorno surge la encíclica Rerum Novarum que desarrolla dos órdenes de cuestiones: Unas las más inmediatas, circunstanciales, sobre las cuales presenta un juicio cristiano a los problemas de su tiempo. Otras, recuerdan que la Iglesia no tiene una fórmula de solución para resolver los problemas sociales, sino unos principios básicos y permanentes (como la primacía de la persona, el respeto a la justicia, la práctica de la caridad y el compromiso con sus deberes religiosos) y dicen a los cristianos el deber de la Iglesia de introducirlos en todas las *estructuras temporales* (el gobierno de los hombres). Por ello no hay que buscar en ellas fórmulas organizadoras y prácticas.

El tema central gira entorno a la condición de los trabajadores, de sus derechos y deberes, así como también de los directivos, de los patronos. SS. León XIII hace un particular énfasis en la relación obrero-patronal, pues insiste en que este binomio es inseparable. A su vez hace una crítica de la lucha de clases, del Socialismo y de los excesos del Capitalismo:

“Para solucionar este mal (el capitalismo), los socialistas, atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada de los bienes, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación. Creen que con este traslado de los bienes de los particulares a la comunidad, distribuyendo por igual las riquezas y el bienestar entre todos los ciudadanos, se podría curar el mal presente. Pero esta medida es tan inadecuada para resolver la contienda, que incluso llega a perjudicar a las propias

³ Un estudio serio y detallado acerca de la situación de la clase trabajadora en plena industrialización es el trabajo de ENGELS, Federico, La situación de la clase obrera en Inglaterra, editorial Progreso, Moscú 1965

*clases obreras; y es, además, sumamente injusta, pues ejerce violencia contra los legítimos poseedores, altera la misión de la república y agita fundamentalmente a las naciones”*⁴

Señala la imposibilidad de superar totalmente las desigualdades sociales. Si bien reconoce el derecho a la propiedad privada, incluso la considera un derecho inalienable del ser humano otorgado por Dios, subraya el deber de ayudar a los demás en sus necesidades, e insiste en la importancia de establecer asociaciones de trabajadores para su defensa y promoción humana (gremios o sindicatos), critica duramente al individualismo moderno, realiza una defensa de las corporaciones clientelares del Antiguo Régimen y condena su destrucción por parte del liberalismo.

Su crítica al mundo moderno se basa en la defensa de instituciones tradicionales como es el caso de la familia patriarcal:

*“Es ley santísima de naturaleza que el padre de familia provea al sustento y a todas las atenciones de los que engendró; e igualmente se deduce de la misma naturaleza que quiera adquirir y disponer para sus hijos, que se refieren y en cierto modo prolongan la personalidad del padre, algo con que puedan defenderse honestamente, en el mudable curso de la vida, de los embates de la adversa fortuna. Y esto es lo que no puede lograrse sino mediante la posesión de cosas productivas, transmisibles por herencia a los hijos. Al igual que el Estado, según hemos dicho, la familia es una verdadera sociedad, que se rige por una potestad propia, esto es, la paterna.”*⁵.

A sus ojos, el liberalismo, su individualización y su consecuente destrucción de las tradiciones y corporaciones sólo puede significar una catástrofe que todo cristiano debe evitar.

⁴ Rerum Novarum sección 2, el paréntesis el mío.

⁵ idem, sección 9

A manera de conclusión exhorta tanto al mundo obrero, como al patronal, a pugnar por la reconciliación de las clases sociales apelando a los principios morales del Evangelio, pero haciendo énfasis en la obligación de la “Iglesia de Cristo” para procurar el bienestar **espiritual y terrenal** de la humanidad.

Este texto es innovador puesto que inaugura en la cúpula de la Iglesia una preocupación que ya se venía dando desde hace mucho en la parte baja de la jerarquía: el bienestar terrenal de los hombres.

El texto cuenta con 35 citas que se reparten a lo largo del mismo para reforzar los argumentos expuestos por SS León XIII. La mayoría de dichas citas hacen referencia a los libros de Moisés como el Génesis o Éxodo, pero sobre todo a las epístolas de San Pablo como Romanos, Hechos, Gálatas, etc. el resto de las citas son igualmente de algún otro texto cristiano perteneciente a la Biblia o a escritos de Santo Tomás, pilar del pensamiento católico. Ni remotamente encontramos el más mínimo signo de influencia marxista, masónica, atea, etc.

Este texto sirvió de base para que la Iglesia creara lo que se denomina: *doctrina social de la Iglesia*, es decir, un discurso del clero donde éste pretende ofrecer una respuesta, basada en la moral cristiana, a los problemas sociales emanados de las relaciones de producción modernas, incluyendo en éstas últimas, tanto al capitalismo como al socialismo.

Para el clero, la instauración del liberalismo y de la libre competencia habían provocado, entre otras cosas, el antagonismo de clases y el individualismo, lo que significaba que el liberalismo y el socialismo eran igualmente nocivos⁶.

⁶ HÜNERMANN, Peter (Dir.), América Latina y la doctrina social de la Iglesia –reflexiones metodológicas–, Buenos Aires, 1992 , Cap I

A la visión antagónica de las clases, la Iglesia respondía que las clases eran en el siglo XX más numerosas, más confusas y menos opuestas unas a otras de lo que Marx pretendía. El Estado liberal era culpable de la situación reinante, tanto por haber convertido al obrero en un elemento indefenso frente a las fuerzas del mercado, como por haberle quitado, mediante el laicismo, todo concepto religioso, abandonándolo a su odio creciente⁷.

Con la doctrina social, la Iglesia no pretendía ofrecer respuestas técnicas detalladas a los problemas de las relaciones laborales, sino trazar líneas de conducta de las partes involucradas, como la recomendación al reparto de utilidades, lo cual es, quizá, lo más original de la Iglesia en este aspecto⁸. En resumen, la doctrina social de la Iglesia consistía en llamados para ambas partes en conflicto para que, apelando a los principios morales del evangelio, en vez de la lucha de clases, haya fraternidad y colaboración entre ellas, para lo cual es necesario que los patronos otorguen concesiones a la clase trabajadora.

Lo anterior es muy importante para nuestro análisis, pues lo que hago es rastrear como dentro del conservadurismo católico, sin elementos ajenos a ella como el marxismo, la Iglesia se plantea la problemática de las necesidades materiales de su grey.

⁷ *Ibíd.*, Cáp. II

⁸ HÜNERMANN, Peter (Dir.), América Latina y la doctrina social de la Iglesia –pobreza y desarrollo integral-, Buenos Aires, 1993

1.1.2 CONCILIO VATICANO II

“Antes del Vaticano II las cosas eran claras. El Laico sabía la lista de cosas que debía evitar para estar en ‘Orden’. La autoridad del Papa y del Obispo era incontestable, prácticamente sin apelación. Finalmente, la institución eclesiástica por “lógica” se encuadraba como una fuerza social reaccionaria.”

Martín de la Rosa

Cuando el Papa quiere tomar una decisión que abarca a toda la cristiandad - proclamar un dogma, modificar la organización de la Iglesia o condenar una herejía -, puede convocar un Concilio, que es una especie de Congreso o Asamblea del mundo católico.

Los obispos del mundo entero son llamados a Roma, o a la ciudad que el Pontífice haya escogido. Su presencia es obligatoria, salvo en casos de fuerza mayor. Los superiores de órdenes religiosas, los abades generales, los preladados nullius, es decir, que no tienen jurisdicción en una diócesis propiamente dicha, sino que forman parte de la curia romana, y los cardenales, son admitidos a participar en el Concilio o Sínodo ecuménico. Tienen voz deliberativa.

Otras personalidades son admitidas a participar en los trabajos del Concilio, y tienen voz consultiva. Son los representantes de obispos ausentes, los príncipes católicos o sus embajadores y ciertos clérigos o laicos convocados a títulos diversos.

A la apertura de los debates, todos los asistentes prestan juramento. Juran que permanecerán fieles a la Iglesia y a su jefe (el Papa). El texto del juramento fue redactado por el Papa Gregorio VII en el año 1079.

El Sumo Pontífice decide los temas que serán discutidos por el Concilio. Tiene el poder de interrumpir la sesión o de trasladarla a una fecha ulterior.

El trabajo está repartido en varias comisiones - las Congregaciones - antes de ser presentado a la discusión general

En el reglamento mismo del Concilio se encuentra el ambiente de las asambleas de la Iglesia primitiva. Los votos son nominales y a la mayoría”.⁹

El Concilio Vaticano II¹⁰ fue y es un gran acontecimiento dentro del ámbito católico mundial. Anunciado por el Papa Juan XXIII a los cardenales, en la basílica de San Pedro Extramuros, el 25 de enero de 1959, es oficialmente convocado a través de la constitución apostólica *Humanae salutis*, el 25 de diciembre de 1961.

Con la ceremonia solemne de apertura del Concilio, el 11 de Octubre de 1962, se inicia la primera etapa conciliar que concluye el 8 de diciembre del mismo año. Durante esta etapa, se discuten diversos esquemas pero no se promulga ningún documento. El 3 de junio de 1963 muere Juan XXIII y recae en Pablo VI la responsabilidad de la Iglesia universal y continuación del Concilio.

La segunda etapa conciliar se inició el 29 de septiembre de 1963 y concluyó el 4 de diciembre del mismo año. En ella, se promulgan tanto la Constitución sobre la sagrada liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) como el decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter Mirifica*).

La siguiente etapa (tercera) comprende del 14 de septiembre al 21 de noviembre de 1964. En ésta, se da la promulgación de la Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), así como los decretos sobre el ecumenismo (*Unitaris redintegratio*) y sobre las Iglesias orientales (*Orientalium Ecclesiarum*).

La etapa final del Concilio comprende del 14 de septiembre de 1965 al 8 de diciembre del mismo año. En esta activa etapa, se da la promulgación de la Constitución dogmática sobre la divina revelación (*Dei Verbum*) y **la Constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo**

⁹ Fuente: www.encliclopediacatolica.com

¹⁰ Los textos completos del Concilio fueron consultados de: http://www.vatican.va/archive/index_sp.htm

moderno (*Gaudium et spes*); se promulgan también los decretos: sobre **el oficio pastoral de los obispos** (*Christus Dominus*), sobre **la renovación de la vida religiosa** (*Perfectae caritatis*), sobre **la formación sacerdotal** (*Optatam totius*), sobre el apostolado de los seglares (*Apostolicam actuositatem*), sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum Ordinis*) y sobre **la actividad misionera de la Iglesia** (*Ad gentes divinitus*). Así mismo, es el periodo de promulgación de las tres declaraciones: sobre la **libertad religiosa** (*Dignitatis humanae*), sobre la educación cristiana de la juventud (*Gravissimum educationis*) y sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*).

Como puede apreciarse, en este periodo de poco más de tres años (1962-1965), la Iglesia Católica entró en un intenso proceso de reflexión sobre su propia realidad, leída desde la perspectiva de la fe. Para ello, se dieron cita anual alrededor de 2500 obispos de todo el mundo, así como representantes tanto del laicado como del ámbito de la vida religiosa.

Como sucede con todo evento eclesial, así como con todo documento emitido por el magisterio de la Iglesia, las inquietudes, nuevas propuestas y reflexiones se venían gestando desde tiempo atrás, y en este sentido, no se partió de una *tabula rasa*. Sin embargo, como se verá más adelante, el Concilio Vaticano II se caracteriza por haber sido un Concilio que a nivel de nuevas propuestas y reflexiones marca un parteaguas en la historia de la vida religiosa de la Iglesia, con sus casi dos mil años de historia.

Cuando Juan XXIII (Angelo Roncalli) anunció la convocatoria a un Concilio, tal anuncio causó sorpresa entre los cristianos y molestia entre los conservadores amantes del status quo¹¹. Las preguntas que circulaban al interior de este grupo eran: ¿Para qué un Concilio si

¹¹ En el seno del tradicionalismo católico, hubo quienes tuvieron un abierto rechazo a las reformas doctrinales y disciplinarias establecidas por el Concilio Vaticano II, el más destacado fue Marcel Lefebvre, un arzobispo

tenemos un Papa infalible?(la infalibilidad del Papa se hizo dogma en el Concilio Vaticano I), ¿Para qué citar a más de 2500 obispos de todo el mundo, si el papa puede –con su sola palabra- definir “lo que hay que creer” y “la manera cristiana de vivir”?, y finalmente, ¿Para qué otro concilio si ya todo ha quedado perfectamente definido por los Concilios de Nicea, Trento y Vaticano I?¹²

Sin embargo, evidentemente, Juan XXIII pensaba diferente: por algo es definido por Hannah Arendt¹³ como uno de los pocos Papas verdaderamente cristianos que se ha sentado en el trono de San Pedro no siendo ella católica, ni siquiera cristiana.

Por medio del Concilio, este Papa quería hacer entrar a la Iglesia en la historia y en la sociedad del siglo XX. Es ampliamente conocida su frase que refleja nítidamente cómo veía a la Iglesia: **“Es necesario que la Iglesia abra sus puertas y sus ventanas, para que entre el aire fresco y se salga el polvo imperial...”**. En otras palabras, resulta imprescindible la renovación de la Iglesia para sobrevivir en el mundo moderno. El término utilizado para referirse a ésta renovación fue *aggiornamento*.¹⁴

Para el Papa Juan XXIII, era necesaria una reflexión seria, profunda y renovadora que permitiera a la Iglesia dejar atrás ideas y prácticas caducas y prepararla para responder mejor a los retos y problemas del mundo contemporáneo, en fidelidad a la tradición católica.

francés jubilado que en 1970 fundó un grupo internacional conocido como la Hermandad Sacerdotal de San Pío X. Declaró que las reformas del Concilio “nacen de la herejía y terminan en ella”. Los esfuerzos de reconciliación entre Roma y Lefebvre no tuvieron éxito. El Papa Pablo VI lo suspendió en el ejercicio de sus funciones como sacerdote y obispo en 1976, pero él continuó con sus actividades, ordenando incluso sacerdotes. De manera emblemática, el nombre de su organización de disidentes: Pío X, es el nombre del Papa con mayor hostilidad hacia el mundo moderno, en 1907 dedicó su extensísima encíclica *Pascendi Dominici Gregis* a atacar al mundo surgido de la Ilustración y la revolución Francesa.

¹² http://www.aciprensa.com/dipac/Concilio_Vaticano_II/

¹³ ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, editorial Gedisa, México 2001

¹⁴ LATOURELLE, René *Vaticano II, balance y perspectivas., veinticinco años después (1962-1987)*, Edit, Sígueme, Salamanca, 1989.

Por su parte, la curia romana, una vez recuperada de la sorpresa y de la irritación que le causó el plan del Papa de convocar un concilio, puso en acción a sus mejores teólogos; sin embargo, hicieron su aparición teólogos que hasta entonces habían sido calificados de “heterodoxos” para que, superando una teología de corte tridentino y neoescolástico, pudieran hacer los planteamientos novedosos requeridos por los padres conciliares¹⁵.

Lo que resultó fue un acontecimiento de originalidad única, entre otras razones debido a que los Concilios anteriores muy frecuentemente habían sido convocados como reacción a herejías, desviaciones particulares e incluso regionales. Frente a esos problemas, la Iglesia había reaccionado condenando con firmeza, “estabilizándose a su interior y armándose contra el exterior”¹⁶. Ese había sido claramente el caso del Concilio de Nicea (Trinitarios contra Unitarios de Dios), el Concilio de Trento (contra la Reforma protestante) y del Vaticano I (contra la modernidad, el iluminismo y “sus errores”).

El Concilio Vaticano II, en cambio, se propuso temas como el desarme nuclear y la pobreza de gran parte de la humanidad, la opresión de los gobiernos dictatoriales y los derechos esenciales de las personas; estuvo marcado por la comprensión del mundo moderno y el diálogo frente a los “enemigos” de antaño de la Iglesia (protestantes y musulmanes). La Iglesia admite a los ortodoxos como “fe verdadera”, sólo que separada del catolicismo por cuestiones políticas, motivo por el cual, al menos en el discurso, se lamenta constantemente.

Según se expresa en el Concilio, los credos protestantes e incluso los musulmanes y budistas, tienen como fundamento una vasta tradición teológica que hace que sus creencias

¹⁵ GREINACHER, Norberto, La identidad católica en la tercera época de la historia de la Iglesia. El Concilio Vaticano II y sus consecuencias para la teoría y la práctica en la Iglesia católica, Concilium 255 (1994).

¹⁶ POTTMEYER, Josef 25 años de hermenéutica del Concilio en: Alberigo Jossua La recepción del Vaticano II, Cristiandad, Madrid 1987, 49-67.

religiosas, aunque diferentes al pensamiento católico, sean merecedoras de respeto e incluso declaran que contienen elementos de los cuáles se podría aprender, como la inmensa entrega del pueblo musulmán a la protección de Dios¹⁷.

En los decretos del Concilio como fueron el referido a **la actividad misionera de la Iglesia** (*Ad gentes divinitus*), la *sagrada liturgia*, la *renovación de la vida religiosa* y la *formación sacerdotal*, la Iglesia se mostró abierta al cambio señalando una serie de puntos referidos a asuntos estrictamente religiosos que intentan *poner al día* (aggiornamento) a la Iglesia:

- a) Se deberá buscar que los sacerdotes, diáconos, y demás miembros del clero sean nativos de la localidad.
- b) Se valoran las culturas locales y por tanto, elementos de ella pueden ser incorporados a la misa y demás liturgias cristianas.**
- c) La evangelización deberá de adecuarse a las necesidades y particularidades propias de la localidad.
- d) El mensaje evangelizador no se hará obligando ni ejerciendo coerción sobre alguien para que acepte la “palabra de Dios”.
- e) Para lograr mejor los puntos anteriores, se plantea construir una Iglesia descentralizada y con diócesis autónomas.

Sin miedo a exagerar, el Vaticano II fue un Concilio Revolucionario. Lo que se promulgó en él fue una verdadera revolución y no sólo como mera reforma, pues las reformas son cambios dentro de un sistema dado, dentro de un mismo marco referencial. Aquí, en cambio, lo que se había dado era una mutación de paradigma, de modelo, de esquema teológico que, para algunos, significaba de 180 grados.

¹⁷ Decreto sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, en http://www.vatican.va/archive/index_sp.htm

Para Karl Rahner, por ejemplo, teológicamente el Concilio Vaticano II ha sido uno de los dos acontecimientos y transiciones más importantes en toda la historia de la Iglesia, comparable sólo con la apertura de la comunidad judía de Jesús a los gentiles, es decir, al ámbito de la cultura occidental, iniciado por San Pablo y su generación¹⁸.

¹⁸ GREINACHER, op. Cit 758

1.1.3 CONSTITUCIÓN *GAUDIUM ET SPES* (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy):

Para nuestro estudio, esta Constitución es fundamental pues en esta se reflexiona y expresa el papel de la Iglesia frente al mundo moderno. Promulgada el 7 de diciembre de 1965, la novedad, el aporte y la relevancia de dicho planteamiento, adquiere una mayor lucidez si se le contrasta con la manera como la Iglesia se ubicó y actuó en los siglos precedentes, principalmente en el Vaticano I donde se considera al mundo moderno y su racionalismo algo negativo.

La *Gaudium et Spes* se plantea lo mismo que en el primer Concilio Vaticano, esto es, en cómo está la Iglesia en el mundo; con la diferencia que, si en el primer Concilio Vaticano hubo un rechazo a ideologías modernas como el liberalismo y el socialismo, en el segundo tiene lugar una valoración positiva y de diálogo ante el mundo actual. Es por ello que resulta válido hablar de un antes y de un después del Concilio Vaticano II, particularmente en lo que toca a las relaciones de la Iglesia con el Mundo, tal como veremos a continuación. La Constitución *Gaudium et Spes* se propuso anunciar de qué manera entiende el Concilio la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual. De entrada el título “oficial” de tal documento “Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy”; es muy sugerente. Primeramente, al presentar documento como “Constitución” se quiere enfatizar que la *Gaudium et Spes* tiene el mismo nivel de importancia que la *Lumen Gentium* (que habla sobre la forma en que está constituida la Iglesia); pero además es “Pastoral”, es decir, no se trata de un documento doctrinal, en sentido estricto, sino más bien de una Constitución que ve fundamentalmente la aplicación de ciertos criterios doctrinales a las condiciones de

nuestro tiempo y a sus consecuencias pastorales; por tanto las directrices ahí planteadas no pretenden ser absolutas, sino intencionalmente relativas.

Ahora, por lo que respecta al título, se indica toda una opción teológica, bastante novedosa por cierto, sobre las relaciones Iglesia/Mundo. En este orden de ideas, cuando el título de la “*Gaudium et Spes*” afirma que el sujeto de tal Constitución es la Iglesia, no se refiera sólo a una “facción” de ella como pudiera ser la jerarquía, sino a toda la comunidad de bautizados; además presenta a la Iglesia “en el mundo”, de tal manera que ni se trata de un paralelismo ni de un contubernio (la Iglesia y el Mundo), ni de una postura apologética (La Iglesia contra el Mundo), sino más bien se trata de la Iglesia “en” el Mundo actual, en un mundo que comprende todas las realidades terrestres incluyendo al mismo hombre.

Ahora bien, en lo que se refiera a la manera como presenta la *Gaudium* el “estar” de la Iglesia en el Mundo, podemos esbozar con base a los siguientes ejes: el método, su concepción del mundo y del hombre, y finalmente la relación de la Iglesia con el mundo y el hombre:

Considero que la mayor novedad de la *Gaudium et Spes* es indudablemente que en primer lugar, **la Iglesia renuncia a ostentar el monopolio de la verdad y de las soluciones para todo tiempo y lugar**, de tal manera que ahora la primera tarea consistirá en “escrutar los signos de los tiempos...”, lo que también quiere decir que la revelación tiende a manifestarse en las necesidades y en los logros de cada época ,y aún de cada momento de la historia. Habría que precisar aquí que la expresión signos de los tiempos no apunta a lo comúnmente considerado como religioso, sino a todos los gozos y esperanzas de la humanidad, a todas las realidades. Ahora, como tales signos, por su intrínseco carácter histórico, son cambiantes, el deber de escrutar es una tarea permanente y siempre nueva.

Por tal motivo, no es posible que las líneas pastorales, si bien sujetas a principios doctrinales, constituyan elementos permanentes.

En la primera parte de la Constitución, denominada “La Iglesia de la vocación del hombre” el Concilio plantea su visión acerca del hombre, de la sociedad y de la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo; finalmente en la segunda parte de la Constitución aquí tratada, el Concilio aborda problemas que en ese momento consideró más urgentes, mismos que tienen en común el ser de índole social (como la miseria material en que vive gran parte de la humanidad).

En una especie de antropología abreviada, el Concilio sale al encuentro del tema antropológico más representativo de la modernidad: la subjetividad libre y autoconciente. Al respecto la *Gaudium et Spes* afirma una serie de valores modernos (libertad e igualdad), expresa que todos los hombres poseen una igualdad fundamental, la cual no puede ser violada so pretexto de raza, color, lengua o religión; también indica que el hombre posee una dimensión social inalienable (influenciados por los textos de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino), por lo que no es posible que se le separe de la acción política.

Cabe mencionar entre los grandes aportes que se pueden apuntar en este renglón, es que la *Gaudium et Spes* supera cualquier concepción dualista del hombre, al entender a éste como un todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad. Quedando atrás la idea de que se puede salvar el espíritu sin el cuerpo, por ejemplo.

Ahora, por lo que toca a su visión del mundo, en términos generales, la *Gaudium et Spes* presenta una visión optimista del mundo moderno. En este sentido, el Concilio reconoce y estima en mucho los avances de la ciencia y de la técnica, el dinamismo social y la evolución hacia la unidad, y lo que es más, reconoce la autonomía del mundo (cuando siempre había afirmado la Iglesia que el mundo dependía de ella), cuyas leyes el hombre ha

de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente (citando a la Biblia como justificación de semejante argumento). Dicho en otras palabras, el mundo en sí mismo, es libre, autónomo, soberano y, en cierto sentido, eficiente en sí mismo.

Sin embargo, tampoco se trata de una visión ingenua, ya que también reconoce que en este mundo moderno lleno de riquezas, perviven al mismo tiempo el hambre, la miseria y la ignorancia, además de nuevas formas de esclavitud (como la servidumbre asalariada).

En todo el Concilio Vaticano II, y por tanto en la Constitución que estamos analizando, la Iglesia se considera a sí misma como una creación de Dios, como un instrumento religioso en el Mundo. En este sentido, la *Gaudium et Spes* indica que la misión de la Iglesia no es de orden político, económico o social, sino de orden religioso y espiritual, no obstante a que de dicha misión se deriven funciones, luces y energías para consolidar la comunidad humana. Dicho en otras palabras, la Iglesia no tiene por qué plantear sus relaciones con el mundo en término de rivalidad y de dominio, ya que cada quien es autónomo e independiente en su propio terreno, lo cual también hay que decir de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política.

En resumen, el Concilio Vaticano II operó un cambio radical en lo que atañe a las relaciones y a la presencia de la Iglesia en el mundo moderno, en comparación con la postura adoptada en el periodo precedente. En este orden de ideas, la *Gaudium et Spes* ubica a la Iglesia en el mundo de hoy, en una actitud solidaria, dialogal y de servicio, abierta incluso a la ayuda que pueda prestar el mundo a la misión de la misma Iglesia.

1.2 POR UN NUEVO CATOLICISMO:

¿Puede decirse que la religión es, como señaló una vez Karl Marx el Opio del pueblo?, o como señalaron varios liberales y socialistas del siglo XIX y principios del XX: ¿es un baluarte de la reacción, el oscurantismo y la opresión? ¿Es una especie de narcótico que intoxica a las masas y les impide el pensamiento claro y la acción en su propio beneficio?

La religión por sí misma no es ni reaccionaria ni revolucionaria, a lo largo de la historia de las diferentes religiones vemos como un mismo credo puede ser usado tanto como para oprimir como para liberar.

El movimiento religioso generado en y por el Concilio Vaticano II asimila plenamente los valores modernos de la Revolución Francesa y el resto de las revoluciones burguesas: libertad, igualdad, fraternidad, democracia, derechos humanos, libertad de conciencia y separación de la Iglesia y el Estado. Pero las argumentaciones planteadas en el Concilio a favor de los valores citados son, a lo largo de todos sus documentos, citas y reinterpretaciones de la Biblia misma, o encíclicas emitidas por Papas anteriores.

Por eso no encontramos en el Concilio Vaticano II ni en lo escrito por alguno de los teólogos que la redactaron algún parentesco con la Iglesia institucional que se definió “en contra de la Reforma” (1521); en contra de las revoluciones (1789); en contra de los valores hoy generalmente aceptados, como la libertad de conciencia, pero que todavía en 1856 fueron condenados por Gregorio XVI y tildados de deliramentum, la libertad de opinión, acusada de anatema y de “pestilente error” por el mismo Papa, en contra de la democracia, etc.

Es por ello que el jesuita peruano Gustavo Gutiérrez rechaza categóricamente, la posición retrógrada de los Papas del siglo XIX, que permitió a los sectores más reaccionarios de la

Iglesia (los que alimentaban la esperanza de una restauración del Antiguo Régimen, es decir, el orden social anterior a las revoluciones burguesas) eliminar o reducir al silencio, con duras condenas, “*a los grupos más abiertos a los movimientos en pro de las libertades modernas y del pensamiento crítico*”. Por esta razón, proclama que el Vaticano II es un despertar saludable a la sociedad moderna a las grandes demandas de la modernidad (Derechos Humanos, libertades, igualdad social), en otras palabras: “*una bocanada de aire fresco en una habitación sofocante*”¹⁹

Esta opción renovadora ha llevado a algunos teólogos a la crítica del autoritarismo y de las limitaciones a la libertad de expresión dentro de la Iglesia misma. Si comparten una ideología democrática que minimiza el poder de la jerarquía y concibe a la Iglesia como “el pueblo de Dios”, construida a partir de las bases, pocos han llegado al extremo de retar abiertamente el poder romano, como lo hizo el franciscano Leonardo Boff²⁰, el critica directamente a la autoridad jerárquica de la Iglesia, su estilo de poder romano imperial y feudal, su tradición de intolerancia y dogmatismo (simbolizado durante muchos siglos por la Inquisición), su represión de cualquier crítica que venga desde abajo y su rechazo a aceptar la libertad de pensamiento. También denuncia la pretensión de infalibilidad de la Iglesia y el excesivo poder de los Papas²¹. ¿Cómo personas con semejante pensamiento fueron admitidas en el Concilio? Eso sólo se explica si tomamos en cuenta que el mismo Papa Juan XXIII estaba en contra de la Iglesia imperial.

¹⁹ GUTIERREZ, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, Perú, 1986, pp. 178-184.

²⁰ **Leonardo Boff** nació en Concordia, Santa Catarina (Brasil), el 14 de diciembre de 1938. Es nieto de emigrantes italianos venidos del Veneto a Rio Grande do Sul a finales del siglo XIX. Hizo sus estudios primarios y secundarios en Concordia-SC, Rio Negro-PR y Agudos-SP. Estudió Filosofía en Curitiba-PR y Teología en Petrópolis-RJ. En 1970 se doctoró en Teología y Filosofía en la Universidad de Munich-Alemania. Ingresó en la Orden de los Frailes Menores, franciscanos, en 1959.

²¹ BOFF, Leonardo, *Iglesia, carisma y poder*, París, Gerf p94

Ahora, a esta corriente político-religiosa en el seno de la Iglesia Católica no la podemos reducir conceptualmente como “católicos liberales”, ni algo por el estilo; su pensamiento es el resultado de la encrucijada tradición-modernidad en que se ha visto la Iglesia a partir de las revoluciones burguesas. Esta facción dentro de la Iglesia católica si bien defiende totalmente los valores políticos modernos antes mencionados, realiza críticas y ataques muy severos contra las ideologías modernas que los enarbolan como el liberalismo.

Al mismo tiempo en que esta corriente de teólogos católicos representa el pensamiento más moderno en el seno de la Iglesia, son herederos del pensamiento tradicional (e intransigente) de desconfianza católica frente a la modernidad.

Como hemos visto, si bien sus aspiraciones han sido que la Iglesia asuma como su papel cristiano el defender los valores modernos como los Derechos Humanos y las libertades democráticas, han heredado una enorme hostilidad hacia el “espíritu del capitalismo”, diferenciándose de los socialistas con el hecho de que su lucha contra el espíritu del capitalismo incluye en Max Weber llamó “*el desencanto del mundo*”²².

Sin referencia a la tradición a la que pertenece la encíclica Rerum Novarum es imposible comprender la postura intransigente de ellos ante el capitalismo y el mundo secular (por muy católicos que sean, no dejan de tener posturas progresistas).

Una característica de algunos de ellos (como José Luis Segundo y Hugo Assmann) es creer que el capitalismo construye una falsa religión, una nueva forma de idolatría, la cual fue duramente combatida por Moisés y el resto de los profetas Bíblicos: la idolatría del Dinero,

²² El *desencanto del mundo* (Entzauberung der Welt – traducible también por “pérdida de la magia” “desembrujo”...) se refiere a la introducción de la razón en el mundo mágico y sagrado que era el mundo antiguo. En el mundo moderno, la magia, los milagros, lo sobre-natural, etc, tiene que ser aprobado por el escrutinio de la razón humana, dando como consecuencia que si algo sobrepasa la comprensión del hombre, simplemente es tildado de falsedad, ilusión, imaginaria religiosa, etc. Entonces se ve el mundo moderno de manera “desencantada”, donde sólo lo tangible y racionalizable es real. Véase: WEBER, Max, Ensayos sobre sociología de la religión. Vol 3. Taurus, Madrid, 1987

del Capital o del Mercado. Algunos como el peruano Gustavo Gutiérrez (y como él muchos más) incluso llegan al grado de combinar el análisis marxista (elemento moderno) del fetichismo de las mercancías con la denuncia profética (elemento tradicional) de los falsos dioses del Antiguo Testamento ellos insisten en la naturaleza maligna de estos nuevos ídolos, crueles y que piden sacrificios humanos (la “deuda externa”, por ejemplo). En múltiples ocasiones se encuentran en sus escritos frases como la siguiente de Cristo que dice: “el que a dos amos le sirve, a uno le queda mal, de tal forma en que no es posible servir al mismo tiempo a Dios y al dinero”²³.

“Los ídolos capitalistas o fetiches (en el sentido marxista) son los Moloch que devoran la vida humana, imagen que también es utilizada en El capital por Marx. La lucha del cristianismo liberacionista en contra de la idolatría (capitalista) se presenta como una lucha de dioses (concepto weberiano), entre un Dios de la Vida y los ídolos de la muerte, o entre el Dios de Jesucristo y la multiplicidad de dioses del Olimpo del sistema capitalista”²⁴.

A esta corriente de teólogos se les conoce como: *teólogos liberacionistas*²⁵.

²³ <http://www.sjsocial.org/relat/3.htm>, en esta página vienen ensayos de cerca de 100 de éstos teólogos reflexionando sobre el capitalismo.

²⁴ LÖWY, Michael, *Guerra de Dioses*, Siglo XXI Editores, 1999, p. 76-77

²⁵ El término es aceptado incluso por varios de ellos mismos, según vemos en sus trabajos, varios de los cuáles citaré en la sección siguiente. Además los llamo así para diferenciarlos de los teólogos de la liberación ajenos a sus interpretaciones marxistas.

1.3 EL MARXISMO EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Aunque no haya sido el propósito del Concilio Vaticano II, con todo lo anteriormente expuesto se abrió la puerta para que en el seno de la Iglesia se introdujeran ideologías totalmente ajenas a ella, como es el caso del marxismo. El motivo por el cual esta ideología tuvo cabida en la Iglesia fue porque en ciertos puntos llegan a converger, en su anti-capitalismo, principalmente.

En Medellín Colombia, en 1968, en la II conferencia del CELAM²⁶, se dieron cita varios teólogos, la mayoría habían participado en el Concilio Vaticano II cuya mayor preocupación que presentaban, era la pobreza estructural y destructiva, que era considerada “un desafío para el amor y los valores cristianos”, pero para hacerles frente, esta concepción dio lugar al planteamiento de tres cuestiones al menos: ¿cuáles son las causas de esta situación?, ¿cómo pueden entenderse e interpretarse estas condiciones y problemas en términos teológicos? y, por último, ¿qué puede hacerse al respecto?²⁷.

Para responder a la primera pregunta algunos consideraron necesario emprender un análisis estructural. Teorías de dependencia, cierta penetración socio-analítica marxista y la crítica de Karl Marx al papel de la religión en la sociedad fueron los instrumentos empleados para interpretar la situación.

Pero ante todo la economía, en el sentido general de estudio crítico de la producción, la distribución y el consumo de la riqueza en la sociedad humana, es un tema clave en los teólogos liberacionistas. Aunque los teólogos de la liberación no abordan las cuestiones

²⁶ Organismo de la Iglesia católica que engloba a las conferencias episcopales de Antillas, Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. Fue creado en 1956 por el Papa Pío XII a petición de los obispos del área latinoamericana y del Caribe. Fuente: <http://www.celam.org/>

²⁷ Fuente: ídem.

técnicas de la teoría económica moderna, se preocupan por los temas más generales de cómo se relaciona la organización económica con la experiencia histórica de la humanidad en general, y con el “valor infinito” de los pobres para Dios en particular²⁸. Estas cuestiones sobre la organización económica y la justicia recuerdan al programa marxista de la economía política europea hasta finales del siglo pasado, y siguen siendo fundamentales en los debates sobre las estrategias de desarrollo en los países pobres.

Para los teólogos liberacionistas, el ansiado orden económico de la utopía cristiana, es decir, el reino de Dios, no se deriva simplemente de una visión profética: se trata de una utopía firmemente integrada en una realidad histórica, y basada en una “civilización de la pobreza”, ya que según ellos, el Reino de Dios, le pertenece a los pobres²⁹. A lo anterior se le conoce como: **la opción por los pobres**³⁰.

Por contrario, según esos teólogos, la actual civilización de la riqueza se basa en la acumulación privada de capital por parte de individuos y empresas con el apoyo del Estado capitalista, con el objetivo de alcanzar mayor riqueza personal y más poder empresarial. Reconocen que este proceso histórico ha reportado un progreso técnico beneficioso, pero argumentan que estos beneficios no se han puesto a disposición de la sociedad en su conjunto y que se han alcanzado a costa de una destrucción humana y ambiental masiva. Por tanto, lo que esos teólogos hacen es hacer una extensión de las encíclicas católicas como la *Rerum Novarum*, parte de los principios de ella, pero van mucho más allá. Según

²⁸ PHILLIP, Berryman, *Liberation Theology: the essential facts about the revolutionary movement in Latin America and Beyond*, Pantheon, New York, 1987, cap. 3

²⁹ ELLACURIA, Ignacio y SOBRINO, Jon (eds) *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid, 1990, vol. I, pp. 393-442

³⁰ Algunos como Samuel Ruiz matizan esto diciendo: “opción *preferencial* por los pobres”. Señalando que La Iglesia no es sólo para una clase social, sino que se piensa que la forma de liberar a toda la sociedad es a través de los pobres, sin exclusión de los ricos: SANTIAGO SANTIAGO, Jorge, *La búsqueda de la libertad: entrevista realizada en septiembre de 1996 a Monseñor Samuel Ruiz García*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, 1999.

ellos, lo que se necesita no es simplemente corregir los errores del capitalismo, sino sustituirlo por la civilización de la pobreza.

En un rasgo común con la larga tradición de la teoría latinoamericana de la dependencia³¹, los teólogos liberacionistas consideran que la relación entre los países ricos y los países pobres es sumamente injusta. Consideran que la economía del mundo actual lleva inherentemente unida a ella el aumento de la pobreza y de la dominación cultural, que hacen del intercambio desigual en el comercio internacional (materias primas baratas de las minas y las explotaciones agrarias para pagar importaciones caras y maquinaria) y el control de las multinacionales (radicadas en EE.UU., Europa occidental y Japón) sobre decisiones en materia de inversiones, empleo y aspectos culturales en los países pobres.

Esta relación desigual ya la criticaba, por supuesto, el Concilio Vaticano II en *Geudium et Spes*, la subrayaba la *Populorum Progressio* y se repetía en *Sollicitudo Rei Socialis*, pero estos los teólogos de los que hablamos van más allá en su crítica denunciando “proféticamente” la dependencia de los pobres respecto de los países ricos como un auténtico obstáculo para alcanzar el Reino de Dios.

De acuerdo con los teólogos de la liberación, el capitalismo ha sido evidentemente incapaz de satisfacer las necesidades básicas de América latina, a pesar del hecho de que los líderes políticos y económicos son católicos practicantes. Y aunque tampoco el socialismo ha proporcionado una solución satisfactoria en lo tocante a cubrir las necesidades básicas (sobre todo en la Cuba comunista y en Nicaragua bajo los sandinistas), consideran al “ideal socialista” más apropiado que el capitalismo como modelo económico para la tierra prometida.

³¹ Véase: CARDOSO Fernando y FALETTO, Enzo (1969) Dependencia y desarrollo en América latina, Siglo XXI, México 1969

Los teólogos liberacionistas consideran que la relación entre la teología y la economía refleja la contradicción histórica fundamental entre la vida y la muerte en América Latina³². Esta contradicción histórica, obviamente, también tiene otras dimensiones sociales, políticas, culturales, antropológicas, etc; sin embargo, al hacer sus análisis, dado su enfoque de un materialismo histórico muy “popular”, aquel que se explica en manuales y folletos enfocados a llamar a la acción política, es la economía lo fundamental. Sólo que en vez de utilizar la dicotomía burgués-proletariado, ellos utilizan la todavía más ambigua díada: rico-pobre.

La lucha entre ricos y pobres es pensada como una lucha entre la vida y la muerte. La muerte es el desempleo, el hambre y todos los demás problemas económicos derivados de que exista una “riqueza inmoral”, según ellos. Todo lo que los teólogos liberacionistas dicen sobre la vida como *determinado* por la economía, cabe aplicarlo también a las reflexiones sobre la naturaleza de Dios, que se resume en la expresión “el Dios de la Vida”³³.

La dimensión económica de la vida (el trabajo, la tierra, la vivienda, la salud, la alimentación, la educación, etc.) se convierte en expresión de la gloria de Dios. Asimismo, la gloria de Dios se ve debilitada en cada persona que sufre de hambre, miseria y opresión; por tanto, la economía (esto es, la vida mundana) y la teología, se vuelven, para ellos, inseparables³⁴.

Los teólogos liberacionistas consideran explícitamente a Marx como una fuente importante de método analítico que les ayuda a ver más allá de la naturaleza aparentemente objetiva de las fuerzas del mercado, y por tanto, a identificar el poder con la propiedad, relacionar la

³² RICHARD, Pablo, teología en la teología de liberación, Trotta, Madrid, 1990, pp. 201-222

³³ CHENU, Bruno, Teología cristiana de los terceros mundos, Ed. Herder. Barcelona, 1989

³⁴ DUSSEL, Enrique, Ética cristiana, Editorial Florida, México, 1987

propiedad con el control del trabajo y localizar las contradicciones entre la economía de mercado y el Reino de Dios³⁵.

Sus opiniones económicas se parecen más a aquel marxismo que circulaba en los comités comunistas con los manuales de Martha Harnecker, que a la obra de Marx en sí, su marxismo no son tanto los planteamientos directos de Marx, sino aquella ideología que inundó a los grupos comunistas de América Latina. La naturaleza económica de la transición al *socialismo-Reino de Dios* es satisfacer las necesidades básicas y la integración de los excluidos(en un sentido estrictamente económico), y no en el acaparamiento de capital y la proletarización de la mano de obra que aparecen en Marx³⁶.

Si se compara el contenido económico de los teólogos liberacionistas con el marxismo, sus limitaciones son evidentes; lo que ellos hacen es tomar elementos del materialismo histórico y la teoría de la dependencia para desarrollar una corriente ideológica que plantea la “liberación” de la humanidad, reduciendo dicha liberación las más de las veces a las esfera económica, y no porque no les interesen la explotación racial, sexual y religiosa, etc., sino porque consideran que el plano fundante de dichas injusticias “super-estructurales”, es la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de trabajo.

Como ya vimos, el Concilio Vaticano II abandonó la idea de que la salvación y la liberación del hombre es esencialmente espiritual, prestando importancia a los aspectos materiales. Los teólogos liberacionistas, como consecuencia de la introducción del marxismo en sus análisis, ponen los reflectores de su análisis en la esfera económica y dan a las cuestiones “super-estructurales” un papel secundario.

³⁵ CODINA, Víctor, *Ser cristiano en América Latina*, Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1986

³⁶ DUSSEL, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, UAM-Siglo XXI, México 1990, Cap. 9 y 10.

El jesuita peruano Gustavo Gutiérrez es de los ejemplos más notorios de ello: hace 133 citas de autores marxistas con todos los cuales parece coincidir. Considera, amparándose en Sartre, que el marxismo es, en el pensamiento filosófico, “insuperable”. En medio de citas del Antiguo Testamento y frases piadosas, plantea que:

- “Un amplio sector de la Iglesia está ligado a quienes detentan el poder”
- “El hecho religioso debe ser redefinido”
- “No es la Iglesia el lugar exclusivo de salvación (...) debe orientarse hacia un nuevo y radical servicio a los hombres”
- “La finalidad de la Iglesia no es salvar en el sentido de ‘asegurar el cielo’ sino de la salvación actual en la historia”
- “Lo mundano aparece cada vez más consistente en sí mismo”
- “El subdesarrollo de unos pueblos se debe al desarrollo de otros”
- “Los pueblos latinoamericanos no saldrán de su situación sino mediante una revolución social”
- “La inspiración socialista es mayoritaria y representa la veta más fecunda y de mayor alcance”³⁷

Y reiteradamente justifica la lucha de clases porque unos hombres son propietarios de medios de producción y otros no.

De la misma manera varios teólogos defienden las mismas tesis, aunque con ligeras variaciones: Rubén Alves³⁸, Hugo Assmann³⁹, Juan Luis Segundo⁴⁰, Leonardo Boff⁴¹, Ignacio Ellacuría⁴², Jon Sobrino⁴³, los más sobresalientes.

³⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación*, Ediciones sígueme, Salamanca, España, 1965

³⁸ ALVES, Rubén *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Sígueme, Salamanca, 1973

³⁹ ASSMANN, Hugo, *Las falacias religiosas del mercado*, en <http://www.chasque.net/pdc/Cencadec/hassman.htm>

Donde más ha tenido resonancia el marxismo dentro de la Iglesia católica es en la Orden de los jesuitas latinoamericanos; éstos no solamente han adoptado el enfoque economicista, sino que han tomado varios elementos de la crítica de Marx a la religión. El siguiente cuadro sintetiza de manera clara y breve los nuevos planteamientos “liberadores”:

CATOLICISMO TRADICIONAL	NUEVOS JESUITAS
El aborto es un crimen. La vida es sagrada desde la concepción (Catecismo 2270-2275)	El jesuita Robert Drinan apoya el aborto en EE.UU. (The New York Times, 4-VI-96)
La meta de la Iglesia es la salvación de las almas (Código de derecho Canónico, 1752)	Desde la XXXIV Congregación general sólo se habla de la “promoción humanitarista”
Cristo es la segunda persona de la Trinidad. Verdadero Dios y verdadero hombre. (Catecismo 464)	No se puede afirmar que sea Dios. (Padre Roger Haight. Theological Studies, 1992, págs 257-287)
En el pan está presente Jesucristo de forma verdadera (Catecismo 1380-1381)	La teología moderna no puede aceptarlo. (Edward Kilmartin, S.J. “Eucaristía y Sacerdocio, 1991)
Los actos homosexuales son desordenados (Catecismo, 1380-1381).	El homosexualismo es justificable (Padre John McNaill, en “La Iglesia y el homosexualismo, 1976)
La Iglesia ha rechazado las ideologías	“El socialismo marxista parece ser la mejor

⁴⁰ SEGUNDO, Juan Luis, Liberación de la Teología, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975

⁴¹ BOFF, Leonardo Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo. Latinoamericana Libros, Buenos Aires 1974

⁴² ELLACURÍA, Ignacio, Teología política, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973

⁴³ SOBRINO, JON, Jesucristo Liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret, UCA editores, San Salvador, 1991;

totalitarias ateas asociadas al comunismo (Catecismo 2425).	organización social” Padre Aloysius Pieris, S.J. “Sígueme”, Núm, 215.
La lucha armada sólo es lícita en las condiciones necesarias para la guerra justa. (Catecismo 2307 a 2317)	“Ningún verdadero cristiano podría dejar de apoyar al régimen cubano de castro o apoyar la Revolución” Juan Luis Segundo, S.J. en Hitchcock, 129).
Cristo muere en la cruz por nuestra salvación, en obediencia al Padre. La salvación del hombre es la vida eterna en Dios (Catecismo 599, 609 y 1026).	“A Jesucristo lo mataron por motivos políticos” Carlos Bravos, S.J. en “Jesús al servicio del pueblo”. Reiterado por Juan Mateos, S.J. en “Biblia y pueblo”, Núm. 5 Pág. 6

Fuente: BORREGO, Salvador, Acción gradual, México 2002 pp. 85-86

CAPÍTULO II CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO Y RELIGIOSO DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL

2.1 Breve historia de la Iglesia en la zona

La Iglesia latinoamericana, como la lucha indígena, tiene 500 años. En Chiapas, la Iglesia Católica nació rebelde frente al poder político porque el fundador de la Diócesis, Fray Bartolomé de Las Casas, fue condenado por el Rey de España y la Inquisición en 1570. ¿La razón? Entre muchas otras, la mayor fue su tesis de que la soberanía del continente es de los indios, siendo la Conquista (en conceptos de los que está confeso) una depravación del Descubrimiento.

Después de semejante inicio, tanto la Corona Española como la alta jerarquía católica colocaron en dicha zona a Obispos totalmente opuestos a las doctrinas de Fray Bartolomé de las Casas. La Iglesia en Chiapas se convirtió en el mejor aliado de la oligarquía de finqueros para reproducir su dominio¹.

La evangelización propiamente dicha se inició en forma sistemática el año de 1545, cuando los dominicos (Orden de Predicadores) se instalaron en la entonces Ciudad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas, el 12 de marzo de ese año, dedicándose de inmediato a bautizar y catequizar a los conquistados, y desde entonces la política y la historia de ese territorio no se puede entender sin la presencia histórica de la Iglesia Católica.

Dominicos fueron los primeros cinco Obispos. Uno de ellos, Andrés Ubilla, llevó al extremo su ascetismo: “era un monje cojo que caminaba con bastón, dormía sin colchón,

¹ FLORES, Juan Antonio, Élites y modernización política en Chiapas, Tesis doctoral, 2002, FCPyS-UNAM, Introducción.

odiaba el lujo en el vestuario y no se cambio sus desgastados zapatos ni siquiera para entrevistarse con el Rey”. Dominicanos fueron quienes construyeron las primeras Iglesias, crearon cargos y cofradías, escribieron gramática y lenguas mayenses, repartieron la tierra y ejecutaron la traza urbana de pueblos y ciudades².

Sin embargo, con el tiempo, los dominicos dejaron de lado su mística original para transformarse en acaudalados terratenientes: en el siglo XVIII poseían en Chiapas quince prósperas haciendas y cobraban tributo a sus peones indígenas, como cualquier hacendado. Luego el gobernador de orientación juarista Ángel Albino Corzo, en 1859, al hacer válidas las leyes de desamortización de terrenos baldíos, causó el retiro de varios dominicos de la zona.

Lo anterior no significó que los templos estuvieran vacíos. Los caciques y familias con poder local ponían sus propios sacerdotes, en dicho periodo lejos de proseguir con el papel evangelizador del cristianismo, florecieron una serie de prácticas como el alcoholismo, la hechicería y las visiones mágicas del mundo provenientes de las antiguas religiones, aunado a que de por sí la evangelización había sido superficial y no se lograron eliminar los elementos de la cultura pre-cristiana³. Aunque según los censos de esa época señalaban que la población de Los Altos era prominentemente católica, en realidad la el clero no tenía prácticamente injerencia alguna en las conciencias ni prácticas sociales de la mayoría de la población indígena de esa época.

Desde los años veinte, y para contrarrestar el poder e influencia de la Iglesia Católica, los gobiernos revolucionarios dieron amplias facilidades para la reproducción de sectas

² IRIBARREN, Pablo, Proceso de ministerios eclesiales, en *Dominicos en Mesoamérica*, Talleres Gráficos de Cultura, México, 1992, pp. 2-5

³ McGEE, Jon, Life, ritual and religion among the Lacandon Maya, Belmont, Texas State University Press, p. 85

protestantes provenientes de Estados Unidos. Incluso el General Lázaro Cárdenas llegó al grado de crear al ariete de la dinámica protestante: El Instituto Lingüístico de Verano⁴.

Donde provenían misioneros de EE.UU. a traducir la “Palabra de Dios” a las diversas lenguas existentes en toda la República Mexicana⁵.

Dado al incremento en el poder de la Iglesia Católica a nivel nacional en el sexenio del Gral. Ávila Camacho, ésta se dispuso a conquistar espacios que antaño le pertenecían⁶. Pero para ese entonces, los protestantes ya llevaban trabajando más de una generación en la zona de Chiapas. Además de que los “sacerdotes” impuestos por los caciques no iban a dejar su poder fácilmente, hasta el día de hoy ciudades como San Juan Chamula están dirigidas por sacerdotes que no cuentan con el aval de la Iglesia Católica.

La fecha simbólica del comienzo de la nueva evangelización fue 1952, cuando el Obispo de la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez (en ese entonces, Chiapas sólo tenía esa Diócesis), Monseñor Torreblanca, dio inicio al sistema colonial de catequistas, proyecto emprendido por monjes franciscanos. La catequesis que se impartía era la oficial del clero romano pero impulsó el reencuentro de la Iglesia Católica con las comunidades⁷. El contacto con la realidad marginada de éstas últimas influiría mucho en su evolución posterior. El mismo año de la muerte de Monseñor Torreblanca (1960) llegó el entonces joven Obispo Samuel Ruíz⁸ con prácticamente nula experiencia parroquial, pero con la firme convicción de

⁴ El origen del Instituto Lingüístico de Verano está íntimamente ligado con la aparición de la Wycliffe Bible Translator cuyos fines se orientan a la expansión religiosa de las sectas protestantes estadounidenses. La inquietud de llevar un mensaje evangélico a los pueblos indígenas del mundo se anidó en William Cameron, quien en 1936 con auspicio económico de la Bible House perteneciente a la secta presbiteriana, funda el Instituto por todo el continente americano para traducir la Biblia a las lenguas nativas. Fuente: <http://www.uson.mx/foro/seris.pdf#search='instituto%20linguistico%20verano'>

⁵ CARDOSO, Joaquín, El protestantismo en México, Buena Prensa, México, 1946. Cap I, ESPONDA, Hugo, El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo, El faro, México, 1986. Prefacio.

⁶ BLANCARTE, Roberto, Historia de la Iglesia Católica en México, FCE, México, 1993, Cap II B

⁷ De VOS, Jan, La Iglesia Católica en Chiapas 1528-1998, fotocopia (para grupo Galileo), 1999, pp. 67-71.

⁸ Creándose la Diócesis de San Cristóbal con su llegada, separándose de la de Tuxtla Gutiérrez, esto con la idea de descentralizar a la Iglesia de Chiapas y lograr con ello una mayor evangelización.

implantar en la Diócesis las directrices señaladas por el Concilio Vaticano II, el cual sucedió casi simultáneamente.

En este contexto llegaron otras Ordenes de religiosos como los Hermanos maristas y los Jesuitas, pero sobre todo, la histórica Orden de los Dominicos.

La Iglesia liberada y dinámica de los años 1950-1999, fue, en esa región del país, la única institución capaz de sustituir a un Estado ausente o desertor, un centro demasiado alejado e incapaz de hacer otra cosa que verter un caudal de dinero mal invertido a partir de 1970, un poder estatal débil, fragmentado, corrupto y violento. Por eso, como en las sociedades Europeas de la Edad Media, la Iglesia desempeña un papel decisivo en todas las actividades socioeconómicas, educativas y políticas. Como en los primeros siglos de la cristiandad, al igual que en la alta Edad Media, el obispo detentó y detenta una posición central, tiene y ejerce un poder muy real.

La debilidad del Estado en esa zona de Chiapas explica la centralidad de los Diócesis, no sólo en las negociaciones de paz, después de 1994, sino antes, en calidad de mediadora y articuladora de las elites criollas con los pueblos indígenas. Por supuesto, como la desaparición del Estado chiapaneco tradicional se sucedió en varias etapas, las relaciones entre la diócesis y los gobiernos federal y estatal se constituyeron de diversas formas a lo largo de los años.

El Dr. Anaya se refiere a un triángulo de alianzas y oposiciones en el que los tres actores, según los temas y las circunstancias, cambiaban de aliado para enfrentar los intereses particulares del opositor. Por ejemplo, en materia de mayores participaciones fiscales para Chiapas, la Diócesis y el gobierno estatal se unen contra la federación, pero en cuanto a Derechos Humanos, la Federación y la Diócesis coaccionan juntos al gobierno estatal.

Respecto de los problemas políticos, que involucran a los nuevos actores sociales, la federación y el gobierno estatal se alían contra la Diócesis⁹.

2.2 La amenaza de las sectas protestantes:

La utilización del término “secta” para referirse a las ofertas religiosas de origen norteamericano la hago sin el menor propósito despectivo, aún sabiendo que en lenguaje vulgar, esta palabra tiene una connotación peyorativa. La uso porque nos permite clasificar y comprender mejor el tipo de movimiento religioso que se introduce recientemente en la región diferenciándose del correspondiente al de Iglesia.

En sociología de la religión, secta es un concepto que se usa para referirse a grupos religiosos separados u opuestos a determinadas religiones tradicionales. También puede significar ‘facción’ o ‘partido’. Si hacemos a un lado nuestras convicciones y preferencias religiosas, con la distinción secta o Iglesia no hacemos una distinción de primacía ni una valoración, sino una clasificación con el propósito de lograr mayor precisión conceptual. Hay diversas Iglesias cristianas: la Católica, la Ortodoxa, la Luterana y la Anglicana, las sectas son los grupos que, en términos de poder y cobertura social, son inferiores. Sectas como los Testigos de Jehová tienen millones de miembros regados por todo el planeta, pero en forma de células, grupos religiosos minoritarios que se desprendieron de las Iglesias, de las religiones socialmente establecidas.

Max Weber, quien fue el primero en utilizar de manera técnica el término, lo utiliza en contraposición al de “Iglesia”¹⁰. Este autor alemán junto con Ernst Troeltsch, pionero y

⁹ ANAYA, Federico, El movimiento popular en Chiapas, The journal of Latin American Affairs, vol. 2 núm. 1, Georgetown University, Washington, D.C., 1994.

autor obligado para la comprensión de las religiones protestantes, distinguieron características peculiares de la Iglesia y de la secta, las cuales resumiré a continuación:

Se despoja al término Iglesia de sus connotaciones cristianas y se refiere al término teológico “neutral” de religión socialmente establecida. Entonces, ¿acaso las sectas protestantes provenientes de Norteamérica no son una religión establecida?, en términos sociales no, como señala el sociólogo británico Bryan Wilson¹¹ considera que una religión socialmente establecida en general apoya los objetivos de una sociedad más amplia, la cual además, cumple con la función de articular el tejido social, elementos con los que los movimientos protestantes llegados recientemente a Chiapas no cumplen, esas sectas lo que quieren es “salvar” a individuos.

Weber y Troeltsch¹² entendieron la Iglesia, en términos de tipo ideal, como algo incluyente, que acoge en su seno al santo y al pecador, al justo y al injusto, en contraste con la secta, que sólo acepta adeptos comprometidos. Weber hizo hincapié en una diferencia fundamental: en el caso de la secta, la pertenencia es voluntaria y debe merecerse, mientras que la Iglesia no demanda cualidades especiales ni pone condiciones para el ingreso en su seno, todo esto se aplica para Iglesias como la Católica, la Ortodoxa, la Calvinista, la Anglicana, etc., donde millones de personas son ingresadas a esas instituciones religiosas más por regla social que por convicciones espirituales de ellos mismos, como cuando se bautiza a un bebé, por ejemplo.

La secta es una organización de adeptos; la pertenencia a ella está condicionada a una prueba de merecimiento personal; pone énfasis en su exclusividad; los que disienten en la moral o en la doctrina son expulsados; a sus propios ojos componen un grupo elegido que

¹⁰ WEBER, Max, Economía y Sociedad, FCE, Tomo II, México, 1969 p. 379

¹¹ WILSON, Bryan, La era de la manipulación, Edit, Diana, México 2001, cap I

¹² TROELTSCH, Ernst, Protestantismo y el mundo moderno, Turus, Madrid, 1990, Introducción

insiste en el igualitarismo entre sus miembros y anima a la participación laica, a la expresividad y a la espontaneidad.

El movimiento protestante en México tiene unas características especiales, los estudiosos del problema proponen la siguiente clasificación:

- a) Surgidas a finales del siglo XIX traídas directamente de EE.UU., actualmente son un grupo bastante minoritario dentro del protestantismo mexicano, estos son los protestantes “históricos” (adventistas y metodistas), con miembros casi exclusivamente en las clases media y alta, autofinanciables y autogestivas desde la Revolución Mexicana.
- b) El grupo mayoritario (70%), los sectas pentecostales y evangélicas, sectores populares. Creadas por trabajadores inmigrantes que regresaron de EE.UU., Fragmentadas en cientos de grupos hacen hincapié en la primacía de la fe sobre las obras, la sanación de enfermos, lectura literal de la Biblia y un discurso de protesta contra la sociedad moderna.
- c) Este es el grupo de protestantes existente en la Diócesis de San Cristóbal y el resto de las comunidades indígenas de la República: Creados por misioneros norteamericanos del movimiento fundamentalista cristiano que azotó EE.UU. en la época de la Gran Depresión, su característica es el discurso fatalista, apocalíptico y milenarista. Inicialmente financiados por empresarios o grupos religiosos conservadores y actualmente sólo apoyados en ese rubro¹³.

¹³ BASTIAN, Jean-Pierre, *Disidencia religiosa protestante e imperialismo en México*, en *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Siglo XXI editores, México DF, 1986, pp. 293-308. BRIDGES, Julián, *Expansión evangélica en México*, Miami Ed. Mundo Hispano, 1973. TURNER, Paul, *Religious conversion and community development*, Journal of the scientific study of religion, Oxford, 1979 Num. 18(3) pp. 252-260.

Ni remotamente sostengo hipótesis de autores como Salvador Borrego¹⁴ o Erwin Rodríguez¹⁵ donde se vincula a la penetración de estas sectas con una especie de “arma” velada del imperialismo para crear una dominación ideológica o que usan a los indígenas. En cambio propongo que si bien la incursión del protestantismo ayudó a varios indígenas, trajo consigo desgarradoras consecuencias para las comunidades como lo veremos más adelante.

En el Estado de Chiapas, las sectas protestantes han mostrado una rápida expansión, los datos censales indican que en 1960 la población en Chiapas era predominantemente católica (97.2%), mientras que los que se declararon protestantes constituían el 2.2%; para el decenio siguiente los primeros constituían el 91.2% y los segundos el 4.8%; en 1980 los católicos alcanzaron un 76.9% y los protestantes un 11.5%; en 1990 se bajó al 67.6% de católicos y los evangélicos o protestantes un 16.3%. En el año 2000, los católicos se redujeron a 63.8% y los protestantes aumentaron a 21.9%, más un 13.1% que se declararon sin religión¹⁶.

A principios de los años cuarenta, la secta presbiteriana estableció una misión entre los tzeltales de Los Altos, luego de 20 años de trabajo, para acercarlos al evangelio en su propia lengua. Pionera de esa labor evangelizadora fue Mariana Slocum¹⁷, mujer joven de Arkansas, quien había estudiado idiomas indígenas americanos en el Instituto Lingüístico de Verano. Vino en 1940 enviada por esa institución para “redimir a los tzeltales del atraso, del alcohol, de la pobreza, de la enfermedad, del analfabetismo, de la brujería, de la explotación, del aislamiento cultural y económico”. Dedicó los mejores años de su vida al

¹⁴ BORREGO, Salvador, *Imperialismo y teología*, México, 2001

¹⁵ RODRÍGUEZ, Erwin, *Un evangelio según la clase dominante*, México, UNAM, 1982.

¹⁶ Fuente: www.inegi.gob.mx

¹⁷ La información sobre esta misionera es basada en el trabajo de: LOBATO, Rodolfo, *Mariana Slocum, una misionera norteamericana entre los tzeltales*, Tesis de Maestría, ENAH, México, 1992.

estudio del tzeltal y al trabajo pastoral entre sus hablantes. Constantemente tenía que mudarse de un lugar a otro debido a las expulsiones por parte de los indígenas tradicionalistas que no aceptaban ese credo cristiano por considerarlo ofensivo a sus tradiciones¹⁸.

Mariana Slocum pasó el primer decenio trabajando sola, después vivió acompañada por una enfermera que tuvo grandes dificultades al pretender imponer “la ciencia sobre la superstición”. Con la ayuda de un adolescente perteneciente al paraje de Oxchuc, el cual terminó siendo el primer presidente de la congregación presbiteriana local, tradujo el Nuevo Testamento al tzeltal, empezando con el Evangelio según San Marcos¹⁹. En 1953 ya tenía preparado un vocabulario español-tzeltal y dos cartillas alfabetizadoras que fueron publicadas por el Instituto Nacional Indigenista (INI). Con ellas organizó clases de lectura y escritura en siete escuelas fundadas por ella misma pero pronto transferidas al INI²⁰.

En 1954 había terminado la versión tzeltal de todo el Nuevo Testamento y preparado a más de 150 pastores indígenas para predicar la “Palabra de Dios”. Ésta se extendió con rapidez en todo el municipio de Oxchuc, acompañada por atención médica en una clínica de campo en donde los enfermos eran curados tanto por la oración como por la medicina. Todo lo anterior se realizó con financiamiento proveniente de la matriz de su secta religiosa con sede en los Estados Unidos²¹.

Cuando en 1959 Mariana Slocum se fue a Colombia para proseguir allá su labor misionera, la mitad de la comunidad de Oxchuc se había convertido a la fe presbiteriana y un buen

¹⁸ GÓMEZ PERALTA, Héctor, Los vestigios del Antiguo Régimen en el Sistema Político Mexicano: el caso de los Altos de Chiapas (1946-2000), Tesis de licenciatura, FCPyS-UNAM, México, 2004, Cáp. 3.2.2

¹⁹ Traducción de la Biblia sumamente criticada por la Iglesia Católica local, considerada el resultado de múltiples errores teológicos y de lenguaje tzeltal, véase: <http://www.jornada.unam.mx/2006/03/09/a08n1cul.php>

²⁰ LOBATO, Rodolfo, Op. Cit Cáp. 2

²¹ Ídem. Cáp. 3

número de los creyentes no sólo sabían leer y escribir, sino que además estaban preparados para evangelizar, a su vez, a los habitantes de los municipios colindantes²².

Fueron estos misioneros presbiterianos los primeros en percatarse del potencial religioso que poseían las comunidades indígenas abandonadas por el Estado mexicano y con una educación católica poco profunda (sino es que nula). No dudaron en promover entre sus feligreses la idea de abandonar los pueblos en Los Altos e ir a formar comunidades nuevas en La Lacandona, lejos de las agresiones que sufrían continuamente de los católicos tradicionalistas²³. Para ese fin, la secta presbiteriana fundó en el Primer Valle de Ocosingo el centro de Yaxoquintelá, en donde evangelizadores y enfermeros se adiestraban para el trabajo misionero tierra adentro.

En un recorrido por la zona que realicé durante la semana santa del año 2004, los poblados protestantes impresionan por los recursos materiales a su disposición: organización de los nuevos poblados, traslado de la gente y posterior abastecimiento en avionetas, instalación de dispensarios médicos, construcción de pistas de aterrizaje, apoyo técnico y logístico a los líderes de las colonias en los trámites agrarios. Pero para gozar de estos beneficios, era necesario abrazar el nuevo credo cristiano.

Sin duda, para muchos indígenas la predicación del Evangelio protestante significó **una auténtica experiencia liberadora** en medio del extremo abandono material y espiritual en el que se encontraban. Pero la conversión protestante llevaba inevitablemente a cambios drásticos en la estructura comunitaria.

²² Ídem. Cáp.4

²³ CALDERON, Ma. Teresa, Abusos y costumbres, Tesis de licenciatura en sociología, 2001 FCPyS-UNAM, Cáp. 1 y 2

En la vida comunitaria indígena, la vida política y la vida religiosa aparecen de manera unitaria, y sobre esta estructura político religiosa se “incrusta” la esfera económica²⁴. El régimen político indígena de la zona que analizamos está basado en un sistema de cargos que consiste en que los puestos políticos se reparten según la jerarquía religiosa de la comunidad. Las fiestas del pueblo, el trabajo comunitario, etc, todo está ligado a la religión resultante de la fusión entre el pensamiento católico y la cosmovisión indígena maya.²⁵

En semejante contexto, el que un indígena adopte la religión protestante trae, de manera automática, la eliminación de sus derechos políticos y sociales, puesto que la religión protestante prohíbe la realización de muchos de los ritos que alimentan la vida comunitaria por considerarlos “paganos”.

Por ejemplo, en los rituales de curación de un enfermo, es necesario, para los indígenas católicos, que se ingiera alcohol, se le haga una procesión al Santo que protege a la comunidad a la que se pertenezca, y se guarde la imagen de una divinidad en la casa del enfermo al cual va toda la comunidad a rezarle²⁶.

Ahora bien, los protestantes, por razones que no viene al caso explicar en este espacio dado que es una *interpretación teológica de la Biblia*, no beben, no creen en Santos y mucho menos veneran imágenes, e incluso, para ellos, éstas son prácticas totalmente reprobables y se dedican a combatirlas, dando como resultado un choque frontal con varias de las tradiciones que vinculan y articulan a los miembros de las comunidades tradicionales. Al

²⁴ A este fenómeno de *incrustamiento* de la economía se le denomina “Embeddedness”. El concepto de embeddedness se refiere a que las relaciones económicas no funcionan de manera autónoma como lo expone la escuela neo-clásica, sino que la estructura económica está incrustada de manera indivisible con las estructuras sociales como la religión, la política, el derecho, etc. Toda economía está sustentada en formas concretas de cultura, religión, etc. Véase: GRANOVETTER, Mark, *Economic Action and Social Structure: the problem of embeddedness*, en *American Journal of Sociology*, V 91 n 3 1985 pp. 481-487

²⁵ GÓMEZ PERALTA, Héctor, *Los usos y costumbres en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas como una estructura conservadora*, en *Revista Estudios Políticos del Centro de Estudios Políticos de la FCPyS-UNAM*, número 3, 2005, México.

²⁶ McGEE, Jon, *Life, ritual and religion among the Lacandon Maya*, Belmont, Texas State University Press

adoptar una comunidad el credo protestante, la comunidad cambia radicalmente al grado de atreverme a decir que es una comunidad diferente.

Otro aspecto resultante de la intromisión del credo protestante en las comunidades indígenas de la Diócesis de San Cristóbal es que para los indígenas católicos, *la salvación* es un suceso casi colectivo (refiriéndonos a la esfera comunitaria indígena), es decir, la Iglesia Católica (*asamblea universal* es la traducción al español de *Iglesia Católica* del griego, lo que muestra la noción colectiva de sí misma) se considera a sí misma una institución creada por Dios para hacer *salvos* los que la conforman, mediante el bautizo y el resto de los sacramentos que ella imparte, en torno a los cuales, como hemos visto, orbita la vida comunitaria.

Para los protestantes *la salvación* se obtiene con un método diferente; ésta se privatiza, es decir, deja de ser un asunto público en el cual toda la comunidad participa, para convertirse en una búsqueda individual. El credo protestante no considera que determinados rituales sean capaces de lograr la salvación, sino sólo la fe en Dios.

Esta actitud protestante inhibe la reproducción de los mecanismos de perpetuación de la comunidad que se han dado a través de los rituales que oficia la Iglesia Católica, no asisten a ninguna de las actividades públicas, que son actividades que articulan la religión ancestral maya con el cristianismo en su versión católica.

La vida comunitaria por mucho tiempo tuvo y en muchos lugares todavía tiene, tradiciones que perpetúan su estructura jerárquica, esto a través de los valores compartidos que la participación en el sistema implican, las tradiciones indígenas son instituciones que tienen un efecto contenedor de las diferencias de riqueza:

Puesto que se considera a la comunidad como un ser unitario, se excluye toda posibilidad social individual de desarrollo. Si por alguna razón, los miembros de la comunidad que

pertenecen a los estratos más bajos genera y acumula riqueza, es considerado un individuo peligroso, y a fin de neutralizar su sobreproducción que “amenaza la cohesión del grupo”, se dará a ese indígena un cargo en la jerarquía comunitaria: se gastará su excedente en provecho de la comunidad entera y reingresará así a lo normal.²⁷ Aunque es bien sabido que estas costumbres son los cimientos de las alianzas de los caciques indígenas con el PRI, el monopolio del alcohol, etc, no es mi objetivo valorarlas en esta sección, sólo quiero exponer los elementos comunitarios que el credo protestante quiebra, sin juzgar si estos son “buenos” o “malos”.

La postura protestante frente a la acumulación de riqueza individual es totalmente opuesta. Aunque los indígenas protestantes no llegan al grado de los protestantes europeos que describe Max Weber que asocian riqueza con salvación²⁸, al perder todo interés por perpetuar la comunidad tradicional, consideran perfectamente legítimo el desarrollo material del individuo, más aún por una interpretación que tienen ellos de la Biblia diferente a la de los católicos donde se expone que, basándose en las epístolas de San Pablo, “*las acciones no importan siempre y cuando se tenga fe en que Jesucristo es su salvador*”²⁹, esto da como consecuencia una buena justificación a la acumulación de riqueza individual.

Algunas sectas no evangélicas como los “Testigos de Jehová” prohibieron originalmente a sus miembros participar en actividad política alguna, ni siquiera en ceremonias nacionales como el saludar a la bandera, mostrar respeto por el himno nacional o cualquier otro símbolo patrio, siendo indiferentes ante conflictos políticos aunque en la disputa la justicia

²⁷ CANCIAN, Frank, Economics and prestige in a Maya community, 1965, USA, Stanford University Press, Cap II

²⁸ WEBER, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Península, Barcelona, 1994.

²⁹ Expresión recogida de múltiples folletos que circulan en sus templos, redactados por los pastores de cada uno.

social esté de por medio, para los protestantes, todos esos asuntos son de índole individual y como tales no se deben de resolver de manera comunitaria³⁰. Dicha actitud es funcional en las sociedades occidentales altamente individualizadas, pero el extrapolar dicha ideología al mundo religioso indígena trae consecuencias desgarradoras, social y políticamente hablando. **El vínculo social se quiebra y las reglas que hacían funcionar su vida política comunitaria dejan de serlo (creando otras).**

Dado todo lo anterior se entiende el porqué los “principales” de las comunidades indígenas vincularon al credo protestante con la destrucción de las comunidades indígenas. Ante semejante peligro, el Obispo de San Cristóbal de las Casas tuvo como respuesta, a la amenaza de ver destruidas a las comunidades y con ello a la Iglesia Católica en la zona, una “renovación del espíritu misionero” entre los pocos agentes pastorales con que contaba entonces la Diócesis (1960-1965)³¹.

El primer paso fuerte al respecto fue la fundación en 1962 de una congregación religiosa por inspiración del padre Teodosio Martínez. Sus primeros participantes empezaron a trabajar en la parroquia de Tenejapa para contrarrestar la labor de Mariana Slocum³². Por ésta razón su actividad pastoral estuvo guiada por dos grandes inquietudes: transmitir también “la Palabra de Dios” en respuesta a la penetración protestante y, basándose en las directrices del Concilio Vaticano II, principalmente en las que se señalan en los documentos de la Constitución sobre **la actividad misionera de la Iglesia** (*Ad gentes divinitus*), abandonar el centralismo parroquial a favor de un contacto directo con las comunidades dispersas en la sierra y la selva.

³⁰ <http://www.hermanosunidosencristo.org/testigos.htm>

³¹ RUIZ GARCÍA, Samuel, Mi trabajo en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: Principios teológicos, México, Ediciones Paulinas, 1999. Cap. I

³² Ídem.

CAPÍTULO 3 LA CONSTRUCCIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTOBAL

3.1 Acción y pensamiento del Obispo de la Diócesis de San Cristóbal:

“Nos acusan de haber formado los cuadros del Ejército Zapatista: de hecho, formamos todo, los cuadros del PRI, del gobierno, del PRD, hasta los pastores de las sectas, todo en Chiapas es o ha sido de la Iglesia. El EZLN se llevó nuestros mejores cuadros, es cierto. 30 años de trabajo pastoral despertaron a las comunidades y, luego, ellas no nos hicieron caso cuando se les dijo de no seguir al EZLN”

Entrevista anónima a un alto miembro de la Diócesis por Jean Meyer

Dada la organización marcadamente vertical con que está organizada la Iglesia Católica, es esencial para nuestra investigación dedicar un espacio para examinar al jefe de la Diócesis: el Obispo Samuel Ruiz¹.

Nace en 1924 en Guanajuato, primogénito de cinco hermanos en el seno de una familia y una sociedad muy conservadora, incluso, perteneciente al sector más intransigente de la Iglesia frente a ideologías como el liberalismo y el marxismo. Su padre, que había sido dirigente local de los Caballeros de Colón (1922-1930) fue militante de la Unión Nacional Sinarquista de 1937 hasta 1947 (partido de cierta orientación fascista). Asistió al Colegio de Hermanas del Sagrado Corazón y a los 13 años ingresó al seminario diocesano de León. Al graduarse, en 1947, fue enviado a Roma a estudiar en las Universidades Pontificias. En 1949 se graduó en teología dogmática en la Universidad Gregoriana. Dos años más tarde terminó sus estudios en el Instituto Bíblico, con un Doctorado en Sagradas Escrituras.

¹ Obispo es el sacerdote principal, gobernador y docente de una o varias iglesias de una zona geográfica específica, es un sacerdote que por medio de la consagración sacramental, tiene poderes ministeriales al igual que prerrogativas administrativas especiales.

Cuando regresó a México empezó a impartir clases en el seminario de León, del que luego fue nombrado Rector cuando contaba con apenas 30 años de edad².

Es preciso señalar también que Samuel Ruiz pertenece a una generación que vivió la época más conflictiva de la lucha entre la Iglesia y el Estado, perteneciendo él al bando de mayor intransigencia católica. Para él, el Estado surgido de la revolución mexicana estaba vinculado a elementos a su parecer negativos: Jacobinismo, Anticlericalismo, Carrancismo, Constitución de 1917, Ley Calles, educación socialista, Garrido Canabal, Instituto Lingüístico de Verano, etc.

A la hora de la gran batalla por el libro de texto gratuito en el sexenio de Adolfo López Mateos, debido a la decepción que causó la revolución cubana donde triunfan los marxistas hermanos Castro, cuando los católicos habían luchado desde antes contra Fulgencio Batista, don Samuel participa, como toda la Iglesia, en “la cruzada anti-comunista”³.

En 1958 sube al trono de la Iglesia Católica Angello Roncalli y se convierte en Juan XXIII, éste ordena Obispo a Samuel Ruiz en 1960, inmediatamente es mandado a Chiapas donde en seguida se crearía tres años después la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, donde él sería la cabeza de la Iglesia.

Cuando toma posesión de su cargo en San Cristóbal (25 de Enero de 1960), el nuevo obispo era social y políticamente muy ortodoxo y anticomunista. Fue recibido con gran suntuosidad en la catedral. Actuaba como los obispos de antaño: vestía un suntuoso traje que arrastraba una cauda morada de cinco metros de largo; atrás, un caudatario le levantaba la punta. Pies y manos cubiertos como los de un Rey medieval: sandalias blancas adornadas con perlas, impecables guantes blancos de seda, también bordados con perlería (según

² ZEBADÚA, Miguel Ángel y REYES, Arturo, Samuel Ruiz: su lucha por la paz en Chiapas, Ediciones del Milenio, México 1995, pp. 19-20.

³ Ídem., pp. 9-10.

muestran las fotografías de la ceremonia que se encuentran en el Archivo de la Catedral de San Cristóbal).

En su primer carta pastoral (Octubre de 1961), cuyo nombre oficial fue: **Exhortación pastoral del Excelentísimo y Reverentísimo Señor Doctor Don Samuel Ruiz García sobre el comunismo** (iniciando con el lema “*¡cristianismo sí, comunismo no!*”), Samuel Ruiz hace un llamado de alerta a su grey contra la peligrosa amenaza roja del comunismo. A los chiapanecos les recomendó “*el rezo del Santo Rosario en familia, que como honda davídica, en imponente cruzada diocesana sumada al cauce nacional y a toda América, derribará indudablemente al moderno Goliat, quien caerá a los pies del evangelio*”⁴.

Dicha carta pastoral sigue la línea más pura de la doctrina emanada de la Rerum Novarum: “*Y de la misma manera la Iglesia reprueba un régimen capitalista en cuya concepción el hombre es un instrumento de lucro y la legislación liberalista en que so pretexto de tutelar la libertad del hombre, no se reprimen los abusos de los poderosos sobre los débiles*”⁵.

El mismo Samuel Ruiz contrasta aquella época con la actual:

“*Era todo muy tranquilo. Los hombres no tenían que definirse fuertemente ante situaciones concretas o hechos históricos. Se decía ‘Existimos, guardamos los mandamientos y, si fuimos buenos cristianos, nos vamos al Cielo’. Las organizaciones de la Iglesia eran también más estáticas: daban importancia a traer un escapulario, encender o apagar una candela o cosas así*”⁶.

En 1962, Juan XXIII convoca a un Concilio, el Vaticano II, Samuel Ruiz, como el resto de los Obispos del planeta, asiste y participa activamente, así como en la II Conferencia

⁴ WOMACK, John, Chiapas: el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista, México, Cal y Arena, 1998, p. 24.

⁵ Ídem.

⁶ SANTIAGO, Jorge, La búsqueda de la libertad: entrevista realizada en septiembre de 1996 a Monseñor Samuel Ruíz García, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, 1999.

General del Episcopado Latinoamericano, convocado por el CELAM, que tuvo lugar en 1968, y presidió en dos ocasiones la Comisión de Misiones de dicho Consejo⁷.

Durante los primeros años Samuel Ruiz no tuvo más problemas con el Estado revolucionario mexicano que los demás Obispos de la República. Las fricciones empezaron en el lapso de 1968 a 1970, cuando su decisión preferencial por los indígenas, defendiéndolos de los abusos de los “coletos”⁸ y las autoridades administrativas priístas, usando la estructura eclesial para asesorarlos legalmente y proporcionándoles en varios casos ayuda material. Incluso los detractores de Samuel Ruiz denunciaron que el Obispo usaba donaciones de gobiernos Europeos y canadienses para crear dispensarios para los indígenas, un despacho de asesoría jurídica y el que ha sido el pilar en la defensa de los indígenas de su Diócesis: el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. El siguiente caso es muy representativo de su labor:

En 1991, 46 familias fueron desalojadas con lujo de violencia del predio Los Alpes (ejido Salvador Urbina, municipio Ángel Albino Corzo). La operación fue realizada por policías de Seguridad Pública y de la Judicial, encabezados por el presidente municipal, el agente del Ministerio Público y miembros de una de las familias importantes de la región (los Domínguez). Además de la tierra, los campesinos perdieron sus pertenencias, dinero, animales domésticos e incluso su libertad. El Centro Fray Bartolomé de las Casas intervino y mostró que el predio por el que había surgido la disputa formaba parte de una ampliación que desde 1972 había otorgado la Secretaría de la Reforma Agraria al ejido, y cuya posesión y deslinde provisional fue otorgado por la comisión agraria mixta en 1980. A

⁷ Ídem

⁸ Los coletos son los indígenas aculturados nativos de ese lugar, visten ropa occidental, y aunque muchos son bilingües, su lengua preferencial es el español, se dedican mayoritariamente a comercializar los productos de los indígenas. En la literatura indígena el término coletos tiene una connotación totalmente despectiva, refiriéndose a él como un ser mezquino y explotador de su propia gente.

pesar de ellos, en 1986 los ejidatarios habían sido violentamente desalojados y, cinco años después, volvieron a tomar posesión del predio que en el Registro Público de la Propiedad de Venustiano Carranza todavía aparecía como terreno nacional⁹. No por defender a los Derechos Humanos podemos catalogarlo de marxista.

Ahora bien, vamos a hablar del papel de Samuel Ruiz frente a los revolucionarios. Contrario a las denuncias de que El Obispo estuvo directamente involucrado en asuntos militares y más en concreto con el movimiento neo-zapatista, considero que el asunto es mucho más complejo.

Es una constante en la historia de Chiapas que las movilizaciones de los indígenas tienen generalmente (no totalmente) su origen en una iniciativa de la Iglesia Católica. La formación de las organizaciones campesinas en la zona no es una excepción a esta regla. Los gremios campesinos tuvieron su origen en cursos de catequistas donde en los setenta un gran número de colonos jóvenes y adultos de Las Cañadas encontraron en “la Palabra de Dios” el único espacio donde acceder, más allá de una formación religiosa, a una toma de conciencia acerca de las implicaciones económicas, sociales y políticas de sus vidas. Para los que tuvieron la suerte de atender esta “escuela multidisciplinaria”, la “Palabra de Dios” siempre fue algo mucho más amplio que la evangelización propiamente dicha. Incluía el desarrollo individual y colectivo en todos los niveles, aunque la introducción del Evangelio era, sin duda, el fundamento de aquella liberación integral.

Para reforzar la creación de las organizaciones campesinas: *"el Obispo Ruiz primero invitó a izquierdistas irreligiosos a trabajar en su diócesis en 1973 para que ayudaran a preparar el Congreso Indígena de 1974. Con la invitación del obispo, el profesor Jaime*

⁹ HORIZONTES, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, boletín núm. 3, marzo de 1991, pp. 15-16

Soto (líder de los maoístas, en Chapingo) envió un equipo completo de asesores, cuadros de su organización clandestina, Unión del Pueblo, revolucionarios maoístas"¹⁰.

Tal fue el caso de Quiptic Ta Lecubtesel (unidos para nuestro progreso), una unión de ejidatarios bastante numerosa, fuerte y combativa. Pronto Las Cañadas fueron inundadas por jóvenes universitarios que buscaban el socialismo, y que no sólo eran entusiastas y capaces sino también "impacientes y presumidos". Su mayor error fue abusar de la confianza de Don Samuel al infiltrar sus cuadros a la Diócesis y querer sacar provecho propio e inmediato de un trabajo ajeno de larga duración. Otra equivocación fue preferir discutir la estructura interna y la orientación ideológica de la Quiptic (queriendo una línea marxista-maoísta), en vez de atender las demandas concretas de los campesinos¹¹.

Los dirigentes de la Quiptic seguían siendo catequistas que conservaban fuertes lazos de lealtad hacia el Obispo Samuel Ruiz. Formaron en 1980 un gremio selecto y medio clandestino al que dieron el nombre de Slohp (la raíz). La idea era recuperar la autonomía inicial y reforzar así la identidad indígena y campesina del movimiento. En contra de la estructura igualitaria que los maoístas querían imponer a las asambleas, cultivaban así la acostumbrada estructura vertical de "autoridad responsable"¹².

Era lógico que tarde o temprano iban a tener que chocar con los asesores mestizos y los cuadros indígenas formados por éstos.

En 1972 otros universitarios del norte del país llegaron a Chiapas¹³, igual con ideas de ultra-izquierda, pero a diferencias de los maoístas, traían la idea de hacer la revolución

¹⁰ WOMACK, John., *Rebellion in Chiapas: an historical reader*, The New Press, Nueva York, 1999, p. 173.

¹¹ HARVEY, Neil, *Corporatist Strategies and Popular Responses in Rural México: State and Opposition in Chiapas 1970-1988*, Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Essex, Inglaterra, 1989. pp. 94-95

¹² Ídem pp. 138-173

¹³ DE LA GRANJE, Bertrand, y MAITE Rico, *Marcos: la genial impostura*, México, Aguilar, 1998, pp. 135-138, y TELLO, Carlos, *La rebelión de Las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995 pp. 62-63.

armada, grupo que posteriormente se haría muy famoso, las Fuerzas de Liberación Nacional. (FLN).

Cuando ellos y otros profesionistas llegaron a las comunidades con la idea de “iluminarlas” empezaron a formar organizaciones campesinas de manera separada de la Iglesia, como Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), Organización Ideológica Dirigente (OID), etc., la Diócesis las combatió con el argumento de ser mestizos llegados de fuera con ideas contrarias a la idiosincrasia indígena.

Por ese entonces, un cambio radical en Chiapas por medio de la insurgencia armada no era algo que la diócesis de San Cristóbal rechazara de manera terminante. El proceso de Nicaragua, donde tres sacerdotes llegaron a ocupar cargos de ministro en el gobierno sandinista, ejerció durante un buen tiempo una fascinación difícil de escapar. Pero para finales de los ochenta este experimento pertenecía definitivamente al pasado, igual que la lucha armada en El Salvador. Y nadie en su sano juicio podía vislumbrar una victoria militar de la guerrilla Guatemalteca.

Por eso, cuando la consolidación del EZLN iba viento en popa hasta 1989, el obispo Samuel Ruiz y sus colaboradores más cercanos, preocupados por la creciente popularidad de Marcos y de su oferta de liberación armada, decidieron poner un alto a lo que entonces empezaron a estigmatizar como “un camino a la muerte”¹⁴.

Influenciado por la coyuntura internacional, Don Samuel y su consejo diocesano optaron en 1989, por aplicar de nuevo el recurso que les había funcionado de maravilla en 1978, cuando lograron eliminar a los maoístas de la Quiptic, ahora contra los izquierdistas que tenían en mente la lucha armada.

¹⁴ RUIZ, Samuel, Op. Cit. p. 21

Disponían ahora de un instrumento adecuado en Slohp. El Obispo estaba seguro de que pondrían todo el peso de su autoridad a favor de la campaña anti-zapatista. Las reuniones que Slohp acostumbraba tener con cierta regularidad en diversos puntos de la diócesis estuvieron dedicadas en adelante a ese objetivo. De ellas, celebrada en el ejido El Zapotal en febrero de 1993, tenemos conocimiento por medio de unas notas escritas a mano por uno de los participantes. Se trata de un “curso-taller de análisis” para representantes de las comunidades¹⁵.

La reunión inició, según el ritual acostumbrado, con una lectura de la Biblia y una reflexión de la misma. Para la ocasión se habían escogido dos textos: la triple tentación de Jesús por el diablo después de su bautizo en el río Jordán (del evangelista San Mateo) y las parábolas de la vid y los sarmientos (del evangelista San Juan). La interpretación no dejaba duda: **los tzeltales de la selva sólo tendrían vida si seguían fieles a la Palabra de Dios y sus Raíces Indígenas**. Por eso deberían rechazar, definitivamente, la influencia nefasta que sobre ellos había ejercido durante años el zapatismo. Siguió después un recorrido a través de la historia reciente de la Diócesis, evocando las fechas clave que marcaron el proceso concientizador bajo la inspiración de “*la Palabra de Dios*”: 1952, año del primer curso de catequistas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; 1975, año de la fundación de la Unión de ejidos Quiptic Ta Lecubtesel; 1980, año de la fundación de Slohp. El encargado del curso Lázaro Hernández, no desaprovechó la oportunidad para relacionar el surgimiento

¹⁵ DE LA GRANJE, Bertrand, y MAITE Rico, Op. Cit. p. 280: “Don Samuel nos decía que no podíamos tumbar al gobierno, porque era demasiado poderoso y sus raíces no estaban en Chiapas”, “Nos explicaba cómo decir a las gentes que había que parar la guerra. Cuando el curso terminaba íbamos a nuestras comunidades para repetir lo que nos había dicho”.

de esos tres movimientos con la acción redentora de la Santísima Trinidad: el movimiento catequístico con Dios Padre, La Quiptic con Dios Hijo, Slohp con el Espíritu Santo¹⁶.

Para explicar la postura errónea del EZLN, se retomó el proceso de las diversas asesorías recibidas de “*profesionistas de fuera*” durante los últimos 20 años: los maoístas de la Unión del Pueblo, los maoístas de la Organización Ideológica Dirigente, los guerrilleros de la Fuerzas de Liberación Nacional. Estos últimos eran los que ofrecían una salida violenta cuando en Centroamérica y en el mundo entero esta alternativa ya había sido descartada¹⁷.

Según los informes del Dr. Jan de Vos, la ruptura de la Diócesis con los guerrilleros se debió no sólo a la coyuntura internacional, sino que tuvo además un origen muy casero:

A mediados de los 80 Lázaro Hernández, el dirigente indígena que reunía entonces en su persona el triple liderazgo de la Quiptic, de la Iglesia Tzeltal y de Slohp, comenzó a distanciarse de Marcos: *“Le pesaba tener que aceptar como capitán del EZLN que era, las órdenes de alguien que no era indígena y exigía de sus subordinados una disciplina férrea, Con el visto bueno de don Samuel y algunos colaboradores cercanos decidió formar su propio ejército. Con fondos provenientes de las comunidades o derivados de algún proyecto de desarrollo logró conseguir dinero para comprar los primeros fusiles automáticos y tela para hacer las mochilas y los uniformes (...) organizó un campamento militar y comenzó a quitarle efectivos a Marcos (...) Marcos no tardó en enterarse de la maniobra y llegó personalmente a dismantelar el campamento, exigiendo a Lázaro*

¹⁶ Se reproducen páginas de dicho cuaderno de apuntes en KRAUZE, Enrique, Chiapas: The Indian's Prophet, New York Review of Books, 16 de Septiembre de 1999

¹⁷ Ídem.

Hernández y sus patrocinadores la renuncia a cualquier tentativa de lucha armada que no fuera la suya”¹⁸

La Diócesis y el EZLN se embarcaron desde entonces en dos dinámicas opuestas, la primera tratando de quitar gente a la causa zapatista, el segundo esforzándose en limitar el daño causado por las deserciones, mientras acusaba a la Iglesia de ser oportunista y desleal. En realidad Marcos tenía varios motivos para hacer esa afirmación sobre el papel de la Diócesis, ya que ésta utilizaba ahora todo el peso de su autoridad en contra del zapatismo, cuando antes lo había puesto a su servicio.

La lucha política entre Samuel Ruiz y el sub-comandante Marcos es algo poco conocido. Las FLN-EZLN les ofrecieron a los indígenas la utopía revolucionaria, es decir, resolver todo rápidamente por la vía armada, varios cuadros de la Diócesis atendieron el canto de las sirenas, pero el Obispo tenía más bien una postura que llegó a variar como explicamos anteriormente, terminando por rechazar categóricamente el camino revolucionario. Samuel Ruiz se dedicó a combatir de manera enérgica la lucha armada, hasta el 1 de enero de 1994, donde tampoco se apoyó la vía guerrillera, sino que se procuró detener el ataque militar del gobierno de Salinas de Gortari. Para Samuel Ruiz, aunque el pueblo se equivocaba en sus formas, al optar por la vía armada¹⁹, su obligación como cristiano era estar del lado del débil²⁰.

El hecho de que los revolucionarios hayan, sin duda alguna, aprovechado el apoyo que recibían de las comunidades de la selva, y por lo mismo, aprovechado los recursos de la

¹⁸ De VOS, JAN, *Una tierra para sembrar sueños, historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, FCE, México 2002. pp. 346-351

¹⁹ Una cronología detallada de lo hecho por Samuel Ruiz luego del 1 de Enero de 1994 en: ZEBADÚA, Miguel Ángel y REYES, Arturo, *Samuel Ruiz: su lucha por la paz en Chiapas*, Ediciones del Milenio, México 1995

²⁰ RUIZ GARCÍA, Samuel, *Mi trabajo en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: Principios teológicos*, México, Ediciones Paulinas, 1999

Diócesis, no permite aseverar que la Diócesis o el Obispo otorgaron financiamiento a la guerrilla con el dinero procedente de las Iglesias europeas o norteamericanas como indicaron algunas acusaciones hechas por televisión. De la misma manera que sería absurdo decir que porque el EZLN financió su convención revolucionaria con los fondos de “Solidaridad”, Salinas de Gortari financió la guerrilla.

Existen varios testimonios de la lucha entre Samuel Ruiz y Marcos, el más representativo, a mi juicio, es el siguiente:

“Ante las deserciones que empezaron en 1989, Marcos también lanzó su sermón; según un testimonio, dijo lo siguiente durante una reunión: "Ahorita Dios vale madres. Ahorita vale madres esa Biblia, esa pendejada. Nuestro único Dios ahorita es el arma"; y levantó su arma. Dice: 'Este es nuestro Dios. ¿Porque están aquí? porque queremos que salga la liberación a nuestra comunidad, así es compañeros.' 'Así es', contestan los altos mandos. 'Estamos aquí porque queremos que nos liberen. ¿O quieren vivir siempre como están, como pinches animales? Por eso vamos a luchar', dice, 'y el que no esté de acuerdo que diga y de una vez que se vaya'”²¹.

“Yo me salí del EZLN en 1989, porque entonces Marcos nos empezó a decir que ‘la palabra de Dios vale madres’. Algunos de los que se salieron tomaron como un engaño la orientación de los zapatistas, porque se dieron cuenta que sólo utilizaban la palabra de Dios para llevar a la gente a lo que ellos querían y que no les hablaban con la verdad. La mayoría se había metido convencido que era una orientación de la Biblia, pero entonces el

²¹ MEYER, Jean, Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000, México, Tusquets, 2000, p. 92

mismo Marcos empezó a hablar mal de la palabra de Dios, que Dios no existe y cosas así. La gente se confundió mucho”²².

Desde de ese momento Samuel Ruiz se la pasaba dando sermones por toda la zona de Las Cañadas predicando contra la vía armada. Según Jean Meyer, el “ir contra Dios y el Obispo” hizo que el EZLN perdiera casi la mitad de sus militantes²³. Pero algunos agentes pastorales seguían con el EZLN, quizá por eso el ejército y Gobernación estaban convencidos de que la Iglesia apoyaba al EZLN.

*“En 1993 tuvo lugar una asamblea diocesana para examinar esa situación inédita. ¿Qué hacer frente a un movimiento armado que se venía de manera ineluctable, **contra la voluntad del Obispo**? Desde 1991-1992, los rumores de levantamiento eran constantes. El asesor teológico de la Diócesis, el padre Carlos Bravo, condenó el recurso de la violencia y don Samuel estuvo muy claro en su condena contra todo levantamiento. Concluyó que si el pueblo decidía la guerra y se equivocaba en esa forma, no quedaría más camino que estar con él, como monseñor Romero”²⁴.*

Con todo, el Obispo sí deseaba que la Diócesis hiciera un deslinde público y formal respecto de la guerrilla, en 1993. Ésta fue su posición en la Asamblea Diocesana de ese año. La Asamblea, con todo, decidió en contra de la opinión y petición del Obispo. El argumento era que si el mismo gobierno de Carlos Salinas estaba negando la existencia de la guerrilla, la Diócesis se vería forzada a probar su dicho y ello desencadenaría con seguridad una represión cruel contra todos los pobres.

²² LEGORRETA, María del Carmen, Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la selva lacandona, Cal y Arena, México, 1998, pp. 4-5

²³ MEYER, Op. Cit., p. 93

²⁴ Entrevista a Jorge Santiago en Ídem, el resaltado es mío

“Ya en esa fecha(1993), se sostiene que don Samuel visitaba personalmente las comunidades acompañado de otros sacerdotes para ordenar a la gente que no alimentara a la guerrilla. Se trataba de impulsar la vía del diálogo como solución a los problemas”²⁵.

Se ha dicho y escrito repetidamente que don Samuel es responsable del todo, o al menos de una gran parte, del levantamiento neo-zapatista. Emilio Rabasa, coordinador del suspendido diálogo con el EZLN y vocero del gobierno Federal con Ernesto Zedillo, así como otros analistas gubernamentales, deslizan que la guerra se debe menos al Ejército Zapatista que al Obispo y sus “agentes de pastoral”²⁶ El presidente Ernesto Zedillo, en su gira por Chiapas, hizo referencia, el 29 de mayo de 1998, a una “pastoral de la división” y a una “teología de la violencia” como factores determinantes.

El primer mandatario aludía quizás, pues no ha sido entrevistado, a un texto anónimo que circulaba entonces en Chiapas y que justificaba la lucha armada con citas de La Biblia, aún cuando Samuel Ruiz se deslindó de manera pública de dicho panfleto e hizo un llamado en su contra.

La lucha marxista que optó por la vía armada, no es la Teología de la Liberación de la Diócesis de San Cristóbal ni la del Obispo Samuel Ruiz.

Como ya vimos, el levantamiento neo-zapatista se llevó contra la voluntad del Obispo. Samuel Ruiz y sus principales biógrafos argumentan que su participación en la CONAI, fue para defender a la Diócesis y a su grey; se retiró por la misma razón cuando su presencia resultó obviamente perjudicial; además de que la Comisión no servía de nada²⁷.

²⁵ Ídem. P. 97

²⁶ La Jornada, 6 de mayo de 1999

²⁷ WOMACK, John, Chiapas: el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista, México, Cal y Arena, 1998; MEYER, Jean, Samuel Ruíz en San Cristóbal 1960-2000, México, Tusquets, 2000; De VOS, Jan, Vivir en la frontera: la experiencia de los indios de Chiapas, INI, México, 1994

Entonces, ¿porqué el Obispo no manifiesta públicamente esa diferencia esencial? ¿Porqué Marcos no denuncia que Samuel Ruiz lo ataca y contradice?:

“Marcos se expondría a perder la mayor parte del apoyo internacional y una parte (¿cuanta? Ni él lo sabe, y por eso no se atreve a hacerlo) de sus bases (...) Don Samuel ignora asimismo la posible reacción de la gente, y además no quiere que se le achaque la responsabilidad de una eventual derrota o asesinato de Marcos”²⁸.

3.2 Las facciones dentro de la Diócesis (posturas ideológicas y correlación de fuerzas)

Si Chiapas es plural, la Iglesia católica local lo es también: los jesuitas de la zona CHAB, los dominicos de la zona tzeltal, los franciscanos de las llanuras de palenque, los maristas de las zonas urbanas como San Cristóbal, Las Margaritas y La Realidad, grupos de monjas como las hermanas del Divino Pastor y las del Buen Pastor, etc. Todos conviven en la asamblea diocesana y bajo la autoridad del Obispo.

A pesar de ésta pluralidad de grupos dentro de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, existen principalmente dos órdenes religiosas, los dominicos y los jesuitas, donde se concentra la disputa por el poder dentro de la institución religiosa.

Los jesuitas:

Los jesuitas es el nombre común para designar a los miembros de la Orden religiosa católica cuyo nombre oficial es “Compañía de Jesús”. *Desde el periodo de la Contrarreforma, la educación jesuítica se ha enfocado principalmente a fortalecer la fe*

²⁸ MEYER, Jean, Op. Cit. p. 113

*católica frente a la expansión del protestantismo*²⁹. El protestantismo Europeo de ese entonces, a diferencia del protestantismo sectario del México actual, se basaba en los valores modernos de la razón y la Ilustración para la libre interpretación de las Escrituras. Para que los Jesuitas hicieran de mejor manera frente a las amenazas de la Reforma, éstos se dieron a la idea de investigar y estudiar ciencia, filosofía, etc, para criticar algo se tiene que comprender primero.

Con el tiempo los jesuitas se caracterizaron por tener una teología basada en el racionalismo, y su principal método para luchar contra el protestantismo fue mediante la educación, por lo que su lucha se llevó acabo en gran medida en la cátedra universitaria³⁰.

Sin embargo, contrario a sus orígenes de ciega obediencia a la autoridad del Vaticano (que incluso en otras épocas les causó la hostilidad de Reyes europeos como Carlos III de España), para cumplir con su misión de enseñanza, grandes grupos de jesuitas han abandonado la ortodoxia católica e incluso han adoptado posturas ajenas al pensamiento católico como es el marxismo y la aceptación de varios planteamientos del mundo moderno como ya vimos en el primer capítulo.

Los jesuitas fundaron en el pueblo de Bachajón, en el norte de Chiapas, una misión entre los tzeltales, el año de 1958.

Según dicen ellos mismos, cuando llegaron los primeros hermanos y padres jesuitas, quedaron impactados con la miseria del pueblo tzeltal, y se dieron cuenta de que su trabajo evangelizador debía luchar enérgicamente contra lo que dicen son “los mayores males que

²⁹ Esta Orden nace en 1540, época de plena expansión protestante, la autorización Papal a San Ignacio de Loyola para formar dicha Orden fue con la intención de frenar la Reforma. WRAIGHT, Jonathan, God's soldiers: adventure, politics, intrigue, and power: a history of the Jesuits, Doubleday Edit, New York 2004.

³⁰ Idem, Cap I

iban acabando con la vida del pueblo”: el alcoholismo, el despojo de tierras, la desnutrición, las enfermedades intestinales, etc.³¹.

En la década de los años sesenta los jesuitas son testigos y acompañantes en las conquistas de nuevas tierras de la selva. Su trabajo no se reduce al servicio sacramental, sino que también colaboran como asesores para la legalización de la tenencia de la tierra, como traductores al tzeltal; además propician la alfabetización, la organización de las comunidades y la mejor atención a los problemas de salud³².

Los dominicos:

Dominicos es el nombre popular para referirse a los miembros de la Orden religiosa católica cuyo nombre oficial es “Orden de Predicadores”. Dicha orden fue creada por orden papal en 1216 y varios la vincularon por siglos con el combate las herejías y “desviaciones”. Una muestra de ello es que a miembros de la Orden de los Predicadores les fueron asignados importantes puestos en el Santo Oficio, los más famosos inquisidores de la historia son los dominicos Bernando de Guio y Tomás de Torquemada, defensores de la ortodoxia. Varios dominicos han llegado a ser Papa, como fue el caso de Inocencio V, Benedicto XI, Pío V y Benedicto XIII, el pontificado se ha caracterizado por una extraordinaria apertura a las artes como la literatura y la pintura, no fue coincidencia que Fray Angelico y Santo Tomás de Aquino salieran de los claustros dominicos. Sin embargo, esa gloria de la que gozaron alguna vez en el seno de la Iglesia católica ha sido considerablemente disminuida, y otros grupos se han posicionado mejor en los pasillos del Vaticano, como los Legionarios de Cristo y el Opus Dei.

³¹ <http://www.sjmex.org>

³² *Ibíd.*

Los dominicos fueron quienes inauguraron la Diócesis de San Cristóbal, su líder de entonces, Fray Bartolomé de las Casas tuvo un fuerte conflicto con las autoridades políticas y civiles de la época (1570), el motivo fue su tesis de que la soberanía del continente es de los indios, la Conquista fue declarada por él como una “depravación del Descubrimiento”, cuya principal función debía de ser propagar el cristianismo, no someter a la población nativa. Para él, el que los indígenas se convirtieran al catolicismo, era más importante que el que le pagaran impuestos al Rey.

La “opción por los pobres” desarrollada por algunos teólogos latinoamericanos es, para prominentes miembros de esa Orden en la Diócesis de San Cristóbal, no una opción resultado de un racionamiento, sino un dogma (el voto de pobreza es requerido para entrar a la Orden), es lo que debe de ser la Iglesia Católica para ser la verdadera Iglesia de Cristo, pero esta “opción por los pobres” se da sin el más mínimo referente al marxismo como lo hacen los jesuitas, sino que son herederos del pensamiento cristiano más humanista que existe en la Iglesia Católica, el cual se puede apreciar en el siguiente fragmento de una entrevista realizada a uno de ellos en la Diócesis de San Cristóbal:

“Si la Iglesia no opta por los pobres, no es entonces la Iglesia de Jesucristo. No se trata de una veleidad, de algo periférico, sino de una opción que es esencial a la Iglesia. Y la opción por el pobre tampoco es de ahora, es desde el nacimiento de la Iglesia. Jesús fue el único que pudo escoger el lugar donde nacería. Y él no eligió el imperio romano ni una clase social privilegiada. Nació en la colonia de Palestina, en Belén, en el mundo de la pobreza. Ejerció un oficio humilde, el de artesano.

Antes de abrir el Concilio, Juan XXIII dijo que la opción por el pobre es determinante, aunque ahora tenga nuevas vertientes. Y señaló tres puntos luminosos: el primero fue

buscar la manera de hablar de Dios a los ateos de hoy, el segundo fue cómo hablar del evangelio ante la desunión de los cristianos, divididos en varias confesiones; y el tercer punto luminoso, fue que, la Iglesia debe descubrir lo que ella es y debe ser, enfrentándose al mundo de la pobreza. Descubrir que es la Iglesia de los pobres.

Juan XXIII no hablaba de los cristianos pobres, sino de la pobreza estructural, del mundo de la pobreza. Al ubicarse la Iglesia correctamente ahí, descubre su esencia. De esta suerte es una Iglesia universal, porque si es de los pobres estamos invitados todos a juntarnos. El punto de reunión es ahí. De otra manera sería una Iglesia de una clase social.

-Hay obispos coadjutores que son nombrados para dismantelar la línea pastoral de los precedentes ¿Existe el riesgo de que la alta jerarquía vaticana cambie la línea pastoral de la diócesis?

-Si hay alguien, por más alto que esté en la jerarquía, que opta por el rico, entonces está fuera de la Iglesia, no es cristiano.

-¿Así sea cardenal?¿así sea Papa?

-¡Sí! ¡Sí! No está en la Iglesia de Jesucristo. La única pregunta que nos harán ante Cristo, en el juicio final, ni siquiera será una pregunta de ortodoxia como “¿te equivocaste?”. ¡No!, ¡no! La única pregunta que nos harán será: “¿Qué hiciste por el pobre?¿qué hiciste por tu hermano desprotegido?

-¿Son esas sus convicciones?

-No son mis convicciones, es la Constitución de la Iglesia, la Iglesia es así”³³.

³³ Entrevista realizada por Rodrigo vera a Fray Gonzalo Ituarte, dominico considerado el brazo derecho del Obispo en: Proceso, edición especial número 4, México octubre de 1999. p. 55

La disputa entre Ordenes:

Las diferencias teológicas y la añeja rivalidad que ha caracterizado la relación entre los hijos de San Ignacio de Loyola y Santo Domingo no alcanzan a explicar su disputa en la Diócesis de San Cristóbal, las circunstancias geopolíticas de cada lugar y la personalidad de cada comunidad explican otro tanto, sino es que más. Las comunidades con las que han trabajado tanto los jesuitas como los dominicos son muy distintas entre sí, y esas diferencias explican, en gran parte, las distinciones entre la “línea pastoral” de las dos Órdenes.

En la zona donde los jesuitas han trabajado (véase anexo 11), la finca chiapaneca, con sus relaciones clientelares y de servidumbre feudal, había sobrevivido hasta bien entrado la década de los cuarenta, según comentó el padre Ramón Castillo, la población de esa zona *“tenía una mentalidad de esclavo, que se acepta como tal y no puede imaginarse un orden social en donde él no esté subyugado”*. Con ello explica el que la principal preocupación no era evangelizar, sino construir comunidades, romper con la cadena de dominación caciquil³⁴.

En esa zona jesuita el trabajo estuvo más enfocado a organizar a los campesinos en uniones campesinas, y tratar de que el gobierno de las comunidades rompiera con la estructura de dominación caciquil que existía.

En contraste, la zona donde han trabajado los dominicos (véase anexo 11) está integrada mayoritariamente por comunidades “nuevas” resultado de la colonización por parte de los tzeltales de grandes extensiones de la selva lacandona. El hecho de que sean colonos los

³⁴ GÓMEZ PERALTA, Héctor, Los usos y costumbres en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas como una estructura conservadora, en Revista Estudios Políticos del Centro de Estudios Políticos de la FCPyS-UNAM, número 5, 2005, México

habitantes de estas comunidades implica que sean grupos humanos con grandes niveles de organización y politización³⁵.

Contrario a lo que el sentido común suele indicar, no es en las zonas de mayor pobreza donde la guerrilla tuvo sus mayores bastiones, sino en las comunidades donde se tenía cubierto un mínimo de nivel de vida, como para que existieran excedentes necesarios para la organización militar. La zona de los dominicos era esa zona.

Los dominicos de Ocosingo trabajaron en zonas donde el EZLN estaba bastante infiltrado, mientras que los jesuitas, que tenían contacto con izquierdistas radicales, pero de línea maoístas opuestos a la vía guerrillera, no tuvieron que enfrentarse a semejante reto: “(...) *nosotros los jesuitas de Bachajón pintamos nuestra raya. La violencia no. La guerra puede ser justa, especialmente con la amarga experiencia del fracaso de la lucha legal, pero le remedio resultaría peor, desproporcionado con los resultados, suicida e irresponsable*”³⁶.

Las Fuerzas de Liberación Nacional no encontraron un pueblo fragmentado, desorganizado y depauperado por la pobreza extrema como estaban las comunidades de las zonas jesuitas. Encontraron una región cohesionada, organizada, con cierta experiencia política, bastante combativa y elevadísimas esperanzas por alcanzar niveles mejores de vida, que se habían dignificado con su trabajo organizativo³⁷.

Como era de esperarse, las diferencias teológicas entre ambos grupos terminaron por causar serias fricciones en el seno de la Diócesis. Las discusiones entre dominicos y jesuitas no hubieran llegado a mayores si se hubieran limitado al ámbito eclesial. Pero los jesuitas

³⁵ DE VOS, Jan, *¿Vino nuevo en cueros nuevos? El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación*, en Eslabones, núm. 14, México, Sociedad Nacional de Estudios regionales, 1997

³⁶ SJ Mardonio Morales en entrevista a Jean Meyer en, MEYER, op. Cit., p. 85.

³⁷ LEGORRETA, Op. Cit. p. 189.

introducían a sus argumentaciones ideas y actitudes políticas ajenas al catolicismo como el marxismo el cual tiene implicaciones que rebasan ese ámbito.

Lo hicieron bajo la influencia de algunos activistas de izquierda. Éstos activistas, en su mayoría ingenieros agrónomos de la Universidad de Chapingo, querían organizar a las comunidades de Las Cañadas en un movimiento popular de clara inspiración maoísta. Su objetivo era preparar a la sociedad mexicana para un régimen socialista, para ello era necesario implantar una “línea de masas” y que el movimiento de liberación se hiciera “de la periferia al centro”, del campo a la ciudad³⁸.

Por su cercanía con los maoístas, los cuales pretendían que la vía hacia el socialismo fuera con gran movimiento de masas, se oponían tajantemente a la guerrilla, especialmente los que operaban cerca de Bachajón.

Mientras que los sacerdotes que llegaron a tener simpatía por la vía armada ilusionados por la experiencia centroamericana, fueron frailes dominicos (postura que como vimos en la sección pasada fue desechada y sustituida por las reivindicaciones tzeltales del apartado 3.3).

Una vez introducida semejante radicalización política en el seno de la Diócesis, la ruptura fue inevitable. Sin embargo, pasarían más de diez años de infructuosas discusiones antes de llegar al reconocimiento mutuo de que una reconciliación era imposible.

En 1987 se dividirían oficialmente el territorio en dos, desprendiéndose de la Zona Tzeltal el conjunto de comunidades atendidas por los jesuitas de la misión de Bachajón. Esta nueva zona se conoce desde entonces como Zona CHAB, palabra formada por las iniciales de

³⁸ DE LA GRANJE, Bertrand, y MAITE Rico, Marcos: la genial impostura, México, Aguilar, 1998, pp. 265-279

Chilón, La Arena y Bachajón, los tres centros de operación jesuítica³⁹ (véase anexos 10 y 11).

Las diferencias entre Ocosingo y Bachajón acerca del diaconado (ver apartado 4.3) llegaron a plasmarse en dos nombres diferentes para traducir a lengua nativa el concepto de diácono: tuhunel en la Zona Tzeltal (dominica) y Abatinel en la Zona CHAB (jesuita)⁴⁰.

Mientras tanto, el Obispo, máxima autoridad dentro de la Diócesis, no se pronunciaba por ninguna de las dos posturas enfrentadas, pero seguía de cerca el proceso en las comunidades⁴¹. Fueron precisamente éstas, sobre todo las de la selva, las que tomaron una vez más la iniciativa. La ideología marxista les era algo totalmente ajeno, su lenguaje extraño y lejos de hacerlas sentir parte activa del proceso, lo que les despertó fue cierto sentimiento de hostilidad⁴².

Con las simpatías de las mayoría de los indígenas con la orden de los dominicos, fue entonces que por fin Samuel Ruiz tomo un papel decisivo en la lucha política que se estaba gestando en la Diócesis a su cargo y fue para ponerse del lado de la mayoría⁴³.

A partir de este momento el Obispo trató de sepultar políticamente a los jesuitas en la Diócesis. No hay forma de acceder a los informes financieros de la Diócesis; sin embargo, basta con ver la diferencia de infraestructura entre la zona Tzeltal y la zona CHAB para darse cuenta de que se ha concentrado la mayor parte de los recursos en la zona controlada por los dominicos (véase fotos anexo 6-8). Además, los puestos de mayor peso son

³⁹ Misión de Bachajón, Directorio de pastoral indígena para la iglesia autóctona en la misión de Bachajón, Chiapas, México 1993

⁴⁰ Según los jesuitas, la palabra tuhunel tiene la connotación de “sirviente”. Comunicación personal del jesuita S. J. Mardonio Morales

⁴¹ IRIBARREN, Pablo, Evaluación del ministerio de Tuhunel y contexto, Ocosingo, Chiapas, 1994. pp. 10-15

⁴² DE VOS, Jan, ¿Vino nuevo en cueros nuevos? El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la Liberación, en Eslabones, núm. 14, México, Sociedad Nacional de Estudios regionales, 1997, pp. 88-101

⁴³ Dominicanas de la Presentación, La zona tzeltal dentro del caminar de la diócesis en los últimos 25 años, Misión de Ocosingo, Chiapas, 1987 pág 1

ocupados por dominicos, como Fray Gonzalo Ituarte, el cuál, después del Obispo, es la persona con mayor poder en la Diócesis, están bajo su mando los dominicos que ocupan los puestos encargados de las finanzas, la expedición de documentos eclesiales, etc⁴⁴.

3.3 Los intereses político-religiosos de las comunidades indígenas de la Diócesis

*“Esta es la historia de unos campesinos
que no querían cambiar y que ,por eso
mismo, hicieron una revolución”
John Womack*

Considero políticamente peligroso y académicamente impreciso hablar de “lo que quieren los indios”, dentro del grupo humano que se denomina los “indios” existe una gran diversidad de cosmovisiones, lenguas, costumbres, formas de gobierno, etc.; aquí solamente trataré de los **indígenas tzeltales (la etnia mayoritaria) católicos que viven en el territorio que comprende la Diócesis de San Cristóbal**. Se trata pues de una delimitación donde confluyen tres variables: étnica la primera (indígenas tzeltales), confesional la segunda (católicos) y geográfica la tercera.

Desde un principio, la evangelización europea en Chiapas se pensó por parte de los misioneros como aculturación, es decir, que los indígenas abandonaran sus costumbre y creencias, consideradas algo negativo, algo que tenía que ser superado por la “fe verdadera”: el cristianismo⁴⁵.

⁴⁴ Misión de Bachajón, Directorio de pastoral indígena para la iglesia autóctona en la misión de Bachajón, Chiapas, México 1993

⁴⁵ VILLORO, Luis, Los grandes momentos del indigenismo en México, CIESAS-ediciones de la casa chata, México 1984, pp. 15-20

Aunque militarmente los españoles fueron muy superiores, durante todos estos siglos, los indígenas han intentado resistir a la conquista cultural, han tratado de preservar sus formas de gobierno y creencias religiosas.

La preservación de sus formas de gobierno se ha dado manteniendo sus estructuras de dominación (sistema de cargos, consejo de ancianos, etc.) de forma paralela a las del Estado mexicano, es decir, pueden incluso llegar a ser parte de un partido político (el PRI generalmente), el cual es una institución política moderna, y al mismo tiempo formar parte de instituciones políticas tradicionales que funcionan de manera autónoma como las mayordomías.

La preservación y convivencia de estas formas de gobierno tradicionales con instituciones modernas se ha logrado, no sin conflictos, al grado que los “pashados”⁴⁶, casi en su totalidad son miembros del PRI local. Logrando con esto la preservación y relativa convivencia de sus formas de gobierno con las estructuras occidentales⁴⁷.

En el ámbito religioso, la mezcla entre sus costumbres y rituales, de origen maya, con el catolicismo español, se ha dado pero de manera bastante subordinada.

Cuando los evangelizadores llegaron a las tierras chiapanecas, destruyeron a la casta sacerdotal indígena, el sacerdote tenía que venir del exterior, un vestigio de su antigua estructura religiosa son los ioles (brujos-curanderos), los cuales han perdido sus funciones de líderes espirituales (el sacerdote católico ocupa ese rol), sus actividades se reducen a la atención médica.

⁴⁶ Pashados es el nombre que tienen aquellos que han pasado por todos los puestos indígenas de su sistema de cargos y debido al prestigio acumulado en ellos, forman parte de la clase política indígena de la comunidad: KORSBAEK, Leif, Introducción al sistema de cargos, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, p 289

⁴⁷ FABREGAS, Andrés, La resistencia indígena a la civilización occidental, México, Ed. El colegio de Jalisco, 1995,

Si bien los indígenas han absorbido el credo católico, lo han hecho con ciertas modificaciones, por ejemplo el nombre y funciones que le daban antiguamente a los Dioses mayas, ahora se los atribuyen a diversos Santos y deidades católicas. Por ejemplo San Juan Bautista es una deidad que provee de lluvia para las cosechas como el antiguo Dios Chaac, Jesucristo es vinculado con el Dios Sol, etc.

Pero de todos modos la subordinación religiosa ha sido grande, las misas celebradas eran en latín hasta hace poco, pero aún siendo en español, para la gran mayoría de ellos, el ritual religioso les era extraño pues no lo entendían. Mucho menos podían leer la Biblia, pues a pesar de que la mayoría no saben leer ni escribir, de nada serviría que aprendieran o que alguien se las leyera pues tampoco la hubieran entendido en español. La forma en que conocían la religión católica era por las declaraciones y comentarios que les decían los sacerdotes y catequistas, lo que los ponía en una situación de meros receptores, sin la posibilidad de analizar el credo que les trataban de introyectar.

Como vimos en el capítulo pasado, ese es uno de los motivos por los cuáles los misioneros de las sectas protestantes tuvieron éxito en la zona, ellos les daban la Biblia en su idioma, la oportunidad de ser sus propios ministros de culto, en síntesis, de tener una religión de ellos, no de gente exterior a la comunidad, situación ocasionada por el centralismo de la Iglesia Católica.

La dependencia y subordinación de los indígenas para con el exterior de sus comunidad es tal que hasta los *bienes de salvación*⁴⁸, como el vino y las Ostias indispensables para realizar la eucaristía venían del exterior, y si por alguna razón de afuera no la obtenían, la comunidad se veía en la imposibilidad de realizar sus ritos y vida religiosa.

⁴⁸ Los “bienes de salvación” son aquellos que producen una interacción entre los miembros de una congregación religiosa que tiene por finalidad conducirlos a la “salvación”. WEBER, Max, Op. Cit, p. 425.

La exigencia de las comunidades indígenas de la selva radica en el nacimiento de una Iglesia compuesta enteramente por los indígenas y dirigida por ellos mismos. Ser parte activa de su religión, y no solamente actores pasivos como lo eran hasta entonces⁴⁹.

Incluso Samuel Ruiz, en su Carta Pastoral “En Esta Hora De Gracia” (1993), la cual es la respuesta al saludo del entonces Papa Juan Pablo II a los indígenas del continente y a los ataques de la Congregación de la Fe (dirigida en este entonces por Joseph Ratzinger, ahora Benedicto XVI) a la Teología de la Liberación, el entonces Obispo de San Cristóbal acepta que:

“Nuestras primeras acciones, años antes del Concilio Vaticano II, fueron destructivas de la cultura. Teníamos únicamente nuestro criterio para juzgar las costumbres, encajonando nuestro juicio desde un etnocentrismo y un moralismo, actitudes lamentablemente generalizadas en esa época (...) No pudimos a tiempo dilucidar, detrás de la bondad del indígena y de su religiosidad multitudinaria, la dominación que sobre él ejercía el mestizo en lo económico, en lo político, y aún manipulando lo religioso para facilitar su despojo. Sin haberlo descubierto, ni menos analizado, estuvimos del lado de quienes lo oprimían juzgando que a través de ellos y de una ficticia buena voluntad podríamos lograr algunos cambios (...) No hemos aprovechado suficientemente la religiosidad popular para captar su escondido y profundo sentido liberador (...) Frecuentemente el pueblo mismo nos señala con sabiduría dónde está nuestro lugar. La manipulación, el paternalismo, el suplantamiento, son actitudes antievangélicas en el fondo”⁵⁰.

Consecuencia de la idea que tenía el Obispo Samuel Ruiz de crear una Diócesis de acuerdo a los modelos del Concilio Vaticano II, principalmente de lo expresado en **la actividad**

⁴⁹ DE VOS, Jan, ¿Vino nuevo en cueros nuevos? El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la Liberación, en Eslabones, núm. 14, México, Sociedad Nacional de Estudios regionales, 1997, pp. 88-101.

⁵⁰ <http://www.sjsocial.org/relat/114.htm>

misionera de la Iglesia (*Ad gentes divinitus*) donde se habla de una descentralización de la Iglesia, la **libertad religiosa** (Dignitatis humanae) donde se revaloran las costumbres y valores de los pueblos a evangelizar y **la formación sacerdotal** (Optatam totius) que habla de cambios en las normas para ser sacerdote, donde se reinstaura una antigua institución denominada “diaconado” (véase 4.3), se dio un escenario propicio para que las demandas indígenas tuvieran resonancia.

La forma en que se han venido dando las transformaciones de actualización de la Iglesia católica para hacerle frente a las exigencias, tanto de la amenaza protestante, como de los intereses indígenas, es el tema que veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV LA “LIBERACIÓN DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTOBAL

4.1 Descentralización de la Diócesis y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)

“Las CEB colaboran en el cambio social al descubrir que el Evangelio debe enfocarse hacia la realidad en que se vive; al combatir las ideas individualistas, conformistas, egoístas y capitalistas”

Miguel Concha

Como vimos en el primer capítulo, uno de los puntos con los cuales la Iglesia católica pretende lograr una mayor penetración es rompiendo la centralidad de su administración pastoral, aunque claro, manteniendo intacta su administración doctrinal. La forma de lograrlo es mediante la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Las CEB son células o grupos de católicos a nivel familiar o de ámbito restringido, los cuales se reúnen para la oración, la lectura de las Sagradas Escrituras, la impartición de la catequesis, para compartir problemas humanos, conyugales y eclesiales.

Las CEB se presentaron durante la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), como una gran novedad histórica dentro de la Iglesia Católica, pero en realidad ya llevaban cerca de 20 años trabajando en Brasil. En México las CEB nacen ligadas al movimiento bíblico a partir de 1970, es decir, a círculos de lectura de la Biblia por parte de los Laicos¹.

Estas comunidades descentralizan y articulan la comunidad parroquial a la que permanecen siempre unidas; se enraízan en ambientes populares y rurales, convirtiéndose en fermento

¹ CONCHA, Miguel, La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación de México, México, IIS, UNAM-Siglo XXI Editores, 1986, p. 233-234.

de vida católica, de atención y de compromiso de sus miembros en pos de la transformación de la sociedad hacia el ideal católico. La descentralización se da, pues se absorben muchas de las funciones que antes eran reservadas para la parroquia o iglesia del pueblo, con las CEB la casa de un vecino o amigo se convierte en un centro de reflexión y enseñanza católica.

En las CEB cada católico hace una experiencia comunitaria, gracias a la cual también él se siente un elemento activo, estimulado a ofrecer su colaboración en las tareas de todos. De este modo, las mismas comunidades son instrumento de evangelización y de primer anuncio, así como fuente de nuevos ministerios como veremos en las secciones 4.2 y 4.3.

Las CEB, en la modalidad en que se formaron en las comunidades selváticas tienen un reducido tamaño (15 miembros a lo mucho), lo cual ofrece una atención a la grey católica que sería imposible en organizaciones más grandes donde la masa y el anonimato de la mayoría de sus miembros son la constante.

Desde el Concilio, las comunidades eclesiales de base han florecido un poco por todas partes, pero sobre todo en América Latina. La II Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968, vio en la Comunidad Eclesial de Base la *concreción de la eclesiología de comunión pedida por el Concilio*, la consideró como el “*primero y fundamental núcleo eclesial*”².

Dado que la creación de grupos de acción y reflexión católica podrían devenir en círculos de crítica hacia la Iglesia misma, así como el que se llegasen a adoptar prácticas protestantes como la libre interpretación de las Escrituras, que terminaría por destruir o al menos minar la autoridad del clero, el Papa Pablo VI dio una serie de directrices sobre las cuales se constituyeron las CEB:

² Ídem.

- Buscan su alimento en la palabra de Dios y no se dejan aprisionar por la polarización política o por las ideologías de moda, prontas a explotar su inmenso potencial humano;
- Evitan la tentación siempre amenazadora de la contestación sistemática y del espíritu hipercrítico, bajo pretexto de autenticidad y de espíritu de colaboración;
- Permanecen firmemente unidas a la Iglesia local en la que ellas se inserten, y a la Iglesia universal, evitando así el peligro de aislarse en sí mismas, de creerse, después, la única auténtica Iglesia de Cristo y, finalmente, de anatemizar a las otras comunidades eclesiales;
- Guardan una sincera comunión con los Pastores que el Señor ha dado a su Iglesia y al Magisterio que el Espíritu de Cristo les ha confiado;
- No se creen jamás el único destinatario o el único agente de evangelización, esto es, el único depositario del Evangelio, sino que, conscientes de que la Iglesia es mucho más vasta y diversificada, aceptan que la Iglesia se encarna en formas que no son las de ellas;
- Crecen cada día en responsabilidad, celo, compromiso e irradiación de misioneros;
- Se muestran universalistas y no sectarias³.

Los dirigentes de las CEB en el caso concreto de la Diócesis de San Cristóbal son mayoritariamente Diáconos, puesto que los jefes de las CEB tienen que pertenecer a esa

³ <http://www.misiones.catholic.net/cebs.htm>

localidad, y un Diácono es lo más que ha logrado subir un indígena dentro de la jerarquía de la Iglesia, pero de ese problema nos enfocaremos más adelante (sección 4.3).

Como señalé anteriormente, en las CEB sus miembros se reúnen para compartir no sólo sus inquietudes espirituales, sino también sus problemáticas económicas y políticas. Las CEB de la Diócesis de San Cristóbal en varias ocasiones han dado apoyo a movimientos populares, donde sus miembros han participado, como en la lucha magisterial⁴ y lucha por la tenencia de la tierra⁵.

En los primeros años, las CEB se caracterizaban por un sentimiento anti-partidista, es decir la firme idea de que se podía hacer política sin partidos políticos, sin embargo, al pasar el tiempo y que los partidos de oposición la PRI fueron adquiriendo mayor fuerza, fueron cayendo en cuenta de las ventajas de utilizar a estas instituciones para consolidar su proyecto: *“La región del sureste de las CEB señala cuál es la relación que se debe dar con los partidos (...)nuestra relación es de amistad e información. Sabemos que algunos partidos políticos de izquierda pueden ser punto de apoyo para tener más fuerza en algunas luchas, si tenemos un enemigo común”*⁶.

Hoy hay una mayor aceptación de los partidos políticos, pero siempre con la condición de que estos respeten la autonomía y la independencia de las organizaciones populares, desarrollen realmente un trabajo en estos sectores y no dividan a las comunidades⁷.

En muchas ocasiones se les ha acusado de solamente dar apoyo a los católicos e incluso de ser hostiles a los grupos evangélicos. Según mi investigación realizada al respecto para mi tesis de licenciatura, las expulsiones y demás daños sufridos por los grupos protestantes en

⁴ <http://www.jornada.unam.mx/2005/05/20/040n1est.php>

⁵ <http://www.laneta.apc.org/pipermail/info-cdhbcasas/2004-September/000002.html>

⁶ CONCHA, Miguel, Op. Cit., pp. 290-291.

⁷ Ídem., pp. 310-311.

la zona de Los Altos, son realizadas por los caciques y “sacerdotes” que actúan al margen de la Diócesis de San Cristóbal, como en San Juan Chamula donde la iglesia local es controlada por la familia Domínguez y mantiene una abierta hostilidad hacia el Obispo Samuel Ruiz⁸. Incluso los sacramentos que se imparten en la iglesia de San Juan Chamula, como el bautismo o el matrimonio, carecen de cualquier reconocimiento por parte de la Iglesia Católica (véase apartado 2.1).

Las CEB son el instrumento mediante el cual la Diócesis ha logrado una mayor evangelización de los indígenas, pero también ha sido el puente mediante el cual ellos utilizan la infraestructura de la Iglesia para su propio interés. La manera en que se ha dado esto de manera concreta, lo veremos a continuación, donde expondré como las CEB crearon un escenario favorable para que los intereses religiosos de los indígenas, expuestos en el capítulo pasado, encontraran eco.

Veremos que su discurso no está impregnado de marxismo, sino de su propia cultura y cosmovisión mayense.

⁸ GÓMEZ PERALTA, Héctor, Op. Cit., Cap. 3

4.2 El nuevo catecismo Tzeltal

“En los pueblos oprimidos la religión es el último refugio y el foco de la resistencia. Los pueblos se repliegan sobre su religión para preservar su identidad, la conciencia de sus derechos, las motivaciones de sus luchas. Así vemos como esclavos negros de África deportados a América trataron de defender su identidad alrededor de su religión (...) Y es que la religión se transforma en casi la única expresión cultural, y la cultura popular es el único campo en el que se puede mantener cierta originalidad y creatividad”

Oscar González Gari

Un catecismo es un manual de la doctrina católica redactado en forma de preguntas y respuestas, caracterizado por un enfoque especial para la instrucción religiosa.

A lo largo de la historia de la Iglesia católica dicho catecismo ha sufrido tantas modificaciones como debates ha habido en el seno del cristianismo, teniendo sus propias versiones algunas Iglesias protestantes como la Iglesia Luterana.

Bajo el pontificado de Juan Pablo II, se aprobó el Catecismo de la Iglesia católica. Es una obra importante, que resume el dogma y la moral de la Iglesia, así como lo que ésta quiere que todos los católicos acepten. Representa el estudio de muchos años y un compendio doctrinal exhaustivo. Está destinado fundamentalmente a los responsables de la catequesis. Después de un prólogo, pasa a una primera parte, ‘La profesión de la fe’, dividida en dos secciones, y éstas, a su vez, en capítulos. La primera sección se titula ‘Creo’ - ‘Creemos’. La segunda sección lleva por título ‘La profesión de la fe cristiana. Los símbolos de la fe’. Esta segunda sección es muy extensa, siendo éstos los títulos de los tres capítulos más importantes: ‘Creo en Dios Padre’, ‘Creo en Jesucristo’, ‘Hijo Único de Dios’, ‘Creo en el Espíritu Santo’.

La segunda parte lleva por título ‘La celebración del misterio cristiano’. Tiene también dos secciones: ‘La economía sacramental’ y ‘Los siete sacramentos de la Iglesia’.

La tercera parte se centra en 'La vida en Cristo'. En ella hay una primera sección, que lleva el título de 'La vocación del hombre: la vida en el Espíritu' y una segunda, que se centra en los Diez Mandamientos.

La cuarta parte estudia 'La oración cristiana'. Habla en una primera sección de 'La oración en la vida Cristiana. ¿Qué es la oración?' y dedica la segunda a 'La oración del Señor: el padre nuestro'.

La obra, que se encuentra disponible en cualquier parroquia de México, fue impresa en España el 21 de noviembre de 1992, víspera de la festividad de Jesucristo. Y termina con una frase en latín, que es todo un símbolo de la fe de la Iglesia: "Mortem tuam annunciamus, Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias" ("Anunciamos, Señor, tu muerte, y confesamos tu resurrección, ven Señor").

Ahora bien, el Obispo y varios sacerdotes de la zona tzeltal de la Diócesis de San Cristóbal (o sea, la zona dominica) consideraron que el catecismo tal y como lo diseñó el Vaticano no respondía a las necesidades concretas de la realidad indígena en la que se encontraban, por lo que elaboraron el suyo propio, y con él, se inició un movimiento educativo sin precedentes en la zona.

El catecismo tzeltal fue elaborado por los catequistas con la ayuda del equipo parroquial de Ocosingo. Se 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. Este material es, a su vez, fruto de la reflexión que cada catequista había hecho en su propia comunidad. De allí el título: "*Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*". De allí también el hecho de que la composición en lecciones que, antes de su fijación por escrito, habían circulado de manera oral, muy al estilo de las perícopas de los evangelios en las

sectas cristianas pre-Constantino. De estas lecciones, originalmente 87, al final sólo se redactaron 51, después de haber recibido el visto bueno de las comunidades.⁹

Para una mayor comprensión de un catecismo en lengua autóctona, me baso en las traducciones hechas por el Dr. Jan de Vos¹⁰, y cotejada con la versión en bilingüe disponible en la Misión de Guadalupe¹¹.

La sección en español agrupa tres grandes partes: “El pensamiento de Dios desde el principio” (pp. 5-17), “Cómo vivimos en la opresión” (pp. 18-67), “Fe, esperanza y caridad” (pp.68-118). Los enunciados uno y tres pueden encontrarse en cualquier otro catecismo católico impartido en las iglesias dispersas por todo el territorio nacional, pero no así la reflexión intermedia acerca de la situación de marginación socioeconómica y cultural muy concreta que sufren las comunidades selváticas. Es sobre todo en esta sección y en dos lecciones relativas al tema de la esperanza, que encontramos la novedosa manera de pensar y de vivir lo que para ellos es “La Palabra de Dios” que introdujeron “los tzeltales de la selva”.

En primer lugar, ellos ya no se consideran *objetos* de la predicación del evangelio, sino *sujetos*: “los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva”, *no la reciben*. En segundo lugar, buscan y encuentran a Dios, revelado no tanto en la palabra escrita en la Biblia como piensan los protestantes y los católicos ortodoxos, sino sobre todo en la vida de la propia comunidad. En tercer lugar, Biblia y Comunidad (los dos lugares que según ellos eligió Dios para su salvación), enseñan claramente que los “tzeltales de la selva” recibieron de

⁹ IRIBARREN, Pablo, Los dominicos en la pastoral indígena, México, Formación Permanente O.P., 1991 pp. 18-35

¹⁰ De VOS, JAN, Una tierra para sembrar sueños, FCE, México 2002, pp. 225-228

¹¹ Diócesis de San Cristóbal, Dios nos ama-Dios ya se’anotic, Catecismo español-tzeltal, Chiapas, Misión de Guadalupe, 1988.

Dios mismo el mandato de liberarse de cualquier forma de opresión y constituir un pueblo nuevo en una tierra nueva.

Buena nueva, tierra nueva y pueblo nuevo son conceptos familiares para cualquier cristiano versado en la lectura del Nuevo Testamento (la segunda parte de la Biblia que comienza con la llegada de Cristo a la tierra para traer la una “buena nueva” a un “pueblo nuevo”). Pero han sido interpretados tradicionalmente, dentro de la Iglesia católica, de manera universalista y espiritualista. Desde la perspectiva clásica, el *Pueblo de Dios* es identificado con la Iglesia Católica dispersa por todo el mundo; la *Tierra Prometida* es identificada con el Reino de Dios al que se tiene acceso después de la muerte, y la *Buena Nueva* es identificada con el evangelio tal y como es predicado por el magisterio de la misma Iglesia.

En el catecismo tzeltal estos conceptos han sido politizados, localizados y democratizados, por medio de una reducción ideológica muy innovadora, puesta al servicio de los anhelos de un grupo humano muy concreto: los tzeltales católicos de la selva.

El *Pueblo de Dios* ahora es, ni más ni menos, el conjunto de campesinos tzeltales que están poblando la selva¹². La *Tierra Prometida* ahora es, en primer lugar, esta inmensa extensión de territorio nacional (La Lacandona) en proceso de ser conquistado por ellos, para lograr ahí la realización de la Promesa de Dios. Y la *Buena Nueva* ahora consiste en que ese éxodo muy concreto hacia la selva fue la voluntad de Dios, lo mismo que hizo Yahvé a favor del pueblo judío en los tiempos remotos de Moisés.

Veamos cómo se interpreta, por ejemplo, el misterio de la creación en la primera lección sobre el tema “Cómo vivimos en la opresión”:

¹² En las últimas décadas se ha dado una migración de indígenas de la zona de los Altos a la zona de las Cañadas y Lacandonia, ver: PEREZ-ENRIQUEZ, Isabel. , *Expulsiones indígenas*, México, Ediciones Claves Latinoamericanas, 1989

“En el principio Dios hizo la tierra. Luego dijo a los hombres: les doy a ustedes la tierra, les doy un buen pensamiento en su corazón para que gobiernen toda la tierra y sean ustedes los dueños (...) Todos los hombres tenemos el derecho a poseer la tierra por el trabajo que realizamos: es el mandato de Dios. (...) Nuestros padres y nuestros abuelos fueron mozos en las fincas de los ricos. Ellos y muchos otros mexicanos sintieron la esclavitud y empezaron a luchar por la libertad. (...) No somos libres si no tenemos tierra para hacer nuestra casa, para sembrar nuestra milpa, para tener nuestros animales y para vivir en comunidad. (...) No es dueño de la tierra el que la trabaja por miedo al patrón. (...) ¿Será que los que tienen tanto terreno no entienden que la tierra es de todos?” (pp. 19-20)

Otro ejemplo no menos significativo es la lectura dada a la palabra de Jesús, tal y como la recogió el evangelista San Juan: “yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”:

“Vida abundante quiere decir que hay bastante de muchas cosas. Pero, ¿acaso es vida abundante comer sólo maíz y frijol? Sabemos que hay otros frutos para comer y no los comemos, entonces estamos sufriendo opresión porque nuestra vida depende sólo del maíz y del frijol. (...) La Vida abundante es tener buena tierra cultivada; es tener bastante alimento de varias clases; tener dinero; tener buena salud. (...) tener asegurado el futuro de la vida es un derecho de todo hombre. (...) la comunidad tiene derecho a que le enseñen otras nuevas maneras de sembrar” (pp. 25-26).

Vemos varios anhelos de elementos materiales, pero anhelos que no tienen referencia en el marxismo, sino en un anhelo ancestral de los indígenas cuya cultura gira en torno a la tierra, y su argumentación tiene como base, los textos de la Biblia.

Igual procedimiento se sigue al buscar la voluntad de Dios sobre la convivencia social y encontrarla en la palabra recogida por el profeta Jeremías: “Yo pondré mi ley en todos los hombres, la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo”:

“De la ley que Dios puso en nuestros corazones nacen las leyes que hacemos los hombres. Las leyes de los hombres no pueden estar en contra de la ley de Dios. (...) Así como cada uno tiene la ley de Dios escrita en el corazón, así cada comunidad tiene leyes que nacen de la ley de Dios. Esas leyes o costumbres de nuestra comunidad no se hacen en balde. Salen del pensamiento de Dios y del acuerdo de toda la comunidad. (...) Desde muy antiguo empezaron estas leyes y costumbres. Nuestros abuelos y padres nos las han enseñado, porque son cosas que nos sirven y debemos respetar. Cuando va pasando el tiempo, estas leyes van cambiando un poco. Cambia la manera cómo las hacen los hombres, pero no cambia el Espíritu de Dios que hay en ellas. Las leyes y costumbres de nuestra colonia no pueden ir contra de la ley de Dios” (pp. 29-32).

Esto último fue una enorme defensa a las tradiciones y costumbres comunitarias que la incursión del credo protestante destruye e invoca desobedecer. Pero son los dos capítulos acerca de la propia cultura y la opresión sufrida en este terreno, donde con mayor fuerza se insiste en el mandato divino de liberación y autodeterminación otorgado al “pueblo tzeltal”:

“Al hacer Dios al hombre, no lo hizo solo, abandonado. Lo hizo en compañía de otros hombres, que son su familia y su comunidad. (...) Nuestro idioma, nuestros vestidos, nuestras fiestas, nuestra manera de trabajar y todo lo que tenemos y sabemos, es como una herencia que nos han dado los antepasados. A esa herencia llamamos: nuestra cultura. Nuestra cultura es diferente a la de otros pueblos. Nuestra cultura es como nuestro apellido, es lo que nos hace ser hermanos. (...) Nuestra cultura es como un ojo de agua y de allí hemos bebido lo que tenemos, lo que sabemos y lo que somos. Es ahí donde

encontramos a Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura. (...) Son nuestra cultura todas las colonias que tienen nuestra misma historia, nuestras mismas costumbres, nuestro mismo idioma. Y estamos unidos porque tenemos la misma esperanza, la misma lucha por llegar a vivir mejor. (...) Si tenemos los mismos problemas, las mismas esperanzas y las mismas luchas por vivir mejor, tenemos que unirnos como una sola familia. (..) Es posible que con el trabajo de todos unidos lleguemos a ser un pueblo grande, un pueblo indígena respetado, donde vivamos como hermanos. (...) El segundo mandamiento de la ley de Dios dice así: Ama a tu hermano como te amas a ti mismo. Dios manda que nos amemos a nosotros mismos, que amemos nuestra raza, nuestro pueblo, nuestra familia. (...) No despreciemos ni olvidemos nuestra raza. El que desprecia su raza, es como si despreciara a su madre, es como si despreciara la obra de Dios” (pp. 38-50).

Que amemos nuestra raza. Esta decisión es a lo largo de muchas páginas el *estribillo* del anuncio de la buena nueva que “los tzeltales de la selva” se hacen a sí mismos. Con esta expresión y otras parecidas, donde se deslindan de todos los que no son indígenas o, aun siendo indígenas como ellos, no hablan la misma lengua. Y por todo lo que afirmaron antes, no dejan ninguna duda acerca de su convicción de ser ellos un pueblo elegido entre los demás para luchar por la liberación de todos. Así parecen decirlo al tratar de dar a conocer sus sueños de futuro:

“Desde antiguo Dios ha prometido a los hombres una tierra nueva, diciendo: He bajado para liberar a mi pueblo de la opresión y para llevarlo a un país fértil, a una tierra donde brota leche y miel. ¿Qué quieren decir estas palabras que Dios nos dice? Quieren decir que nuestras esperanzas y nuestra responsabilidad es llegar a conseguir por nuestro trabajo la tierra nueva que Dios nos da. Cuando la tierra con sus semillas sea de todos los hombres, habrá Tierra Nueva. (...) Es nuestra responsabilidad conseguir esta tierra nueva

para los hombres que vivimos hoy. Es nuestra responsabilidad dar la tierra nueva a los hombres que vienen después de nosotros. (...) pero si hay unos hombres que no dejan que la tierra y sus frutos sean de todos, no vivimos la Promesa de Dios, no queremos que haya Tierra Nueva. (...) Los que tienen un corazón nuevo, nada los detiene para luchar, para hacer la Tierra Nueva, porque es Dios que está con nosotros y Él cumple su Promesa” (pp. 106-108).

No se puede subestimar la tremenda fuerza de estas interpretaciones del tradicional concepto cristiano de *salvación*. Se trata de una ideología que respalda deliberadamente la emancipación humana con una supuesta “voluntad divina”. Con base en la idea de ¡Dios está con nosotros!, los autores del catecismo mezclan la esfera profana y la religiosa, al grado de hacer imposible una separación de ambas.

Han operado así una sacralización de la comunidad indígena, la cual presentan como reflejo de la verdadera comunidad cristiana y lugar privilegiado de la revelación divina. Han generado asimismo una idealización de los indígenas, al considerar su sistema social y su cultura tan ejemplares que se convierten en las mejores opciones para inducir el deseado cambio radical de la sociedad. Cualquier intento por obtener justicia, tendrá que buscarse dentro de la comunidad indígena y basándose en sus tradiciones pues son “*voluntad de Dios*”. No es para ellos el socialismo la mejor opción, sino la reivindicación de su cultura e identidad indígena.

Gracias al aval episcopal, este innovador catecismo tuvo difusión a lo largo y ancho de las comunidades que conforman la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, salvo en las zonas donde los jesuitas todavía tienen presencia, como es el caso del área cubierta por la Misión de Bachajón (véase anexo 11). Los jesuitas habían desarrollado su propia línea pastoral, menos utópica y radical en cuanto a planteamientos religiosos. Allí la innovación consistió

en buscar una liturgia y enseñanza en lengua indígena, respetando en lo posible, las tradiciones heredadas de la evangelización colonial, ya que tampoco se trataba de crear una religión nueva. Los 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 amplia¹³.

Los dominicos no abandonaron los problemas materiales, al contrario, pero su postura fue sacralizarlos, haciendo que la alimentación, la tierra, la discriminación racial, etc, fueran temas de los que se supone Dios tiene unas posturas muy concretas que hay que obedecer.

¹³ Para ver más sobre este problema véase: GOSSEN, Gary .*Los chamulas en el mundo del sol*, México, INI, 1980 y CALDERON, Ma. Teresa, *Abusos y costumbres*, Tesis de licenciatura en sociología, 2001 FCPyS-UNAM

4.3 La creación del Diaconado indígena: la lucha por el sacerdocio tzeltal.

“En el Vaticano ignoran la realidad de las zonas rurales de Latinoamérica, los que se oponen a las reformas en la liturgia y la formación eclesial no saben lo que es amar a Dios en tierra de indios”

Roberto Blancarte

Un diácono (del griego *diakonos* que significa servidor) es un hombre que ha recibido el primer grado del sacramento de Ordenes Sagradas por la imposición de las manos del Obispo, la función del Diácono es asistir a los sacerdotes en la predicación, la administración del bautismo, los matrimonios, la administración de las parroquias y otros servicios. Los sacerdotes son primero ordenados diáconos. Son, por un tiempo, **diáconos transitorios** (en tránsito hacia el sacerdocio), para distinguirlos de los **diáconos permanentes**. Después del Concilio Vaticano II, se restauró la práctica de permitir al diaconado permanente hombres casados. Quien es ordenado diácono siendo soltero se compromete al celibato permanente. Un diácono casado que ha perdido a su esposa, no puede volver a contraer matrimonio¹⁴.

A raíz del anhelo de los indígenas de tener su propio ministerio, se dio la promesa por parte de don Samuel Ruiz sobre la ordenación sacerdotal indígena, que como ya vimos, primero tenía que darse el paso hacia el diaconado, con lo que se inició en las comunidades de La Lacandona y Los Altos un proceso eclesial que merece ser calificado como un suceso único, en la historia reciente de la Iglesia Católica mexicana.

Al Obispo empezaron a lloverle las solicitudes desde todos los rincones de la región tzeltal. En general, los candidatos eran catequistas cuyo desempeño había sido juzgado satisfactorio por su comunidad. Ésta pedía expresamente que el nuevo oficio fuera

¹⁴ Fuente: www.enciclopediacatolica.com

compartido por la esposa y patrocinado por un “principal” y su mujer, nombrados específicamente para acompañarlo y fortalecerlo en su tarea. Quería, pues, un ministerio “uxorado” (bajo la responsabilidad y al servicio exclusivo de la comunidad), y además totalmente gratuito, como eran todos los trabajos comunitarios (ellos le llaman *tequio*). Por otro lado, exigía que el pre-diaconado estuviera en continua relación con los agentes pastorales y por medio de ellos con el Obispo¹⁵.

Don Samuel recorrió, “a pie y a caballo”, las diversas comunidades para dar nombramiento a los candidatos y a la autorización para que ejercieran tentativamente su ministerio¹⁶. Poco a poco las comunidades fueron añadiendo elementos que hicieron al nuevo cargo cada vez más “indígena”. Este proceso de recreación las condujo al redescubrimiento de su pasado prehispánico, “*cuando teníamos jefes, nuestros sacerdotes, nuestra religión*”, según lo expresan en el oficio. Pero asimismo las llevó a revalorar las costumbres que durante los siglos han constituido su universo cultural, tanto en las haciendas como en los pueblos:

“Empezó a llegar a nuestro corazón cómo nuestros padres hacían fiestas antiguamente, cuando estaban en la finca y en sus pueblos antiguos: había principal, caporal, capitán (...) Empezamos a hacer las lecciones (los rituales del bautismo y matrimonio, etc), el material (túnicas, ropas, etc) del servidor (...) Empezamos a hacer la práctica con la comunión y el bautismo. La comunidad comenzó la práctica de tomar la Ostia. Hay una mesa con dos tazas de agua para pasar a lavar las manos y hay una toalla, seña de como pasaban a comer en su tiempo antiguo (...) Hicimos la práctica para fabricar el pan con maíz molido; se extendió en un plato y se coció en el comal, pero no se pudo lograr. También se hizo la

¹⁵ Diócesis de San Cristóbal, Actas de las Asambleas Diocesanas, 1975-1995, Archivo diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Vol. 4 pp. 50-140.

¹⁶ RUIZ GARCÍA, Samuel, Mi trabajo en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: Principios teológicos, México, Ediciones Paulinas, 1999, pp. 65

práctica con yuca y yuquilla, y tampoco sirvió (...) Hicimos también prueba con la pequeña uva silvestre que crece en la selva; la mezclamos con agua y la metimos en una botella; al otro mes tenía olor; cuando pasaron los seis meses se descompuso, no sirvió”¹⁷.

Un indicio del anhelo de tener uno de los suyos como sacerdote de la propia comunidad fue la decisión en algunas colonias de La Lacandona, de disponer de pan y vino elaborados por la misma comunidad. Reveladora en este sentido fue la experiencia que le tocó a Fray Pablo Iribarren en una visita que hizo en abril de 1988 a la zona de Miramar. Llegando a la colonia de Pichucalco, los habitantes reunidos en la ermita sorprendieron al sacerdote con un escrito que tenía por título: **Búsqueda de una nueva vida de la comunidad:**

“Era el resultado de varios meses de reflexión a partir de la lectura de un texto tomado del profeta Ezequiel. Allí Dios Yahvé, por boca de su profeta, prometió a su pueblo darle una nueva vida y un nuevo espíritu para vivir mejor. Le dijo que traería el trigo y lo multiplicaría para que no muriera de hambre nadie. Esta palabra de Dios Yahvé les había llegado al corazón y habían empezado a pensar cómo hacer la Tortilla Sagrada (la ostia) y el Santo Caldo de Uva (el vino) para que así la comunidad tuviera nueva vida y la Palabra de Dios agarrara mayor fuerza. También se les había venido el pensamiento de que hasta el año de 1500 sus antepasados habían tenido Rey, sacerdote y un Dios al que ofrecían flores, semillas en su templo. Sentían la necesidad de tener su propio pan y vino, ya que sin ellos no era posible la celebración de la Chul Quin Ta Yomajel o Santa Fiesta de la Reunión. Sufrían mucho para traer la Santa Ostia desde Ocosingo, ya que tenían que caminar dos días por el monte y viajar después seis horas en camión”¹⁸.

¹⁷ Entrevista personal a Domingo Gómez, Diácono tzeltal por Jan de Vos en: Una tierra para sembrar sueños, FCE, México 2002, p. 232, los paréntesis son míos.

¹⁸ IRIBARREN, Pablo, Proceso de ministerios eclesiales,. P. 32, los paréntesis son míos.

Al caer la noche, los principales llevaron a Pablo Iribarren a la clínica de campo y, después de cerrar la puerta y ventanas, le comunicaron con mucha precaución el siguiente “secreto” o “clandestino”:

“Esto que te vamos a mostrar es el trabajo de dos principales, de alguno catequistas y de un maestro. Lo hemos venido experimentando desde hace tres años, mientras la comunidad reflexionaba en el texto que te hemos presentado. Ahora la comunidad ya está consciente y ya se conoce el resultado de nuestros trabajos. Nos costó mucho lograr el punto, pues unas veces salía el pan muy quemado, otras veces quedaba crudo, y el vino se ponía agrio y se perecía. Pero ya lo hemos logrado y ya se lo hemos dicho a la comunidad y lo han visto bien y están de acuerdo”¹⁹.

Entonces entraron dos personas y pusieron con gran respeto sobre la mesa unas Ostias blancas y unos frascos con vino, y le explicaron al sacerdote el proceso que habían seguido, de manera clandestina, por temor a que las comunidades de la zona CHAB pudieran copiarlo.

Mientras “los tzeltales de la selva” se dedicaban a soñar y experimentar, los equipos pastorales de la zona tzeltal en la zona norte de la Diócesis se enfrascaron en una agria y larga disputa acerca del carácter del futuro ministerio. Durante un año habían trabajado “en un solo corazón”, al ejemplo de los delegados al Congreso Indígena que habían superado sus diferencias para lograr la convivencia. De esta manera había surgido el “Equipo Tzeltal”, Ocosingo-Altamirano, Yajalón, Tenejapa, Oxchuc y Huixtán acordaban unir criterios y esfuerzos para llegar a una acción pastoral común. Pero el asunto del diaconado hizo reaparecer las visiones peculiares de cada uno en cuanto a inspiración y práctica pastoral.

¹⁹ Ibíd.

Una pequeña minoría, compuesta por parte del equipo de Bachajón, optaba por el diaconado permanente en la forma que había sido propuesta por el Obispo con base en los documentos del Concilio Vaticano II. Pero los demás, entre ellos sobre todo el equipo de Ocosingo y algunos jesuitas, consideraban que la introducción de un ministerio permanente entre los indígenas podría crear un nuevo tipo de caciquismo clerical. Según ellos, no iban a fomentar la aparición de “estructuras piramidales” en una Iglesia que querían netamente popular²⁰. **Y terminó siendo la modalidad adoptada un diaconado netamente indígena, un ministerio rotativo al estilo de los cargos tradicionales y de las responsabilidades recién introducidas en los ejidos-colonias, el diaconado a como se practica en la Diócesis, es una institución católica que actúa de acuerdo a las costumbres autóctonas.**

Con todo lo anterior vemos el gran interés por parte de los indígenas por formar una Iglesia que sientan como propia. Ya contaban con catequistas y diáconos (para 1999 había 500 diáconos en la Diócesis)²¹ salidos de ellos mismos, autosuficientes en los materiales para sus ritos religiosos ya que ellos mismos los preparan, y sobre todo, el credo religioso les pertenece, ellos hicieron su propio catecismo y pueden leer y reflexionar sobre la Biblia en su idioma.

Sin embargo, faltaba lo más importante para ellos: el sacerdocio indígena. Para ellos el sacerdote es el portador de la Palabra de Dios, en él se manifiesta el Espíritu Santo y distribuye la Gracia de Dios, su demanda y visión del problema se ve reflejado en el siguiente párrafo que es un reclamo hecho por parte de un diácono (Domingo Gómez) al Obispo:

²⁰ IRIBARREN, Pablo, Vino nuevo en odres nuevos, publicado en la colección Oasis, Tultenango, México, 1997.

²¹ RUIZ GARCÍA, Samuel, Mi trabajo en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: Principios teológicos, México, Ediciones Paulinas, 1999, p. 85

“Es una gran pena que ustedes, después de 15 años de trabajo entre nosotros, sean aún indispensables, de suerte que, si se van, todo se viene abajo. Quiere decir que no están trabajando bien, que algo muy importante está fallando. Yo sé que Jesucristo trabajó sólo tres años, murió, resucitó, acompañó a sus discípulos durante 40 años y se fue con su Padre. Pero su obra ha perdurado durante 20 siglos y seguirá hasta el fin de los tiempos. ¿Qué hizo Jesucristo que no están haciendo ustedes? Lo que hizo Jesucristo fue dejar al Espíritu Santo. Él es el que continúa y fortalece la obra de Jesús. Pero ustedes nos niegan al Espíritu Santo. Ciertamente, lo recibimos en el bautismo y en los demás sacramentos. Pero el Espíritu Santo que cuida a la comunidad, ustedes lo tienen acaparado. Mientras no nos dejen al Espíritu Santo no habrá Iglesia. Déjennos al Espíritu Santo, y ustedes ya no nos harán falta”²².

Lo arriba señalado quiere decir que para que la comunidad cuente con el Espíritu Santo, debe de tener a sus propios Sacerdotes.

Los presentes en dicha reunión se preguntaban: ¿qué sería de las comunidades indígenas en proceso de consolidación cristiana, si por alguna razón, como un accidente mortal, o la expulsión violenta de los sacerdotes traídos del exterior, ya no pudieran seguir con su tarea renovadora?

Uno de los sacerdotes. El padre Mardonio Morales, hace la siguiente reflexión sobre la intervención que cité anteriormente:

“La anécdota hizo caer en cuenta a los responsables de la catequesis del trágico error histórico de haber negado a las comunidades indígenas la presencia sacramental del Espíritu Santo en la Jerarquía. Y de este movimiento brotó el movimiento de diáconos. Se

²² Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Directorio diocesano para el diaconado indígena permanente, México, CENAMI, 1999,p. 17

había venido sugiriendo la idea de una Iglesia autóctona con base en los catequistas, en los presidentes de ermita y en los principales de las comunidades. Al señor Obispo Samuel Ruiz, durante una reflexión en cierta comunidad de la selva de Ocosingo, le expresó un catequista: **si la Iglesia no se hace tzeltal, no entiendo cómo sea católica** (es decir, universal). Pero no se habían llegado a concretar los modos. A partir de entonces se comenzó a buscar un sacerdocio indígena con características propias, tal y como lo indica el Concilio Vaticano II. O sea, que el sacerdote no se desarraigue de su comunidad para su formación, que no sea impuesto de arriba, que viva con sus hermanos, que se sostenga de su trabajo, que viva en la comunidad indígena ese carisma propio del indígena, que es el del servicio a su comunidad”²³.

Lo expresado por el diácono Domingo Gómez en aquella reunión de Bachajón fue un sueño que compartieron con él, infinidad de sus colegas y comunidades representadas por ellos: **el nacimiento de una Iglesia compuesta enteramente por los indígenas y dirigida por ellos mismos**. En la formación de ese sueño, las colonias de la selva desempeñaron un papel preponderante. Pioneras de una nueva convivencia social, incluyeron en ella necesariamente el ámbito religioso, sin el cual no podían imaginar la vida en comunidad.

La respuesta del Obispo fue la siguiente:

*“Nos han expresado en qué los estamos oprimiendo. Ciertamente **los tenemos estructuralmente y culturalmente dependientes**. Les negamos la posibilidad de caminar como Iglesia. Por lo tanto hay un camino que de antemano y por autoridad propia nos posibilita entregarles al Espíritu Santo que cuida a la comunidad. Por medio de lo reinstaurado por el Concilio Vaticano II, que el ministerio responda a las exigencias de su cultura. (...)Las comunidades quieren tener a alguien de ustedes que sea el ministro*

²³ Ibid, p. 36, el paréntesis y las negritas son mías.

*solemne del bautismo, que asista a los matrimonios, que distribuya la eucaristía, que visite a los enfermos, y que esté al cuidado de la comunidad. **Elijan a su candidato y me lo presentan**”²⁴.*

Salvo algunas excepciones, los candidatos al sacerdocio indígena eran campesinos que habían cursado sólo unos pocos años de primaria, si bien les iba. Pero habían remediado esa laguna con la asistencia a los cursos que durante más de 20 años habían sido impartidos por los misioneros de Bachajón y Ocosingo. En ellos habían recibido una formación bastante sólida en Sagrada Escritura, historia de la Iglesia, cristología, etc., incluso en una ocasión tuve la oportunidad de entrevistarme con un diácono indígena que contaba con fuertes conocimientos sobre demonología. Pero esos estudios carecían de reconocimiento académico y no estaban precedidos por la más elemental escolaridad que cualquier seminario exigía como condición de entrada a sus candidatos. Después de mil discusiones, los jesuitas de Bachajón aceptaron convencer a las autoridades de la Universidad Iberoamericana de abrir para los indígenas un bachillerato tecnológico²⁵.

Comenzaron así a organizar cursos trimestrales e interregionales a los cuales asistieron 26 candidatos, cada uno acompañado por sus esposas, un “principal” y un secretario. Pero surgió otro problema:

Los indígenas no veían con buenos ojos la realización de los Votos de Castidad exigidos a los que se ordenan sacerdotes, ya que, en primera, encontrar un indígena tzeltal soltero a una edad superior de los 17 años es tarea imposible, y en segunda, para su cultura, un hombre respetable es aquel que es jefe de familia, que cuida y alimenta con su trabajo a sus

²⁴ Ibid. 206, las negritas son más.

²⁵ Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Acuerdos del III sínodo diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Imprenta de la diócesis, 2000, cap. 3

hijos y a su mujer²⁶. Sabían que su solicitud no era descabellada, ya que en los cursos habían aprendido que el sacerdocio casado no iba en contra del cristianismo, ya que era costumbre en la Iglesia oriental. Sin embargo, también sabían que no era una práctica aceptada en la Iglesia latina y que, por ende, se tenía que pedir permiso especial al Papa en Roma.

Mientras esperaban la respuesta de Roma, las comunidades de la selva se dedicaron a rescatar los ritos antiguos considerados “aptos para ser integrados en la vida nueva”. Por ejemplo, nació la costumbre de iniciar cada Eucaristía con el caracol, una especie de procesión circular con ritmo de marcha, tambores y flautas que se acostumbraban en el carnaval de Bachajón. Representaba una peregrinación que terminaba con el Pat’otán ó Saludo, asimismo una práctica relacionada con el mencionado carnaval: el “principal” que encabeza la procesión narra lo referente al camino que hicieron para llegar y el “principal” que lo recibe en la puerta de la ermita le contesta y lo abraza, dando ambos gracias a Dios por la presencia de los muchos hermanos que se han reunido, luego se despliega una especie de periódico mural donde varios dibujos e imágenes representan el resultado de la reflexión comunitaria de la vida.

Estas reflexiones no se restringen al ámbito espiritual, giraba en torno a la situación muy concreta de la comunidad y del mundo que la rodea, situación que a menudo coincide con lo que suelen llamar, “el pecado social”: injusticias de que son presa las cuales son, según dicen, “contra la voluntad de Dios” y por eso son pecado.

Mientras tanto la solicitud canónica de un sacerdocio casado indígena ha seguido, hasta la fecha, su lento y sinuoso camino por las antecámaras de la curia romana. En diciembre de 1997 se entregó la petición formal de las comunidades al Papa mediante los buenos oficios del

²⁶ MARION SINGER, Marie, Identidad y ritualidad entre los mayas, México, INI-Sedesol, 1994, cap. 3

nuncio monseñor Justo Mullor. En una visita a la selva, éste se había comprometido, ante más de 10 000 indígenas y más de 150 diáconos allí reunidos, a presentar el escrito al Sumo Pontífice.

Aún se espera la respuesta de los 26 candidatos, llamados “animadores de corazón”, siguen con el ministerio que el pueblo creyente tzeltal ya les confirió: el de coordinar, animar y asesorar a los diáconos. Ellos se preparan así para asumir el cargo de sacerdotes cuando llegue la autorización papal. Su ilusión era ser ordenados sacerdotes por Samuel Ruiz, pero éste fue removido de su cargo y no fue posible, y hasta la fecha, ni el Vaticano ni el nuevo Obispo Felipe Arizmendi dan señales de querer llevar el sueño religioso comunitario a la realidad.

CONCLUSIONES:

Los enemigos a los que se enfrentó la Teología de la Liberación mutaron en gran medida, como es el caso de las dictaduras militares. Tampoco existe el ambiente donde surgió: un mundo donde el debate político giraba en torno a la disputa entre el capitalismo y el socialismo. Para muchos la Teología de la Liberación ha pasado de moda pues en el lenguaje político ya no se habla de “imperialismo”, “revolución”, etc..

Sin embargo, todas las tesis consultadas a lo largo de este trabajo de investigación seguían abordando, apriorísticamente, al marxismo como parte central de la Teología de la Liberación¹.

La Teología de la Liberación ha abandonado el discurso del enfrentamiento clasista (ricos versus pobres), ha puesto a un lado la insurrección armada como alternativa para “liberar” a los pobres y ha ampliado sus horizontes. De un discurso que, aunque se hacía a la luz de la fe, estaba sobre las bases del reduccionismo economicista, es decir, pensaba a las contradicciones económicas como la base sobre la que se erigen las esferas políticas, religiosas, artísticas, etc., la Teología de la Liberación se ha convertido en un imaginario social de reivindicaciones de minorías excluidas y oprimidas en esferas mucho más diversas que la economía, como son los conflictos religiosos, étnicos y de género.

¹ MURO GONZALEZ, Víctor Gabriel, La teología de la liberación como expresión ideológica de cambio social en México, Tesis Licenciatura en Sociología, UNAM-FCPyS, México 1982. SAMOUR CANAN, Héctor Jesús, Valoración del marxismo en la teología de la liberación, Tesis Maestría en Filosofía, UNAM-FFyL, México 1988. FUCHS CEPEDA, Julio Ernesto, La teología de la liberación en México (1973-1983) : un análisis histórico-político, Tesis Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, México 1990. SAAVEDRA SALDÍVAR, Ma. del Carmen, La teología de la liberación como ideología revolucionaria en América Latina en el contexto de lucha de clases y cambio social (1968-1989), Tesis Licenciatura en Sociología, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Aragón, México 1991. ORTEGA CORREA, Enrique, La influencia de la teología de la liberación, en el proceso de formación ideológica del movimiento armado Chiapaneco de enero de 1994, Tesis Licenciatura en Sociología, UNAM-FCPyS, México 2000.

No es que la Teología de la Liberación ya no quiera ser aquella ideología que trataba de hablar por los intereses de las grandes masas, de las mayorías, sino que la realidad la fue encaminando a enarbolar reivindicaciones que, sin salir de la esfera del conservadurismo católico, son progresistas y democráticas: derechos religiosos, multiculturalismo, derechos humanos, y hasta en algunas vertientes, contra la opresión y discriminación de género.

Si bien es verdad que el movimiento revolucionario que se dio en el seno de la Iglesia Católica en los años 60 con el Concilio Vaticano II y lo sucedido en Medellín Colombia plantearon una serie de reformas que se plasmaron en cambios en la estructura eclesial y la doctrina católica, como la descentralización administrativa y pastoral, la valoración de las culturas nativas, la creación del diaconado, etc, en el caso concreto de la Diócesis de San Cristóbal, la renovación del pensamiento católico se vio impulsada también por necesidades bastante caseras, como era la pérdida de poder por parte de la Iglesia Católica frente a una acelerada expansión de sectas protestantes.

La incursión del cristianismo protestante en el territorio de la Diócesis tuvo un efecto desgarrador y doloroso en las comunidades, la estructura política y de reproducción social de la gran mayoría de las comunidades se sostenía en una serie de tradiciones que el nuevo credo cristiano consideraba negativas, paganismo y superstición.

Aunque las comunidades indígenas de la Diócesis no desaparecieron sino que mutaron a otras formas de comunitarismo con las modificaciones que las sectas hicieron, los “principales” de las comunidades y altos miembros del clero local vieron una considerable disminución a su poder y vincularon a los grupos de Evangélicos y Testigos de Jehová con destrucción de tradiciones y vida comunitaria.

Como resultado de lo anteriormente expuesto, y basándose en las directrices del Concilio Vaticano II, se inició un movimiento de renovación evangelizadora que adoptara la cultura

local. Sin embargo, la evangelización no se limitó al ámbito estrictamente religioso, la nueva evangelización de la Iglesia Católica enarboló las demandas campesinas de las comunidades, principalmente en lo correspondiente al problema de la tenencia de la tierra.

Para lograr esto último la Iglesia y las comunidades entablaron relación con grupos de ultra-izquierda, pensaban usar su asesoramiento para lograr satisfacer su demanda agraria.

Pero todo terminó en una fuerte disputa entre los altos miembros de la Diócesis, incluyendo al Obispo, contra los jóvenes asesores de izquierda. Esta disputa fue lo que creó las condiciones específicas en la Diócesis de San Cristóbal para crear un movimiento de emancipación indígena donde el marxismo se mantiene al margen.

No hay que juzgar al clero de la Diócesis como si fuera un ente monolítico, en el seno de la Iglesia local, al igual que en la Iglesia global, existen diferentes grupos que se disputan el poder y tratan de imponer su visión de lo que se debe de hacer. Dentro de todo el mosaico de Ordenes y Confesiones religiosas que existen dispersas en las regiones que conforman la Diócesis, existen dos principales Ordenes que se disputan el control de la Diócesis: la Orden de los Hermanos Predicadores (Dominicos) y La Compañía de Jesús (Jesuitas).

Los Dominicos si bien originalmente no vieron con malos ojos la vía armada, pues el contexto internacional de Centroamérica apuntaba a ello, la derrota de los movimientos guerrilleros en toda Latinoamérica, aunada la lucha casera con los asesores maoístas, terminaron por cambiar drásticamente el discurso y lucha dominica, concentrándose en la reivindicación de la cultura indígena y la lucha por los Derechos Humanos frente a todo lo “no indígena” y “no católico”.

El discurso del materialismo-histórico de las FLN-EZLN provocó que la Diócesis luchara contra ellos, esto hizo que la Teología de la Liberación se fuera contraponiendo a la vía armada y el camino revolucionario. No fue hasta después de que la comandancia del EZLN

vio que su discurso y objetivos iniciales de hacer la revolución estaban desfasados de la realidad, cuando el neo-zapatismo empezó a enarbolar el multi-culturalismo y las reivindicaciones de identidad indígena, las cuáles presenta como su gran novedad y redescubrimiento, cuando la Iglesia católica llevaba ya un largo camino recorrido en ese sentido.

Los Jesuitas, con vínculos con los asesores maoístas, terminaron por ser confinados, de manera oficial, a la zona CHAB.

El movimiento de renovación y emancipación político-religioso llevado a cabo en la Diócesis de San Cristóbal, en lugar de enarbolar los planteamientos de los Teólogos Liberacionistas de los años 60, reivindicaron una serie de elementos que para la ortodoxia marxista eran considerados conservadores: la religión, la raza, la tradición, la comunidad, etc.

Lo anterior se vio materializado en la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), las cuales se convirtieron en centros de debate y reflexión política, económica y cultural, pero sobre las bases de las enseñanzas del evangelio católico.

Fueron estos centros de reflexión católica la caja de resonancia de las demandas históricas de los indígenas, como es la idea de dejar la posición subalterna en la que permanecían dentro de la Iglesia.

El catecismo tzeltal, la traducción de la Biblia a las lenguas nativas y la lucha por parte de los indígenas por conquistar posiciones dentro de la Jerarquía católica que eran exclusivas de blancos y mestizos, son los principales ejes en los que las comunidades selváticas y la Iglesia de San Cristóbal tratan de renovarse para hacer frente a los nuevos tiempos. Aunque considero poco probable que el Vaticano autorice el Sacerdocio indígena en las condiciones que los indígenas desean (cuando menos bajo la administración del actual Papa), la Iglesia

Autóctona de Chiapas funciona por su cuenta, ellos siguen realizando todas sus funciones sacramentales y políticas como es la defensa de los Derechos Humanos utilizando la estructura eclesial. Aunque el nuevo Obispo no tiene las mismas convicciones que manifestó Samuel Ruiz (al menos no tan profundamente), las comunidades han adoptado su propia Teología de tal forma, que ellos caminan como Iglesia por su cuenta.

Un elemento clave en la Teología de la Liberación de la Diócesis de San Cristóbal, que a primera vista parece muy novedoso pero que en el fondo tiene sólidas raíces bíblicas, es la convicción de que Dios se manifiesta no sólo en la Sagrada Escritura y en el Magisterio de la Iglesia, sino además en la historia de un pueblo, en especial de un pueblo oprimido.

Esa idea abrió a los indígenas la posibilidad de conquistar un alto grado de autonomía religiosa dentro de la Iglesia Católica. Si el pasado, presente y futuro de los indígenas eran declarados como posibles espacios de revelación divina, hasta los acontecimientos más terrenales podían recibir un significado sagrado y llenarse así de una enorme fuerza espiritual.

La revalorización y renacimiento de la cultura, costumbre y religiosidad indígena dentro de la Iglesia, tan tajantemente rechazada y despreciada por las sectas protestantes de las primeras décadas, ha sido el pilar de la nueva línea pastoral. Los indígenas neo-católicos de la Diócesis de San Cristóbal han empezado un proceso en este sentido, cuyo rumbo es aún incierto pero cuenta por lo pronto con el visto bueno de la jerarquía eclesiástica local, aún y sin Samuel Ruiz a la cabeza. Se trata obviamente de una nueva costumbre, es decir, una costumbre adaptada a la época actual y “purificada” de los lastres socio-políticos que la convirtieron, a menudo, en instrumento de la explotación y dominación en el seno de la misma comunidad.

Es este rescate de las costumbres rejuvenecidas por parte de la Teología de la Liberación, en que se producen las bases para la construcción, en un futuro, de una Iglesia indígena liberada de la tutela que aún sigue ejerciendo la jerarquía mestiza. A esto aspiran los indígenas católicos y así hay que entender sus esfuerzos por rescatar y reinterpretar su religiosidad.

Esta es una nueva Teología de la Liberación, una que trata de construir un futuro rescatando demandas de un pasado que perdura en el presente, resistiéndose a morir a los pies de la modernidad.

ANEXO 1

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

AÑO	POBLACIÓN TOTAL	CATÓLICOS	PROTESTANTES	JUDÍOS	OTRAS RELIGIONES	NINGUNA RELIGIÓN	TOTAL DE NO CATÓLICOS
1950	347166 100%	98%	1%	0.01%	0.2%		2%
1960	465255 100%	94%	4%	0.2%	0.2%	2%	6%
1970	609859 100%	92%	5%	0.05%	0.2%	3%	8%
1980	810242 100%	77%	12%	0.07%	1%	9%	23%
1990	1072479 100%	66%	18%	0.1%	2%	14%	34%

Fuente: Censos generales de población y vivienda INEGI: 1950, 1960, 1970, 1980 y 1990

La categoría “ninguna religión” incluye la categoría “no especificado” en los censos de 1960 y 1990.

ANEXO 2

Volumen y porcentaje de población de 5 años y más protestante y evangélica por entidad federativa, 2000.

Entidad federativa	Población protestante y evangélica	
	Absolutos	%
Estados Unidos Mexicanos	4 408 159	5.2
Aguascalientes	15 857	1.9
Baja California	158 874	7.9
Baja California Sur	15 083	4.0
Campeche	79 994	13.2
Coahuila de Zaragoza	137 388	6.8
Colima	13 214	2.9
Chiapas	457 736	13.9
Chihuahua	185 665	7.1
Distrito Federal	277 400	3.6
Durango	48 794	3.9
Guanajuato	53 390	1.3
Guerrero	117 511	4.4
Hidalgo	102 748	5.2
Jalisco	110 413	2.0
México	423 068	3.8
Michoacán de Ocampo	63 726	1.8
Morelos	97 860	7.3
Nayarit	24 313	3.0
Nuevo León	211 402	6.2
Oaxaca	234 150	7.8
Puebla	188 586	4.3
Querétaro de Arteaga	23 461	1.9
Quintana Roo	84 319	11.2
San Luis Potosí	93 257	4.6
Sinaloa	65 346	2.9
Sonora	94 467	4.8
Tabasco	226 683	13.6
Tamaulipas	210 021	8.7
Tlaxcala	24 200	2.9
Veracruz de Ignacio de la Llave	422 973	6.9
Yucatán	123 162	8.4
Zacatecas	23 098	1.9

FUENTE: INEGI. Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

ANEXO 3

Volumen y porcentaje de la población de 5 años y más sin religión por entidad federativa, 2000

Entidad federativa	Población sin religión	
	Absoluto	%
Estados Unidos Mexicanos	2 982 929	3.5
Aguascalientes	6 723	0.8
Baja California	123 743	6.2
Baja California Sur	13 632	3.6
Campeche	59 973	9.9
Coahuila de Zaragoza	76 574	3.8
Colima	8 096	1.8
Chiapas	429 803	13.1
Chihuahua	133 482	5.1
Distrito Federal	223 066	2.9
Durango	36 730	2.9
Guanajuato	27 697	0.7
Guerrero	81 366	3.1
Hidalgo	31 147	1.6
Jalisco	49 825	0.9
México	197 693	1.8
Michoacán de Ocampo	46 358	1.3
Morelos	57 461	4.3
Nayarit	23 607	2.9
Nuevo León	94 309	2.8
Oaxaca	120 150	4.0
Puebla	60 085	1.4
Querétaro de Arteaga	11 349	0.9
Quintana Roo	72 588	9.6
San Luis Potosí	30 705	1.5
Sinaloa	159 628	7.1
Sonora	85 207	4.4
Tabasco	166 993	10.0
Tamaulipas	118 986	4.9
Tlaxcala	8 174	1.0
Veracruz de Ignacio de la Llave	363 951	5.9
Yucatán	50 841	3.5
Zacatecas	12 987	1.1
FUENTE: INEGI. <i>Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000</i>		

ANEXO 4

Volumen y porcentaje de la población de 5 años y más bíblica no evangélica por entidad federativa, 2000

Entidad federativa	Población bíblica no evangélica	
	Absolutos	%
Estados Unidos Mexicanos	1 751 910	2.1
Aguascalientes	6 154	0.7
Baja California	54 459	2.7
Baja California Sur	7 271	1.9
Campeche	28 407	4.7
Coahuila de Zaragoza	35 340	1.8
Colima	6 545	1.4
Chiapas	261 734	8.0
Chihuahua	51 839	2.0
Distrito Federal	103 885	1.3
Durango	23 346	1.8
Guanajuato	28 447	0.7
Guerrero	52 026	2.0
Hidalgo	25 975	1.3
Jalisco	49 131	0.9
México	172 313	1.6
Michoacán de Ocampo	37 728	1.1
Morelos	41 258	3.1
Nayarit	10 535	1.3
Nuevo León	67 116	2.0
Oaxaca	69 655	2.3
Puebla	62 770	1.4
Querétaro de Arteaga	10 881	0.9
Quintana Roo	34 619	4.6
San Luis Potosí	20 015	1.0
Sinaloa	45 363	2.0
Sonora	35 457	1.8
Tabasco	83 111	5.0
Tamaulipas	57 703	2.4
Tlaxcala	12 103	1.4
Veracruz de Ignacio de la Llave	201 193	3.3
Yucatán	44 097	3.0
Zacatecas	11 434	1.0
FUENTE: INEGI. Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.		

ANEXO 5

Volumen y porcentaje de la población de 5 años y más católica por entidad federativa, 2000

Entidad federativa	Población católica	
	Absolutos	%
Estados Unidos Mexicanos	74 612 373	88.0
Aguascalientes	785 614	95.6
Baja California	1 637 088	81.4
Baja California Sur	333 156	89.0
Campeche	432 457	71.3
Coahuila de Zaragoza	1 743 978	86.4
Colima	425 954	93.0
Chiapas	2 099 240	63.8
Chihuahua	2 218 719	84.6
Distrito Federal	6 999 402	90.5
Durango	1 142 324	90.4
Guanajuato	3 904 423	96.4
Guerrero	2 359 763	89.2
Hidalgo	1 791 931	90.8
Jalisco	5 285 970	95.4
México	10 122 231	91.2
Michoacán de Ocampo	3 297 059	94.8
Morelos	1 116 040	83.6
Nayarit	748 579	91.8
Nuevo León	2 982 592	87.9
Oaxaca	2 561 601	84.8
Puebla	3 973 386	91.6
Querétaro de Arteaga	1 166 221	95.3
Quintana Roo	552 745	73.2
San Luis Potosí	1 848 808	92.0
Sinaloa	1 946 228	86.8
Sonora	1 718 889	87.9
Tabasco	1 172 469	70.4
Tamaulipas	2 012 177	82.9
Tlaxcala	791 284	93.4
Veracruz de Ignacio de la Llave	5 070 065	82.9
Yucatán	1 241 108	84.3
Zacatecas	1 130 872	95.1
FUENTE: INEGI. Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000		

ANEXO 6



Imagen de una catéquisis en Yajalón

ANEXO 7



Foto de la entrega de la Biblia traducida al Tzeltal obtenida del archivo visual de la Catedral de San Cristóbal de las Casas.

ANEXO 8



Imagen de una parroquia de La Compañía de Jesús (Orden de los Jesuitas).

ANEXO 9

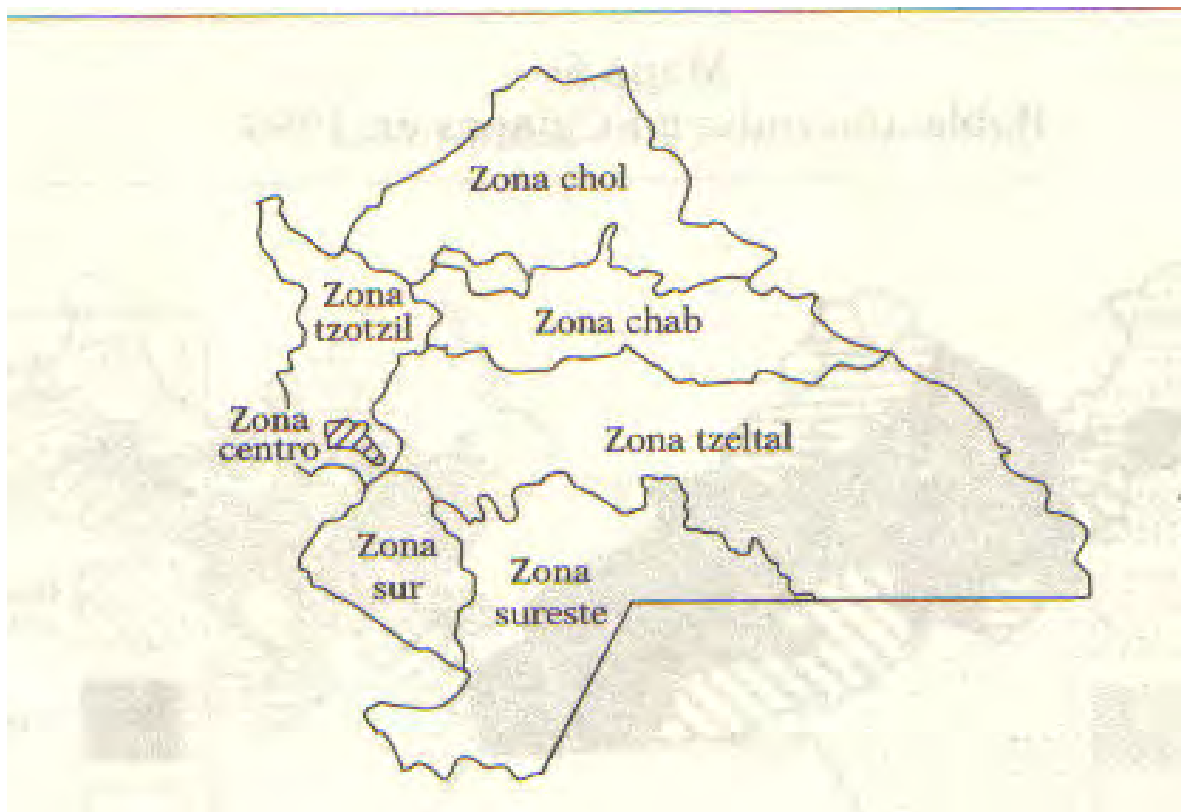
Diócesis de Chiapas

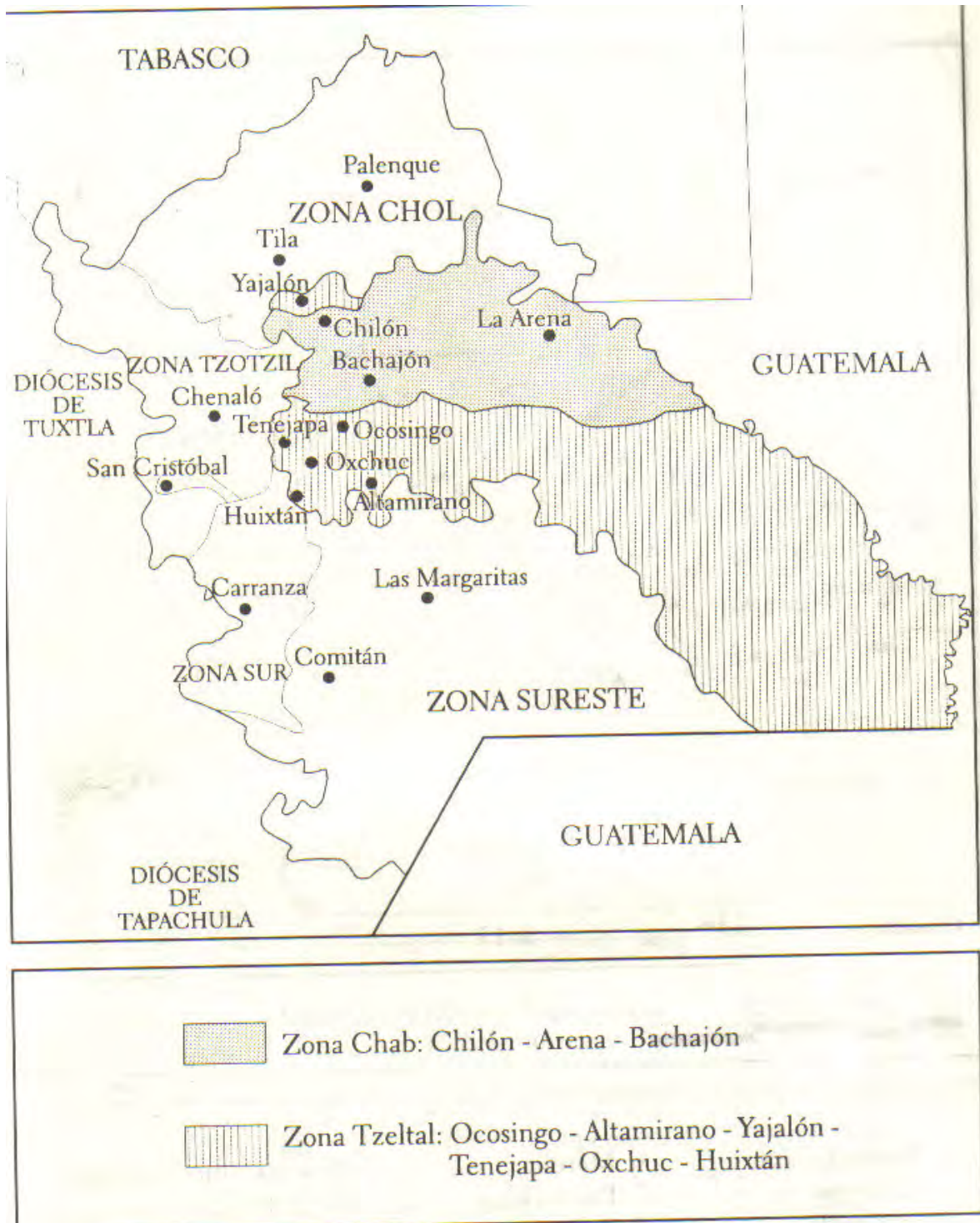


La Diócesis de Tapachula se crea en 1957, en 1965 se separa de la Diócesis de Tuxtla la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

ANEXO 10

Zonas que integran la Diócesis de San Cristóbal de las Casas





Tomado de De VOS, JAN, Una tierra para sembrar sueños, historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000, FCE, México 2002.

Zona Chab: influencia jesuítica

Zona tzeltal: influencia dominica

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

LIBROS:

ALBERIGO, Jossua, La recepción del Vaticano II, Edit. Cristiandad, Madrid 1987

ALVES, Rubén Cristianismo, ¿opio o liberación?, Edit. Sígueme, Salamanca, 1973

ARENDT, Hannah, Hombres en tiempos de oscuridad, editorial Gedisa, México 2001

BERGER, Luckman Para una Teoría sociológica de la religión Kairós, Barcelona, 1981

BLANCARTE, Roberto, Historia de la Iglesia Católica en México, FCE, México, 1993

BOBBIO, Norberto, Diccionario Político, Vol. 1., Siglo XXI, México, 1985

BOFF, Leonardo, Iglesia, carisma y poder, París, Gerf, 1985.

BOFF, Leonardo Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo. Latinoamericana Libros, Buenos Aires 1974

BORREGO, Salvador, Acción gradual, México 2002

BORREGO, Salvador, Imperialismo y teología, México, 2001

BRIDGES, Julián, Expansión evangélica en México, Miami Ed. Mundo Hispano, 1973

CALDERON, Ma. Teresa, Abusos y costumbres, Tesis de licenciatura en sociología, 2001 FCPyS-UNAM

CANCIAN, Frank, Economics and prestige in a Maya community, 1965, USA, Stanford University Press

CARDOSO Fernando y FALETTO, Enzo Dependencia y desarrollo en América latina, Siglo XXI, México 1969

CARDOSO, Joaquín, El protestantismo en México, Buena Prensa, México, 1946

CHENU, Bruno, Teología cristiana de los terceros mundos, Ed. Herder. Barcelona, 1989

- CODINA, Víctor, Ser cristiano en América Latina, Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1986
- CONCHA, Miguel, La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación de México, México, IIS, UNAM-Siglo XXI Editores, 1986
- DE LA GRANJE, Bertrand, y MAITE Rico, Marcos: la genial impostura, México, Aguilar, 1998
- De VOS, JAN, La Iglesia Católica en Chiapas 1528-1998, fotocopia (para grupo Galileo), 1999
- De VOS, JAN, Una tierra para sembrar sueños, historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000, FCE, México 2002.
- DICKEY, Pamela, Teología Feminista-Teología Cristiana, DEMAC, México 1993
- DUSSEL, Enrique, El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, UAM-Siglo XXI, México 1990
- DUSSEL, Enrique, Ética cristiana, Editorial Florida, México, 1987
- ELLACURÍA, Ignacio, Teología política, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973
- ELLACURIA, Ignacio y SOBRINO, Jon (eds) Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Trotta, Madrid, 1990, Vol. I.
- ENGELS, Federico, La situación de la clase obrera en Inglaterra, editorial Progreso, Moscú 1965
- ESPONDA, Hugo, El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo, El faro, México, 1986
- FABREGAS, Andrés, La resistencia indígena a la civilización occidental, México, Ed. El colegio de Jalisco, 1995
- GOSSEN, Gary Los Chamulas en el mundo del sol, México, INI, 1980
- GREINACHER, Norbert, La identidad católica en la tercera época de la historia de la Iglesia. El Concilio Vaticano II y sus consecuencias para la teoría y la práctica en la Iglesia católica, Concilium 255 (1994).
- GUERRA, Françoise, Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas, FCE, México 1993
- GUTIERREZ, Gustavo, La fuerza histórica de los pobres, Perú, 1986

GUTIERREZ, Gustavo, Teología de la Liberación, Ediciones Sígueme, Salamanca España, 1965.

HÜNERMANN, Peter (Dir.), América Latina y la doctrina social de la Iglesia – pobreza y desarrollo integral-, Buenos Aires, 1993

HÜNERMANN, Peter (Dir.), América Latina y la doctrina social de la Iglesia – reflexiones metodológicas-, Buenos Aires, 1992

IRIBARREN, Pablo, Evaluación del ministerio de Tuhunel y contexto, Ocosingo, Chiapas, 1994

IRIBARREN, Pablo, Los dominicos en la pastoral indígena, México, Formación Permanente, 1991

IRIBARREN, Pablo, Proceso de ministerios eclesiales, en Dominicos en Mesoamérica, Talleres Gráficos de Cultura, México, 1992

IRIBARREN, Pablo, Vino nuevo en odres nuevos, publicado en la colección Oasis, Tultenango, México, 1997

KORSBAEK, Leif, Introducción al sistema de cargos, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996

LATOURELLE, René, Vaticano II, balance y perspectivas., veinticinco años después (1962-1987), Edit, Sígueme, Salamanca, 1989

LEGORRETA, María del Carmen, Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la selva lacandona, Cal y Arena, México, 1998

LÖWY, Michael, Guerra de Dioses, Siglo XXI Editores, 1999

MARION SINGER, Marie, Identidad y ritualidad entre los mayas, México, INI-Sedesol, 1994

McGEE, Jon, Life, ritual and religion among the Lacandon Maya, Belmont, Texas State University Press, 1982

MEYER, Jean, Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000, México, Tusquets, 2000

PHILLIP, Berryman, Liberation Theology: the essential facts about the revolutionary movement in Latin America and Beyond, Pantheon, New York, 1987

PEREZ-ENRIQUEZ, Isabel, Expulsiones indígenas, México, Ediciones Claves Latinoamericanas, 1989

- RICHARD, Pablo, Teología en la teología de liberación, Trotta, Madrid, 1990
- RODRÍGUEZ, Erwin, Un evangelio según la clase dominante, México, UNAM, 1982
- RUIZ GARCÍA, Samuel, Mi trabajo en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: Principios teológicos, México, Ediciones Paulinas, 1999
- SANTIAGO SANTIAGO, Jorge, La búsqueda de la libertad: entrevista realizada en septiembre de 1996 a Monseñor Samuel Ruíz García, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, 1999
- SEGUNDO, Juan Luis, Liberación de la Teología, Edit Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975
- SOBRINO, JON, Jesucristo Liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret, UCA editores, San Salvador, 1991;
- STUART, Elizabeth, Teologías gay y lesbiana: repeticiones con diferencia crítica, Melusina, Madrid, 1993
- TELLO, Carlos, La rebelión de Las Cañadas, Cal y Arena, México, 1995
- TROELTSCH, Ernst, Protestantismo y el mundo moderno, Taurus, Madrid, 1990
- TURNER, Paul, Religious conversion and community development, Journal of the scientific study of religion, Oxford, 1979 Num. 18.
- VILLORO, Luis, Los grandes momentos del indigenismo en México, CIESAS-ediciones de la casa chata, México 1984.
- VUOLA, Elina, Los límites de la liberación: la praxis como método de la Teología de la Liberación Latinoamericana y de la Teología Feminista, IEPALA Editorial, Madrid 2000.
- WEBER, Max, Economía y Sociedad, FCE, T. I y II, México, 1969
- WEBER, Max. Ensayos sobre sociología de la religión. 3 vols. Taurus, Madrid, 1987
- WEBER, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Península, Barcelona, 1994
- WILMORE, Gayraud y CONE James , eds. Black liberation theology, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1994.

WILMORE Gayraud y CONE James , eds., Black Theology: a documentary history 1966-1979, Maryknoll, NY Orbis Book, 1979

WILSON, Bryan, La era de la manipulación, Edit, Diana, México 2001

WOMACK, John, Chiapas: el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista, México, Cal y Arena, 1998

WOMACK , John., Rebellion in Chiapas: an historical reader, The New Press, New York 1999

WRAIGHT, Jonathan, God's soldiers: adventure, politics, intrigue, and power: a history of the Jesuits, Doubleday Edit. New York 2004

ZEBADÚA, Miguel Ángel y REYES, Arturo, Samuel Ruiz: su lucha por la paz en Chiapas, Ediciones del Milenio, México 1995

DOCUMENTOS ECLESIALES:

Diócesis de San Cristóbal, Actas de las Asambleas Diocesanas, 1975-1995, Archivo diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Vol. 4

Diócesis de San Cristóbal, Acuerdos del III sínodo diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Imprenta de la diócesis, 2000

Diócesis de San Cristóbal, Dios nos ama-Dios ya sc'anotic, Catecismo español-tzeltal, Chiapas, Misión de Guadalupe, 1988.

Diócesis de San Cristóbal, Directorio diocesano para el diaconado indígena permanente, México, CENAMI, 1999

Dominicas de la Presentación, La zona tzeltal dentro del caminar de la diócesis en los últimos 25 años, Misión de Ocosingo, Chiapas, 1987

Misión de Bachajón, Directorio de pastoral indígena para la iglesia autóctona en la misión de Bachajón, Chiapas, México 1993

Misión de Ocosingo, Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la selva anuncian la Buena Nueva, Ocosingo, Chiapas, 1972

ARTÍCULOS:

ANAYA, Federico, El movimiento popular en Chiapas, The journal of Latin American Affairs, vol. 2 núm. 1, Georgetown University, Washington, D.C., 1994.

DE VOS, Jan, ¿Vino nuevo en cueros nuevos? El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación, en Eslabones, núm. 14, México, Sociedad Nacional de Estudios regionales, 1997

KRAUZE, Enrique, Chiapas: The Indian's Prophet, New York Review of Books, 16 de Septiembre de 1999

GÓMEZ PERALTA, Héctor, Los usos y costumbres en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas como una estructura conservadora, en Revista Estudios Políticos del Centro de Estudios Políticos de la FCPyS-UNAM, número 5, 2005, México

GRANOVETTER, Mark, Economic Action and Social Structure: the problem of embeddedness, en American Journal of Sociology, V 91 n 3 1985

REVISTAS:

HORIZONTES, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, boletín núm. 3, marzo de 1991

Proceso, edición especial número 4, México octubre de 1999

TESIS:

FLORES, Juan Antonio, Élites y modernización política en Chiapas, Tesis doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, FCPyS-UNAM, 2000.

GÓMEZ PERALTA, Héctor, Los vestigios del Antiguo Régimen en el Sistema Político Mexicano: el caso de los Altos de Chiapas (1946-2000), Tesis de licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública, FCPyS-UNAM, México, 2004

FUCHS CEPEDA, Julio Ernesto, La teología de la liberación en México (1973-1983) : un análisis histórico-político, Tesis Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, México 1990.

HARVEY, Neil, Corporatist Strategies and Popular Responses in Rural México: State and Opposition un Chiapas 1970-1988, Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Essex, Inglaterra, 1989.

LOBATO, Rodolfo, Mariana Slocum, una misionera norteamericana entre los tzeltales, Tesis de Maestría en Antropología, ENAH, México, 1992.

MURO GONZALEZ, Víctor Gabriel, La teología de la liberación como expresión ideológica de cambio social en México, Tesis Licenciatura en Sociología, UNAM-FCPyS, México 1982.

ORTEGA CORREA, Enrique, La influencia de la teología de la liberación, en el proceso de formación ideológica del movimiento armado Chiapaneco de enero de 1994, Tesis Licenciatura en Sociología, UNAM-FCPyS, México 2000.

SAAVEDRA SALDÍVAR, Ma. del Carmen, La teología de la liberación como ideología revolucionaria en América Latina en el contexto de lucha de clases y cambio social (1968-1989), Tesis Licenciatura en Sociología, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Aragón, México 1991.

SAMOUR CANAN, Héctor Jesús, Valoración del marxismo en la teología de la liberación, Tesis Maestría en Filosofía, UNAM-FFyL, México 1988.

Sitios de Internet citados:

www.aciprensa.com/dipac/Concilio_Vaticano_II/

www.celam.org

www.chasque.net/pdc/Cencadec/hassman.htm

www.encliclopediacatolica.com

www.hermanosunidosencristo.org/testigos.htm

www.inegi.gob.mx

<http://www.jornada.unam.mx/2005/05/20/040n1est.php>

<http://www.jornada.unam.mx/2006/03/09/a08n1cul.php>

<http://www.laneta.apc.org/pipermail/info-cdhbcasas/2004-September/000002.html>

<http://www.misiones.catholic.net/cebs.htm>

www.sjmex.org

www.sjsocial.org/relat/3.htm

<http://www.sjsocial.org/relat/114.htm>

www.uson.mx/foro/seris.pdf#search='instituto%20linguistico%20verano'

www.vatican.va

www.vatican.va/archive/index_sp.htm