



Los otros creyentes

Territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la Región Fronteriza de Chiapas

Enriqueta Lerma Rodríguez

¡NO A LAS MINAS,
SÍ A LA VIDA!

FRONTERA SUR



Los otros creyentes

Territorio y teopraxis
de la Iglesia liberadora
en la Región Fronteriza de Chiapas

Lerma Rodríguez, Enriqueta, autora.

Los otros creyentes : territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la Región Fronteriza de Chiapas / Enriqueta Lerma Rodríguez.

Primera edición. | San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

LIBRUNAM 2032372 | ISBN 978-607-30-1527-1

Iglesia Católica — Chiapas. | Teología de la Liberación — Iglesia católica — Chiapas. | Iglesia y problemas sociales — Iglesia católica — Chiapas. | Chiapas — Historia — Insurrección campesina, 1994.

LLC BX1429.C45.L47 2019 | DDC 282.724—dc23

Diseño de cubierta: Natalia González

Primera edición: 2019

D.R. © Enriqueta Lerma Rodríguez

D.R. © 2019, Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades,

Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur

Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230,

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel.: (967) 678 2997

www.cimsur.unam.mx

ISBN: 978-607-30-1527-1

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares ciegos externos, a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México / *Printed in Mexico*

Enriqueta Lerma Rodríguez

Los otros creyentes

Territorio y teopraxis
de la Iglesia liberadora
en la Región Fronteriza de Chiapas



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
MÉXICO, 2019

*A Felipe Blanco Ricci y Paula Isabel Uria
con admiración por su valentía*

A la amada memoria de Félix Alberto Lerma

Agradecimientos

La escritura de este libro ha sido una experiencia intelectual enriquecedora. En cada línea discurrí en el acompañamiento de instituciones, grupos de trabajo, colegas, actores sociales, familiares o amigos, con quienes mantuve semanas, días o solo unas horas de debate académico, nutridas de reflexiones sobre coyunturas políticas, aspectos culturales, procesos históricos o estrategias teórico-metodológicas, y, a veces, de temas que parecen tan nimios como la vida cotidiana. En ocasiones apenas fueron breves intercambios de palabras que dieron forma a nuevas ideas. Algunos reconocerán sus aportaciones; quiero por ello agradecer, de antemano, sus contribuciones.

En primera instancia, agradezco a la UNAM por haberme extendido un contrato por obra determinada, entre 2014 y 2017, para realizar esta investigación, primero en el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, del Instituto de Investigaciones Antropológicas, bajo la dirección de la doctora Cristina Oehmichen, y después en el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), dirigido por el doctor Gabriel Ascencio. Sin este pilar me habría sido imposible cumplir esta tarea.

En el CIMSUR encontré colegas con quienes compartí horas de discusión académica y recorridos en trabajo de campo: Dolores Camacho, Antonio Castellanos, Sandra Cañas, Celia Ruiz de Oña y Amanda Úrsula Torres, integrantes del grupo de investigación Construcción de la frontera sur: territorio, dinámicas y significados. A ustedes quiero agradecer —antes que

todo— su camaradería; después, el acompañamiento durante el desarrollo de la investigación, extendida hasta la redacción final del texto. Quiero incluir en este mismo nivel de importancia la charla continua con dos de mis estudiantes más cercanos y con quienes sigo compartiendo muchas lecturas e ideas: Alejandro Rodríguez y Adriela Pérez.

Quiero agradecer también a otros colegas de la UNAM con quienes coincidí esporádicamente en espacios académicos, pero cuyos comentarios en distintas fases de reflexión me fueron imprescindibles: la doctora Camila Joselevich, profesora de la Facultad de Filosofía y Letras; la doctora Andrea Meza, investigadora posdoctoral del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; el doctor Guillermo Castillo, investigador del Instituto de Geografía, y el doctor Abbdel Camargo, entonces investigador posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Económicas.

Dado que un texto es producto de varias voces —y, en etnografía, de muchas voces recuperadas en diversos espacios—, quiero agradecer aquí a las personas de la «frontera intermedia» Chiapas-Guatemala que me permitieron acompañar sus procesos sociales, conocer sus historias personales y escuchar sus preocupaciones colectivas. En especial a Paula Isabel Uria y Felipe Blanco Ricci, matrimonio de exreligiosos, miembros del grupo pastoral Chicomalapingo, quienes un día tomaron la decisión de abandonar el trabajo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas para sumarse de forma encubierta a una organización revolucionaria en Guatemala. Gracias por los días de charla en torno a su mesa, por mostrarme sus archivos, sus fotos, y por recitarme sus poemas. En pocas palabras, gracias por su amistad. También quiero agradecer al padre Gabriel Zepeda, a la hermana María del Carmen Díaz, al sacerdote Eleazar Juárez y a los promotores de derechos humanos: Francisca Gutiérrez y Roberto Ortiz, por haber aceptado mi presencia en los espacios donde realizan su trabajo pastoral y su activismo político.

Muchas gracias a todos aquellos catequistas, hombres y mujeres, que fungen como promotores en la Pastoral de la Tierra, en comisiones de mujeres, de salud, de teología india y en otras instancias eclesiales, con quienes conversé en la frontera, subiendo cerros, visitando ejidos, compartiendo transportes, en reuniones de ermita, en congresos pastorales, en seminarios

teológicos, en peregrinaciones y en fiestas patronales. Sus testimonios son invaluableles.

No puedo dejar de agradecer con gran amor a Gustavo Sánchez (etnólogo agudo, crítico, necio y *anarquista*), mi compañero de vida, por todo su apoyo; también a nuestro hijo, Manu Alejandro, por aceptar a su corta edad mis meses de ausencia de casa por seguir trabajando en esta carrera que he elegido.

Además, quiero extender este agradecimiento a mis colegas del área editorial del CIMSUR, Gustavo Peñalosa y Crystel Sofía Díaz, por la revisión minuciosa que hicieron al texto. Sus precisiones mejoraron mucho la exposición

Por último, deseo señalar que en este libro expongo lo que me fue posible observar e interpretar antropológicamente durante tres limitados años de investigación. Reconozco que privilegié el intercambio con algunos actores y observé sucesos muy precisos y coyunturales. Con esos datos he tratado de comprender cierta construcción social de la realidad y ofrecer una interpretación sobre esa conceptualización del mundo. Carezco de la presunción de pensar que hablo *desde* los pueblos y *por* lo pueblos; por ello, no puedo más que declararme responsable de todo lo que pudiera decir (bien o mal) en este texto.

Índice

Introducción	15
Entramados posconciliares: cimientos de nuevas teopraxis	31
Teopraxis y teopráctica: aproximaciones analíticas, 31; Raíces de una teopraxis liberadora, 43; Designaciones sobre teopraxis en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 50; El Pueblo Creyente, 54; Método posconciliar: ver-juzgar-actuar, 58; Estructura actual de la diócesis: innovaciones y retos, 60	
Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación? . . .	71
Arribo a poblados sin doctrina, 74; Primeros pasos: métodos y estrategias, 83; El refugio guatemalteco. Una experiencia para seguir organizados, 89; La lucha por la tierra: no basta con rezar, ni decir «Señor, Señor...», 98; Nuevos contextos de reflexión: la participación de las mujeres y la etnicidad, 112; La irrupción del EZLN y su efecto en Chicomalapa, 118; Una teopraxis acompañada de otras reflexiones, 119	
Chicomuselo: teopraxis ecológica y en defensa del territorio	121
La «masacre de Chicomuselo»: un coctel de fuerzas armadas, 126; El acceso a la tierra: resultado de luchas y parámetro de distinciones campesinas, 131; No a la minería, sí a la vida, 133; Contra el despojo: la defensa de la Madre Tierra, 145; Los otros creyentes de Chicomuselo, 149; Del antropocentrismo al biocentrismo, 154	
Romper fronteras: disputas de la Iglesia liberadora en Frontera Comalapa .	161
Detonantes en la construcción de la actual teopraxis, 162; El contexto fronterizo visto desde Frontera Comalapa, 171;	

Tejiendo el tapete: construyendo comunidad desde la fiesta patronal, 179; Debates de credo al interior del catolicismo y sus distintas perspectivas sobre la organización parroquial, 193; Los hermanos católicos: encrucijada entre teopraxis y teopráctica, 196	
A manera de conclusión, algunas notas	199
Nuevas y viejas alianzas, 199; Sobre la necesidad de pensar de manera comprensiva el fenómeno religioso, 204; Subrayando la Región Fronteriza, 207	
Bibliografía	209
Otros documentos, 223; Documentos eclesiales, 224	

Introducción

El estudio del fenómeno religioso en Chiapas sigue siendo de vital importancia no solo por tratarse de la entidad mexicana con mayor diversidad en este campo, sino porque los credos ocupan un lugar relevante en el ámbito político y social del estado. Las creencias religiosas, en combinación con otros procesos sociales, son productoras de sentido social, de acción colectiva y de participación política. Destaca el papel que ha jugado en la región el proyecto posconciliar de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en las últimas décadas. Su feligresía católica, formada bajo una mirada crítica del sistema capitalista e interesada en la impartición de justicia social y la resolución no violenta de conflictos entre comunidades, se ha propuesto generar procesos de organización comunitaria en favor del fortalecimiento del tejido social. Sus participantes, al tiempo que se organizan en contra de las interferencias externas en sus territorios y por la defensa de los derechos humanos, buscan reformular sus principios doctrinarios a través de la incorporación de nuevas expresiones rituales identificadas, según su nueva propuesta cultural, como mayenses.

Los adeptos a esta iglesia, llamada por ellos «liberadora», se asoman desde la *zona del no-ser* que Grosfoguel (2011) señala: una forma de «ser situado» en el mundo, por debajo de la línea de lo humano, de la condición que «se supone» otorga el estatus ciudadano; se ven a sí mismos como miembros de una sociedad excluida del pacto social. Su nutrida participación, mayoritariamente conformada por indígenas y población rural, refleja

un sistema que no acaba de integrar simétricamente a la población. Construida como actor social, que reivindica la opción diocesana *preferencial por los pobres*, la Iglesia liberadora realiza numerosas peregrinaciones en demanda del cese a la intervención extractiva en territorios de comunidades etnolingüísticas y en apoyo a otros movimientos sociales.

El proceso de formación de estas expresiones político-religiosas, reiteradamente adscrito a la teología de la liberación, ha sido bastante documentado, principalmente entre 1959 y 1999, periodo en que Samuel Ruiz (*jTatik Samuel*, ‘papá Samuel’, en lengua tsotsil) se desempeñó como obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En torno a estas décadas los estudios del fenómeno religioso en Chiapas han estado ligados mayoritariamente a dos ámbitos: el primero, desde una perspectiva procesual, ha escudriñado los posibles vínculos entre la diócesis y el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (Marroquín 1996; Legorreta 1998; Leyva 1998; Estrada y Calveiro 2004; Almeida 2009); el otro, desde una mirada funcionalista, ha puesto énfasis en los cambios de adscripción religiosa y los nexos que mantienen los creyentes con distintas relaciones de poder político al interior y exterior de las comunidades indígenas, cuyos argumentos versan más sobre lo político que sobre lo religioso (Hernández 1994; Kovic 1995; Aramoni y Morquecho 1996; Cantón 1997; Escalona 2004; Lisbona 2004; Rivera et al. 2011; Uribe y Martínez 2012). Este último enfoque se ha centrado en analizar los conflictos, expulsiones y desterritorializaciones, causados por razones político-religiosas; dicha delimitación resulta comprensible toda vez que el análisis de estas tensiones en Chiapas representa un espacio fértil para reflexionar acerca del papel que juegan actualmente los credos religiosos y su capacidad de influencia en el contexto regional, sobre todo a nivel del movimiento agrario e indígena, de los conflictos intercomunitarios y del cambio cultural. Dado que en Chiapas convive un gran mosaico de credos, y su impacto supera el campo religioso, se justifica el interés por analizar la participación de creyentes organizados políticamente. Personalmente me interesa estudiar el papel de los católicos de la Iglesia liberadora, ya que constituyen el grupo más activo del espectro religioso en el espacio público.¹ Estos

¹ Otros estudiosos abordan la importancia política de los protestantes en los procesos sociales y en la actual construcción de ciudadanía en Chiapas, por ejemplo, Gabriela Robledo (1997; 2013).

católicos son actores claves para comprender el surgimiento y la continuidad de algunos procesos actuales, referidos a la defensa de la tierra y el territorio, pero también a la construcción de nuevas identidades interesadas en influir en el ámbito social, por ejemplo, en la reivindicación de cierta noción de cultura indígena y su derecho a coexistir con la «cultura nacional». En especial considero necesario indagar en la subjetividad religiosa posconciliar que motiva sus acciones: sus formas de organización interna, la doctrina que subyace a su credo y los argumentos que emplean para incorporar «tradiciones ancestrales» desde un área diocesana que fomenta la teología india.

El acento puesto aquí en los católicos liberacionistas no significa que otros credos no tengan también capacidad de incidencia en el contexto social chiapaneco. Sin embargo, aun cuando el pluralismo religioso ha logrado reducir a 58 % el total de creyentes católicos en el estado, hasta ahora el resto de los grupos religiosos no han logrado conjuntar un actor social colectivo con tanta presencia pública como la Iglesia liberadora.

Por otra parte, resulta interesante dar seguimiento a estos católicos movilizados que, de frente a otros cristianos —que continúan enfatizando la salvación personal, dada la próxima «venida de Cristo» o la emergencia del «arrebataamiento»—, buscan construir una nueva pastoral, preocupada por la impartición de justicia social, el cuidado del territorio y el medio ambiente, y con ese interés producen nuevos significados culturales que posibilitan tejer redes solidarias en las comunidades.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas ocupa un territorio de 36 821 km², que abarca parte de los valles centrales de Chiapas, la región de los Altos, el noreste del estado hacia los valles de la Selva Lacandona, la meseta comiteca, la franja fronteriza intermedia con Guatemala y una parte de la sierra de Motozintla. Un amplio mosaico de geografías y climas donde la diócesis, según sus propios datos (DSCLC 2017), contaba en 2017 con representación e influencia significativa a través de sus 106 sacerdotes (52 diocesanos, 12 extradiocesanos y 42 religiosos), 430 diáconos permanentes, 8 000 catequistas y 300 agentes de animación y coordinación pastoral (AACP, religiosos y laicos a tiempo completo), llamados en conjunto «agentes de pastoral». Actualmente cuenta con 57 parroquias y atiende, según sus cifras, a 2 039 592

personas, que viven en 2500 comunidades dispersas, en su mayoría rurales e indígenas. 62.77% de esta población se declara indígena, perteneciente a una de las cuatro etnias más representativas del territorio diocesano: tseltal, tsolsil, chol y tojolabal, que comparten espacio con otros grupos: chujes, kanjobales y acatecos, principalmente en la franja fronteriza con Guatemala.

En distinción con otras diócesis, la de San Cristóbal de Las Casas esperó al menos 40 años de trabajo pastoral, bajo la dirección del obispo Samuel Ruiz, para precisar una línea eclesial en su territorio. El resultado fueron los ejes trazados en el III Sínodo Diocesano (DSCLC 2008), aprobado en 1999 con base en la normativa del Código de Derecho Canónico. El Sínodo promueve una pastoral de conjunto y busca instituir una «Iglesia autóctona» con opción por los pobres, según las posibilidades que abrió el Concilio Vaticano II.² Sus directrices trazan el camino a seguir por la feligresía católica e influyen directamente en su hermenéutica cristiana. Aunque cada equipo pastoral —grupo de agentes pastorales encargados de una de las siete zonas diocesanas— mantiene singulares formas de expresión, de organización eclesial y de servicio en su espacio de influencia, el empeño por construir una «Iglesia liberadora», comprometida con la transformación social, permite la articulación de distintas parroquias y zonas.

La opción liberadora puede ser entendida del siguiente modo: «Como diócesis anunciamos un Evangelio integral, que puede liberar a la persona, a la comunidad, a la economía, a la sociedad, a la política, a la educación, a la cultura y a la religión; de modo que la liberación de Cristo se manifiesta en todo el pueblo creyente y en nuestra realidad concreta, porque ansiamos la venida definitiva del Señor de la historia para que todo tenga a Cristo por cabeza» (DSCLC 2008:39). Estas aspiraciones, al tiempo que provocan acciones masivas de solidaridad entre los creyentes, también suscitan diversas expresiones de contrariedad entre adeptos de otros credos y al interior del

² «Autóctono no debe confundirse con autónomo. De acuerdo con el Concilio Vaticano II nosotros, en este documento, no hablamos de una iglesia autónoma, sino de una iglesia autóctona» (DSCLC 2008:15), la cual reconoce que la iglesia de Dios se encuentra en distintas ciudades y «como realidad local concreta marcada profundamente por los pueblos y culturas» en que se halla. En ese entendido, la iglesia particular mantiene diversidad de prácticas en la unidad de la fe de una sola Iglesia católica. «Su catolicidad se realiza al estar en comunión con otras iglesias locales o regionales» (DSCLC 2008:15).

propio catolicismo. El análisis de su teopraxis en un contexto de diversidad religiosa, de exclusión (económica y social) es sin duda un eje que debe estudiarse a profundidad para comprender el sentido de su acción y la doctrina que postula.

Mi primer encuentro con la Iglesia liberadora fue en 2012, en La Gloria, localidad del municipio de La Trinitaria, Chiapas, fundada durante el refugio guatemalteco por hablantes de acateco-kanjobal. Su arribo a Chiapas en 1982 fue resultado del desplazamiento forzado, provocado por el exterminio que ejecutó el ejército guatemalteco sobre la población civil en territorios indígenas y rurales durante la guerra interna en su país (Ruiz 2007). Tal como señala Mónica Palma (2006) en su libro *De tierras extrañas. Un estudio sobre la inmigración en México 1950-1990*, a diferencia del exilio español, acogido durante el gobierno de Lázaro Cárdenas o del sudamericano en la década de 1970, evaluados como oportunidades para que México enriqueciera su diversidad cultural y sus expectativas intelectuales, el arribo guatemalteco se percibió como una inmigración de «pobres» y de posibles bases guerrilleras; por lo tanto, «indeseable» y que no alcanzaba el mote de exilio; y al principio, ni el de refugiado. En contraste con dicho estigma, los campesinos chiapanecos de la frontera, con mayor sensibilidad, les brindaron refugio en sus tierras. Aquel apoyo no fue espontáneo. Detrás de la germinal solidaridad estaba la diócesis sancristobalense; no obstante, el incremento a más de 30 000 desplazados obligó al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y a la Comisión Mexicana de Ayuda a los Refugiados (COMAR) a hacerse cargo de la situación.

En 1996, en el contexto de la firma de paz en Guatemala, los acatecos-kanjobales de La Gloria lograron permanecer en La Trinitaria. Algunos, tras un selectivo proceso, adquirieron la nacionalidad mexicana, pero muchos otros quedaron en Chiapas con un simple carné vencido que los identificaba como refugiados o sin ningún papel. A 30 años de su llegada, La Gloria —asentada en 72 hectáreas y habitada por 3 000 personas—, logró un significativo desarrollo en comparación con las localidades circundantes, convirtiéndose en un sitio recurrido por rancheros, colonos y ejidatarios aledaños. Mi encuentro con la Iglesia liberadora fue en esta localidad,

en 2012: durante un recorrido fui a parar a la escuela secundaria Javier Ruiz Velasco, llamada así en homenaje a un sacerdote diocesano, reconocido por la comunidad como «su consejero» y «protector» durante el refugio. La referencia despertó mi curiosidad sobre la participación de los agentes pastorales en aquella fase, pero no pasó de ahí; ignoraba la importancia de la diócesis en la construcción de las dinámicas actuales de la frontera.

El segundo encuentro fue en el foro «Las venas abiertas del Chiapas contemporáneo: diálogos socioambientales de lo local a lo global», celebrado en San Cristóbal de Las Casas en octubre de 2013. En este tomó la palabra Francisca González, «Paqui», activista del Comité para la Promoción y Defensa de la Vida Samuel Ruiz, y habló de la resistencia contra la minería en su municipio. Denunció las amenazas de Fernando Coello —abuelo materno del gobernador en turno, Manuel Velasco Coello—, a quien acusaba públicamente de haber ido a la parroquia de San Pedro y San Pablo, ubicada en Chicomuselo, para exigir a los pobladores que aceptaran el ingreso de la minera canadiense Black Fire Exploration, empresa expulsada años atrás del mismo sitio. Según Paqui, Coello decía que era imposible detener los proyectos mineros y con ese argumento instigaba a los católicos a elegir entre dos caminos: «aceptar la actividad minera o atenerse a las consecuencias». Paqui, en cambio, aseguró que los campesinos y ejidatarios de la sierra estaban organizados para enfrentar las intervenciones. Sus palabras precisas y seguras llamaron mi atención. ¿De dónde sacaba esta mujer su fuerza, sobre todo en un municipio donde el activista antiminero más reconocido, Mariano Abarca, había sido asesinado a sangre fría frente a su propia casa? La respuesta la encontré meses más tarde, en enero de 2014, cuando se realizó el I Encuentro Diocesano de la Pastoral de la Madre Tierra, organizado por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. El encuentro congregó a sacerdotes, monjas, catequistas laicos, activistas, intelectuales y otros creyentes católicos, todos convencidos de la necesidad de movilizarse en defensa de la Madre Tierra, en contra de las amenazas al medio ambiente y de las políticas de despojo territorial.

Entre otros aspectos, los asistentes manifestaron su oposición a cualquier tipo de extractivismo, al ingreso de transgénicos en los campos agrícolas, al agotamiento de la tierra, a la tala inmoderada, a la desecación y

contaminación de los ríos, a la desvinculación entre seres humanos y naturaleza, al empobrecimiento económico, a la dependencia alimentaria, a la migración, a la violencia, a la desarticulación comunitaria... Paqui también estaba ahí, y esta vez habló con más confianza. En su discurso aparecieron los actores sociales opuestos a la minería: las comunidades eclesiales de base de la parroquia de San Pedro y San Pablo, su sacerdote, sus catequistas y su comité de derechos humanos eran los activistas antiminereros. La pregunta que me había hecho quedó contestada: la fuerza de Paqui provenía del respaldo de la Iglesia liberadora, en específico del Pueblo Creyente, y de la confianza depositada en un «ser superior».

Entre cánticos, conferencias y cuchicheos, el Congreso de la Pastoral de la Madre Tierra reunió a más de mil representantes comunitarios. Ese hecho me permitió observar la enorme influencia de una rama del catolicismo crítico entre sectores desfavorecidos de Chiapas, sobre todo entre población indígena, y la profunda esperanza que les inspira como posibilidad liberadora. La historia de esta convicción había iniciado 40 años antes, cuando se realizó el Congreso Indígena Fray Bartolomé de las Casas, convocado en 1974 por el obispo *jTatik* Samuel Ruiz en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a petición de un mal cálculo político del entonces gobernador Manuel Velasco, quien inauguró un congreso que se le escapó de las manos. Este primer congreso fue rememorado durante el encuentro de la Pastoral de la Madre Tierra. Las personas recordaron su impacto sobre el movimiento indígena-campesino de la región, y conmemoraron «la pascua del tercer aniversario del ascenso de *jTatik* Samuel Ruiz al cielo». Aseguraron que el obispo los condujo por caminos de reflexión colectiva, de concientización social y dignificación personal. Presenciar este evento tan sensible para la concurrencia animó mi interés por comprender el sentido de esta religiosidad y por discernir las lógicas de una hermenéutica cristiana poco difundida. Así inició con fuerza —incomparable a la de Paqui, pero igual de voluntariosa— la pesquisa sobre el movimiento católico antiminerero en Chicomuselo.

La posibilidad de relacionarme más cercanamente con la Iglesia liberadora se incrementó gracias a un tercer encuentro: conocí al padre Gabriel Zepeda, párroco de la iglesia del santo Niño de Atocha de Frontera

Comalapa —quien se asume hijo de las comunidades eclesiales de base— y a Carmelita, una monja interesada en profundizar en la teología india, en promover la medicina natural y en reflexionar críticamente sobre las enseñanzas bíblicas desde un feminismo cristiano, compañera de trabajo de Gabriel en la misma parroquia. Ambos son agentes de animación y coordinación pastoral. Los conocí en el Centro Indígena de Capacitación Integral-Universidad de la Tierra (CIDECTI), espacio de reflexión política estrechamente vinculado a la propuesta autonómica del EZLN. Fueron los primeros en conocer mi interés por esta investigación, y en respuesta me invitaron a la fiesta patronal de su iglesia. Querían mostrarme su vocación pastoral, dirigida a construir una identidad local en un espacio fronterizo, cada vez más complejo —complicado— por el acelerado cambio «modernizador» y por el incremento de transeúntes centroamericanos, atrapados y excluidos en la frontera.

En principio me pareció casi «natural» estudiar en conjunto los procesos socio-religiosos de Frontera Comalapa y Chicomuselo, ya que son municipios vecinos que comparten una misma zona económico-administrativa (antes la Región Fronteriza, ahora la Región Sierra Mariscal) y porque sus parroquias trabajan en forma coordinada algunos asuntos. Durante meses no pude argumentar metodológicamente en favor de la delimitación, trazada únicamente por coincidencias eventuales. Era una elaboración desde el escritorio, superficial. La idea cobró sentido tras recabar algunos datos en campo: descubrí que el plan posconciliar inició al mismo tiempo en ambos municipios y sus dos parroquias trabajaron desde 1979 hasta 2000 como una sola zona pastoral, llamada Chicomalapa. Por si fuera poco, los promotores de aquel equipo pastoral participaron en el Comité Cristiano de Solidaridad, constituido en apoyo al refugio guatemalteco, y acompañaron en distintos momentos a los acateco-kanjobales que fundaron La Gloria. Sorpresivamente, los tres casos, aparentemente inconexos: *a)* el refugio guatemalteco, *b)* el trabajo pastoral en Frontera Comalapa y en *c)* Chicomuselo, estaban vinculados. Esto me llevó a considerar viable el análisis de estos municipios en el contexto de un área precisa, designada de dos formas distintas: para la organización diocesana, zona Sureste, y para la administración estatal, Región Fronteriza (ahora dividida en región Mariscal y región

Comiteca Tojolabal), y —según mi propuesta— también posible de identificar como frontera intermedia Chiapas-Guatemala, a partir de la segmentación en tramos de la frontera.

Cabe señalar que los estudios sobre el impacto de la diócesis en Chiapas, y actualmente sobre su feligresía movilizadora, se han circunscrito mayoritariamente a la región de los Altos, a los municipios de influencia jesuita y a la región de Las Cañadas (Leyva 1998; 1995; Legorreta 1998; De Vos 2002a; Estrada y Calveiro 2004). El interés por los municipios aquí seleccionados ha sido nulo, lo cual brinda la oportunidad de recurrir a diversos datos etnográficos con el fin de reconstruir una historia particular sobre esta región de Chiapas.

La franja fronteriza no es un espacio homogéneo, sino un trazo geopolítico constituido por múltiples regiones (De Vos 2002b; Fábregas 1984).³ En un intento por caracterizar el contexto fronterizo en que ocurren los procesos que interesan a este estudio, aquí he denominado «frontera intermedia Chiapas-Guatemala» al área en que se desarrollan las dinámicas que aquí se describen y que se conforma, de sur a norte, por los municipios de Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, La Trinitaria, Las Margaritas, Maravilla Tenejapa, Ocosingo y Marqués de Comillas, una región que abarca las planicies comitecas, los valles y bosques de pino de La Trinitaria, los campos agrícolas que dependen del sistema de riego San Gregorio, los valles comalapenses y la parte serrana de Motozintla.

El área cuenta con vías de comunicación de importancia de las que depende su movilidad geográfica y comercial: la carretera panamericana, que conecta con el centro del país; la carretera Tapachula-La Mesilla, que corre paralela a la línea fronteriza en el lado mexicano y la carretera fronteriza, que va de La Trinitaria a Benemérito de las Américas. Hacia el oriente, los municipios chiapanecos colindan con los departamentos guatemaltecos de

³ Esperando que el intento sea de utilidad, aquí distingo entre frontera «intermedia», frontera «sur» y frontera «norte» Chiapas-Guatemala. Según esta propuesta, del lado chiapaneco la frontera sur se conforma por las regiones económicas Soconusco y Sierra Mariscal y del lado guatemalteco por el departamento de San Marcos. La frontera norte, a su vez, se conforma por la región Selva Lacandona y la región Maya en Chiapas, y del lado guatemalteco por el departamento del Petén.

Huehuetenango, El Quiché, San Mateo Ixtatán y Santa Cruz Barillas. Entre otros aspectos, destacan las actividades comerciales y los flujos migratorios que suceden en el paso fronterizo Los Chimalapas-La Mesilla: un espacio de gran movilidad comercial, legal e ilegal, regional e internacional. Por otra parte, el área depende económicamente de cultivos de café, maíz, frijol, piña y cacahuate, principalmente, aunque en los últimos años se han incrementado las plantaciones de palma africana en los municipios del oriente, colindantes con San Mateo Ixtatán y Santa Cruz Barillas. La población subsiste del comercio local, regional y transnacional, y completa su economía con remesas migratorias provenientes de Cancún, Playa del Carmen, Sonora y, en menor medida, de Estados Unidos, así como de la autosubsistencia campesina basada en el cultivo de la milpa.

El interés por delimitar este tramo, la frontera intermedia, es precisar el contexto en que transcurre la vida cotidiana de los miembros de la Iglesia liberadora de la zona diocesana sureste, ya que ellos sitúan en este espacio el análisis que hacen de la realidad y el sentido de sus acciones. La teopraxis liberadora, con apoyo en didácticas de educación popular, incentiva la reflexión de las Escrituras a la luz del presente y de la realidad próxima, por lo que las dinámicas de la frontera brindan insumos a las comunidades eclesiales de base para generar temas de discusión, fortalecer áreas pastorales, organizar comisiones y realizar manifestaciones públicas, «peregrinaciones».

Como se señaló antes, tanto Chicomuselo como Frontera Comalapa forman parte de la zona diocesana sureste, cuya sede de congregación regional más importante se ubica en la casa diocesana La Castalia, situada en Comitán. Los municipios que la conforman son Comitán de Domínguez, La Trinitaria, Las Margaritas, La Independencia, Tzimol, Frontera Comalapa y Chicomuselo, los cuales comparten, además de características socioeconómicas similares, una historia diocesana común. Se trata de un área con gran diversidad cultural en la que conviven grupos tojolabales, tseltales, chujes, mames, kanjobales y población étnicamente no caracterizada, con una alta influencia protestante, proveniente de Guatemala, lo que implica un espacio de conflictos recurrentes por motivos político-religiosos y de constantes

reacomodos comunitarios, sobre todo en el área de la selva.⁴ De estos municipios solo La Trinitaria, La Independencia y Frontera Comalapa limitan geográficamente con Guatemala. Chicomuselo, de particular interés para este estudio, no se ubica sobre el límite internacional, pero es uno de los municipios en que la Iglesia liberadora ha mostrado una de sus resistencias más importantes.

Este estudio permite conocer la situación actual del proyecto diocesano en una región poco estudiada. Pretendo mostrar las aristas actuales de la Iglesia liberadora en un tramo de la franja fronteriza, principalmente en los municipios que alguna vez conformaron el equipo diocesano Chicomalapa: Chicomuselo y Frontera Comalapa, parroquias que ahora trabajan de forma separada, pero que comparten el ánimo de seguir organizadas en torno al proyecto posconciliar. El presente libro busca mostrar, desde el punto de vista de los miembros de la Iglesia liberadora de la Región Fronteriza —frontera intermedia o zona diocesana sureste—, las conceptualizaciones particulares sobre el territorio y la comunidad, las cuales se construyen dialécticamente con la producción de nuevas explicaciones teológicas y nuevas expresiones de resistencia social, que resultan incompresibles si no se toma en cuenta su teopraxis, en un caso traducida y practicada como resistencia territorial, y en otro como planificación cultural.

Chicomalapa, desde su fundación, se enfrentó con las dinámicas propias de una espacialidad discriminada: el contexto de la frontera, una instancia espacial difícil de definir y todavía más de analizar. El trabajo en esta región, tanto para los primeros agentes pastorales como para los actuales, ha sido marcado por coyunturas en las que la frontera ha trazado el devenir de sus acciones y de sus proyectos.

Es común encontrar en el discurso de esta tendencia católica la necesidad de acabar con el colonialismo, el capitalismo, la explotación y el pecado social, aspectos identificados como promotores de la desigualdad, la

⁴ «La Región Fronteriza se distingue históricamente por una sólida identidad religiosa católica, razón que explica que aun cuando el trabajo religioso de la Iglesia presbiteriana tenga antecedentes tempranos, su impacto haya sido poco relevante» (García, Basail y Villafuerte 2008:166).

discriminación y la violencia; así como la necesidad de promover una *Iglesia autóctona*, es decir, desde las propias particularidades culturales y de las necesidades colectivas. Por tal motivo, este libro tiene como parte del subtítulo la leyenda «territorio y teopraxis». Teopraxis: porque se asume que las creencias religiosas generan formas de pensar, de profesar, de ritualizar, de actuar y de posicionarse políticamente. Territorio, porque su defensa se ha convertido en la línea transversal del trabajo pastoral de todos los miembros adscritos a la Iglesia liberadora en Chiapas, especialmente para Chicomuse-lo, y de manera implícita en Frontera Comalapa.

El interés por la diócesis ha generado varios análisis. Circula una amplia bibliografía: artículos académicos, reflexiones teológicas, posicionamientos políticos, hasta blogs de seguidores por internet y notas periodísticas. Tomando en cuenta las distintas aristas y aproximaciones, quiero señalar mi propio posicionamiento heurístico: no pretendo desarrollar un estudio exhaustivo, político, ni «objetivo» (si eso es posible), sobre el proceso posconciliar en Chiapas, ni siquiera sobre la zona diocesana sureste. Mi interés es ofrecer una versión, desde el punto de vista de los creyentes, sobre el camino que siguió un equipo pastoral, Chicomalapa, en la frontera intermedia, los problemas y las soluciones que encontró para irse construyendo como un sujeto social colectivo. Pero, sobre todo, mi mirada se sitúa en tratar de comprender su fe, que es el núcleo de su reflexión y de su acción social. Coincido con Rodolfo Casillas (1988) cuando señala que la sociología de la religión apenas existe en México. En efecto, solo algunos investigadores han profundizado en la comprensión de los credos: Carlos Garma (2004), Yolotl González Torres (2005; 2008; 2009) y Nahayeilli Juárez (2014) son algunas de estas excepciones. En general las investigaciones discurren sobre otros temas: el papel de distintos grupos religiosos en redes de poder locales, el cambio religioso desde una perspectiva demográfica, la incidencia del pluralismo religioso en la transformación del mapa regional o la influencia de nuevas adhesiones religiosas en la conformación de identidades emergentes; en estos estudios la religión se aborda de manera secundaria sin llegar a ofrecer explicaciones sobre el credo, con una fuerte carga «objetivista» que

conduce a descalificar las creencias en lugar de tratar de entenderlas a partir del sentido que tienen para sus creyentes.

De frente a este panorama, este libro se adscribe a la antropología de la religión, no a los estudios de movimientos sociales o de relaciones políticas. Aquí se apuesta a considerar la relevancia de la fe como motor de la acción social y para ello se hace referencia a la hermenéutica religiosa y su doctrina, ya que para los creyentes el mundo cobra sentido a partir de su comprensión de Dios y del contacto numinoso.⁵ Un aprendizaje que obtuve de los análisis etnológicos sobre el contexto mesoamericano fue considerar las lógicas internas de la cosmovisión como verdaderas referencias de sentido, como construcciones culturales que están más allá del campo político-administrativo y más cerca de la reflexión sobre la dimensión humana y su sentido en el mundo. Me dispongo, como Geertz, a «limitar mis esfuerzos en desarrollar la dimensión cultural del análisis religioso» (1973:88). Bajo esta mirada, pretendo exponer las lógicas internas del cristianismo liberacionista y las que innova frente a otras mentalidades, en un caso muy específico. Trato de argumentar, desde una perspectiva comprensiva del fenómeno religioso posconciliar, el modo en que sus propuestas, formas de organización y estrategias religiosas son resultado de una teopraxis religiosa, crítica al sistema actual; que produce sujetos participativos y empoderados de su acción, desde su fe.

La dimensión social del poder no puede ser omitida en este análisis: asumo que los discursos religiosos, los distintos credos, las diferentes tradiciones sacerdotales, la disputa por los adherentes y las prácticas en torno a los diversos proyectos humanos, producidos desde el campo religioso, están insertos en relaciones de poder. Negarlo sería una necesidad. Pero quiero subrayar que el poder se expresa en distintas formas, no solo en el campo político-estatal, ya que para muchos creyentes la disputa por poseer y cumplir «la verdad y el mandato divino» es más relevante que cualquier otra forma de autoridad. Es decir, que en esta zona limitada de significado

⁵ Rudolf Otto define lo numinoso como una disposición o temple que experimenta el creyente ante lo magnífico, lo tremendo, lo majestuoso, que lo hace sentir en una profunda dependencia ante lo inmensurable, misterioso, magnífico, sublime e incomprensible, y solo capaz de sentirse en el terreno religioso (Otto 1996).

subyacen otras formas de conocimiento en la construcción social de su realidad.

En este tenor, aquí busco abrir la discusión acerca de cómo se han configurado las particulares teopraxis en Chicomuselo y Frontera Comalapa, de modo que se logre comprender el estado actual de sus dinámicas, de sus transformaciones y las posibilidades que abre a la acción social, como producto de distintas tensiones. Cabe señalar que, si bien, «teopraxis» es un concepto acuñado desde la teología por Alberto Iniesta con el objetivo de proponer un método de reflexión para los creyentes, en mi examen propongo usarlo como una forma de analizar los procesos de configuración histórico-social de un credo religioso en un contexto particular. Esto, desde mi punto de vista, solo es comprensible si se asume que los creyentes construyen su sentido de mundo desde su doctrina religiosa y si se toma en serio la forma en que conciben sus prácticas como personas comprometidas con Dios.

Con este interés, el libro se compone de cuatro capítulos: en el primero trato de mostrar el modo en que se configuró la actual teopraxis en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Hablo de manera sucinta del camino que recorrió para establecer sus principios posconciliares y la hermenéutica que subyace a su teopraxis actual. Distingo, siguiendo el modelo de Adolfo Sánchez Vázquez, entre teopraxis y teopráctica, como dos formas diferentes de vida religiosa. Trato de señalar algunos aspectos que, tras el Concilio Vaticano II, fueron reformulados desde los documentos magisteriales y que actualmente trazan ejes de acción para la feligresía organizada en comunidades eclesiales de base. En este intento es necesario ofrecer al lector lego algunas pistas sobre el efecto posconciliar en esta diócesis y el marco eclesial que permitió generar el plan diocesano actual, cuya incidencia se objetivaba en prácticas sociales específicas en la zona sureste.

En el segundo se retoma la voz de los propios actores para describir la construcción de una comunidad católica, Chicomalapa, en un espacio del no-ser y con poca presencia de la Iglesia católica, los métodos que discurrieron los primeros agentes pastorales para impulsar una tendencia posconciliar con énfasis en la lucha agraria, aparejada a la formación de la Organización Campesina Emiliano Zapata-CNPA, así como la teopraxis que

motivó a las mujeres —desde una metodología feminista, desarrollada por religiosas de la Compañía de María— a participar socialmente. Se aprecia desde la fundación del equipo Chicomalapa el intento por fomentar una interpretación descolonizada de la historia, y que cobró fuerza en el contexto de la conmemoración de los 500 años del Encuentro de Dos Mundos y con el levantamiento del EZLN.

En el tercero se abordan las transformaciones actuales de la teopraxis de la Iglesia liberadora en Chicomuselo, que, según Dussel (2007), se separa de la propuesta inicial de la Teología de la Liberación 1 (TL1) y cuyo cauce se ha encaminado hacia una Teología de la Liberación 2 (TL2) con sustento en el cuidado de la Madre Tierra. Dicha teopraxis, preferentemente ecológica, representa un ejemplo del modo como la hermenéutica cristiana se transforma a partir de un contexto fuertemente permeado por la intervención de empresas extractivas que pretenden «asumir» funciones de Estado. Se aborda en específico la resistencia de las comunidades eclesiales de base contra la extracción minera.

En el cuarto capítulo abordo, finalmente, los retos que atraviesa la parroquia de Frontera Comalapa, con relación a la dinámica fronteriza. Bajo esta lente se muestran las directrices que se propone la Iglesia liberadora, en tanto credo comprometido con la transformación social, con el interés de tejer la organización comunitaria en un espacio polarizado socialmente por el incremento de la migración, pero también los retos que supone la continuidad del proyecto diocesano. En este municipio los agentes de animación y coordinación pastoral se han propuesto reconstruir el tejido comunitario mediante la promoción de la religiosidad popular y de un programa de planificación cultural, pero también se confrontan con otras corrientes del catolicismo que amenazan la continuidad del plan diocesano.

Por último, queda por precisar el modo en que procedí para obtener la información que nutre este libro. Me fue de importancia significativa el diálogo con algunos actores que formaron parte del proceso de conformación del equipo Chicomalapa; destacan los datos brindados por los miembros fundadores: Paula Isabel Uria, Felipe Blanco Ricci, Javier Inda y Eduardo Esteinú. Con ellos, al igual que algunos catequistas de aquella etapa, efectué

entrevistas a profundidad semidirigidas, y en otros casos conversaciones informales. En Chicomuselo organicé grupos focales con campesinos de 15 comunidades y ejidos, a quienes contacté gracias a la intermediación del Comité para la Promoción y Defensa de la Vida Samuel Ruiz García. También asistí a diversos foros, reuniones, misas y peregrinaciones convocadas tanto por el Pueblo Creyente como por la Pastoral de la Tierra y la parroquia de San Pedro y San Pablo, con el fin de observar sus dinámicas colectivas. Aprecio que en esta vinculación los hermanos de Chicomuselo me hayan instado a impartir algunos talleres en los que pude conocer a catequistas y miembros de las comunidades eclesiales de base, así como observar su forma de trabajo y sus reflexiones.

En Frontera Comalapa asistí por dos años consecutivos a la fiesta del santo Niño de Atocha, donde pude observar y conversar con personas que organizan los festejos patronales, una celebración de la que aquí doy cuenta. Asimismo, pude asistir a misas, reuniones de formación catequística y seminarios de teología, que me permitieron hilar las lógicas de la teopraxis diocesana y parroquial. Pero, sin duda, los testimonios, conversaciones informales y acompañamiento que me facilitaron los agentes de animación y coordinación pastoral fueron lo más importante para comprender el sentido de sus acciones. Cabe señalar que en este municipio también conté con el apoyo de catequistas retirados, quienes me dirigieron en recorridos por diferentes comunidades y me mostraron *in situ* los espacios donde trabajaron durante el refugio guatemalteco y en donde actualmente desarrollan sus luchas.

Entramados posconciliares: cimientos de nuevas teopraxis

La cruz, signo de luz, del amor de Dios-mamá y Dios-papá era una imagen muy antigua, pero los constantes retoques, la polilla y los descuidos, la habían transformado en una estructura agresiva, hiriente, ensangrentada y de compasión. El escultor, con paciencia y sabiduría, con amor y delicadeza, fue descubriendo la imagen original. Pintó bosquejos por aquí y por allá, después fue restaurando, retocando y afinando las líneas y los detalles. Logró rescatar la bella imagen, sobria, doliente, pero amorosa que despierta la profunda compasión de Jesús en su entrega plena. ¿Cuántas añadidas le hemos puesto a la imagen de Jesús? ¿Cómo descubrir su verdadera imagen?

SERMÓN DE PADRE ELEAZAR JUÁREZ, Chicomuselo, 15/03/2015

Teopraxis y teopráctica: aproximaciones analíticas

El impacto del Concilio Vaticano II fue decisivo en la configuración de nuevas formas doctrinales, tanto de pensar las Escrituras y los documentos magisteriales de la Iglesia como de ejercer los principios cristianos. Los prolegómenos católicos se sacudieron a partir de la crítica que los sacerdotes africanos y latinoamericanos hicieron al eurocentrismo eclesial. Con su celebración (1962-1965), un proceso de renovación (*aggiornamento*) de la Iglesia se vio acelerado. Entre otros aspectos, en América Latina

se produjeron nuevas reflexiones y hermenéuticas bíblicas, dadas a conocer por voz y letra de numerosos teólogos, entre los que desatacó Gustavo Gutiérrez (1972), Leonardo Boff (1977; 1978), Ernesto Cardenal (Martínez Andrade 2002), Jon Sobrino (Sanhueza 2011), Ignacio Ellacuría (Sols 2014), Segundo Galilea (1985), Franz Hinkelammert (Vergara 2012) y Enrique Dussel (1979). Empeñados en promover innovaciones religiosas y sociales, con base en los decretos conciliares, dieron cuerpo a una nueva perspectiva sobre el cristianismo, conocida como teología de la liberación.

El Concilio dio cabida a múltiples discusiones extraeclesiales sobre hermenéutica bíblica que debatían el papel de la Iglesia frente a aspectos sociales: el contexto político, la desigualdad económica, la situación de los países del tercer mundo, la secularización, la pluralidad religiosa, la diversidad cultural y el modo en que debían participar los laicos en la Iglesia. Previo al Concilio, la heterodoxia católica mostraba claras resistencias a la plasticidad; con su apertura, la posibilidad de poner en discusión la doctrina cristiana con otros discursos permitió incorporar a la reflexión teorías sociales y métodos de intervención en la realidad social. También abrió espacios para reinterpretar distintas formas de ser cristiano y de promover acciones.

La teología de la liberación, reconocida como una de las propuestas más significativas del pensamiento latinoamericano, al lado de las corrientes literarias del realismo mágico y lo real maravilloso y de la teoría de la dependencia, sobre todo por el germen descolonizador que incluía (Poggi 2015), propuso una nueva pastoral profética, basada en cuatro premisas interrelacionadas:

- a) Una renovada interpretación de la Biblia, a la que incorporó el análisis del contexto social. En la constitución *Gaudium et Spes*, por ejemplo, la Iglesia mostró su preocupación por ofrecer respuesta a los problemas de la sociedad moderna, lo que implicaba analizar los Evangelios desde el presente, pero también promover cambios en la mentalidad cristiana, generar nuevas concepciones sobre la realidad humano-temporal y redefinir el rol de la Iglesia en el mundo. Proceso al que se denominó «escudriñar las escrituras de acuerdo con *los signos de los tiempos*».

- b) La inclusión de teorías de las ciencias sociales en el análisis teológico de la realidad social. Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, señaló en su renombrada obra *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1972), la necesidad de recurrir a la obra de Carlos Marx, Sigmund Freud y José Carlos Mariátegui —entre otros—, con el fin de dar sustento a la comprensión de las condiciones de explotación y represión en que se encontraban los pobres de América Latina.
- c) La opción preferencial por los pobres; una de las principales directrices en la construcción de una nueva pastoral social para América Latina, acordada en el encuentro de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) de Medellín, consideraba la necesidad de liberar a los pobres de la exclusión espiritual y económica.
- d) La búsqueda de la transformación social o praxis liberadora, considerada como la finalidad de la teología de la liberación, cuyo objetivo se planteaba la eliminación de la situación de pobreza y de injusticia social (Silva 2009:98).

Estos ejes tuvieron su mayor discusión en las CELAM, sobre todo en Medellín (1968) y Puebla (1979), donde se argumentaron nuevas formas de intervención social en distintos sitios. Sobre todo en Centroamérica, la participación de cristianos comprometidos socialmente fue significativa: en la revolución sandinista en Nicaragua, en la crítica a la militarización en El Salvador, en los procesos formativos de las guerrillas guatemaltecas y en los movimientos indígena-campesinos de Chiapas. A estos procesos se sumaron algunos obispos, clérigos de órdenes religiosas, sacerdotes diocesanos, monjas y un gran número de creyentes laicos,¹ agrupados casi siempre en comunidades eclesiales de base, estas últimas reconocidas como núcleo de la organización eclesial en la CELAM de Puebla.

Considero que la interpretación de la teología de la liberación en el campo social ha sido concebida heurísticamente en tres formas distintas:

¹ Dado que aquí se busca interpretar las lógicas del credo católico, uso la referencia a *laico* en el sentido que la iglesia propone: «Los laicos son todas las personas que pertenecen a la Iglesia católica, a través del Bautismo pero que no son obispos, sacerdotes, o pertenecen a algún grupo de vida consagrada. De esta forma, los laicos son todos los fieles que han sido bautizados dentro de la Iglesia» (Catholic.net 2018).

como teoría, como hermenéutica y como praxis. Como teoría ha sido definida por sus opositores como un conjunto de textos eruditos, ceñidos a las corrientes de pensamiento y métodos de las ciencias sociales, por lo tanto, como una propuesta de análisis sociológica y racional, ausente de «revelación»; en general, por su recurrencia a los fundamentos marxistas se le denomina «teoría» en tono despectivo, al considerarla una hermenéutica bíblica materialista y alejada de sentido salvífico del evangelio, propiciatoria de la tergiversación del credo católico y generadora de prácticas violentas. Como hermenéutica liberadora se asume como una interpretación más de las Escrituras, cuya matriz se teje en torno al sentido liberador del cristianismo —liberación comprendida como transformación social de las condiciones económicas capitalistas—, y que va de la hermenéutica a la acción; es decir, que la reinterpretación de la Biblia conduciría a acciones sociales transformadoras como resultado de comprender «el verdadero mensaje» que encierra su «literalidad», que se traduce, sin embargo, en clausura de otras interpretaciones, y cuya incidencia social es deductiva. Como praxis se considera, en sentido opuesto a la hermenéutica antes señalada, como resignificación inductiva del cristianismo y de la misión de la Iglesia, a partir de la interpretación elaborada colectivamente por «los pobres» desde su contexto cultural; una relación dialéctica entre credo religioso y acción, que posibilita una interpretación polisémica, así como la transformación de la institución católica, del credo religioso y de la realidad social. En este estudio, el interés se centra en la última designación, tratando de exponer las posibilidades analíticas que se abren al pensar las relaciones entre religión y praxis, es decir, la teopraxis.

Por supuesto, el estudio de la praxis desde el ámbito religioso no es nuevo, varios teólogos de la liberación profundizaron en el tema con el interés de mostrar el sentido liberador de la exégesis cristiana. Algunos de estos fueron los católicos José Severino Croatto (1974), Alberto Iniesta (1981) y el teólogo protestante Victorino Araya (1985), retomados aquí sucintamente para señalar las coincidencias y diferencias que me inspiran en la construcción de mi propia noción analítica de teopraxis. Aunque con distintas aproximaciones, los tres autores recurrieron a ella como herramienta útil para la resignificación del credo católico y para trazar nuevas pautas sobre el actuar

de los creyentes en la sociedad. Comparten la preocupación por cuestionar la interpretación lapidaria que se había dado a la Biblia, e invitan a integrar en la nueva lectura el punto de vista de los creyentes pobres, desde las particularidades que admite su contexto social y cultural. Desde una primera mirada, las diferencias entre ellas parecieran consideraciones nimias, pero a nivel de la comprensión religiosa representan verdaderos saltos de paradigma.

Una de las principales críticas a la hermenéutica bíblica tradicional fue elaborada por Severino Croatto (1974), desde cuya perspectiva es imposible interpretar las Escrituras de una sola manera, con una visión «clausurada», ya que la Biblia no contiene verdades absolutas ni literales: se sirve de un lenguaje simbólico que debe ser descifrado en forma comunitaria, desde el contexto de los creyentes y a partir de la búsqueda de sentido. Su crítica permite advertir que las Escrituras son un texto polisémico, que funda nuevas interpretaciones y tradiciones cristianas. Y advierte que es en el pueblo donde se encuentra la revelación de Dios en el presente. Por ello considera que la praxis solo está completa cuando se convierte en «mensaje viviente», es decir, reinterpretado. Croatto coloca el énfasis de la praxis en la reinterpretación de símbolos bíblicos y religiosos, capaces de desatar nuevas significaciones colectivas sobre el mensaje divino.

Alberto Iniesta (1981) sostiene una postura similar. Acuñó el concepto de teopraxis, y lo definió como «la teología práctica de la comunidad cristiana: su estilo, sus planteamientos, su orientación, su posible desarrollo» (1981:10). Lo cual, según su propia propuesta, no es dogma, ni filosofía, ni recetario. Para este autor, igual que para Croatto, la reflexión teológica no es intocable, invariable ni inamovible, sino que se encarna de manera particular en cada contexto. «Sin caer en la adaptación ligera y superficial, la teología debe estar realizando siempre —en toda la historia y en todas las culturas, a nivel sincrónico y diacrónico—, un ‘reajuste de onda’, una búsqueda de sintonía entre la onda de Dios y el receptor humano» (1981:11). Un paso adelante de Croatto, Iniesta no solo apuesta por incentivar reflexiones teológicas que incidan en la producción de nuevas hermenéuticas y significaciones; su interés principal se ubica en proponer una teología práctica, referida a la acción pastoral: «buscaremos desarrollar un pensamiento y estimular

unas actitudes que puedan tener valor dentro de un contexto relativamente amplio», o sea, particularizado. Desde su análisis, el fracaso de la evangelización se halla justamente en la ausencia de adaptación a las distintas culturas y contextos. Por ello propone incentivar la acción pastoral entre quienes no asumen cargos eclesiales y definir la teopraxis como «una opción teológica» de los creyentes, ni dogmática ni herética; se opone además a considerar la teología como una reflexión solo de especialistas, cuya dirección pastoral corresponda únicamente a los sacerdotes. Antepone la responsabilidad de los sacramentos, de la evangelización y de las acciones cristianas en todo el pueblo. Iniesta advierte que debajo de toda acción eclesial hay latente una teología (1981:18), de ahí su interés por formular una interpretación liberadora de las Escrituras, capaz de suscitar acciones transformadoras en el campo religioso.

Para Iniesta la importancia de la acción pastoral consiste en que esta incida en la reflexión sobre el propio ejercicio de la religiosidad; por eso busca desconcentrar la responsabilidad asignada en forma exclusiva a los sacerdotes y colocarla en los creyentes, a modo de que reflexionen y se hagan cargo del modo en que asumen los sacramentos. Iniesta exhorta a construir una teología liberadora ante la opresión de una pastoral tradicional, que reproduce ritualidades inconscientes, y hace un llamado a la reflexión por la liberación propia y de los demás.

Más allá de las premisas de Croatto e Iniesta, Victorio Araya (1985) encontró en la decisión del creyente la clave que le permitió definir la teopraxis de un modo más elaborado. Según su análisis, el creyente es quien opta por vivir bajo el misterio de Dios y tiene la responsabilidad de acercarse a su plan por medio de la fe. Una fe que, sin embargo, no implique someterse a los designios de Dios de manera subordinada y humillada. Por el contrario, el creyente debía optar por vivir un horizonte incesante, abierto y permanente del ser, ¡vivir con dignidad!, que es «la manera creyente de darle ultimidad y radicalidad a la historia» (1985:30), lo que implica vivir el *hoy* para la liberación colectiva.

Araya traspasa el campo de la praxis como transformación de la hermenéutica —según Croatto— y de la acción pastoral —según Iniesta—. Para Araya: «Nuestra fe no sería creíble si solamente se limitara a probar una

ortodoxia en relación a un credo. Es necesario que sus testigos seamos capaces de mostrarla en una praxis liberadora (ortopraxis), contra toda evasión, inacción resignada o desesperanza, en una activa y concreta solidaridad con los empobrecidos y humillados de la historia» (1985:31). Para Araya la teología puesta en práctica implicaba dos ámbitos de influencia: sobre lo social y sobre lo eclesial, lo primero porque buscaba intervenir en la transformación de la sociedad, en favor de los pobres y oprimidos del sistema; lo segundo, porque no se ceñía a una determinada óptica confesional —la católica—, y por ello se abría al ecumenismo. Su praxis, de este modo, era también una crítica a la Iglesia universal católica y a su dogma de fe.

De forma más específica, Araya remite al concepto de *teo-praxis* para referirse a *una forma concreta de actuar*, siempre dirigida a construir la justicia del Reino de Dios en la Tierra y como una manifestación de fe. Es decir, una «praxis según Dios» (1985:127), que no puede abstenerse de contemplar críticamente la situación social. Señala: «en la situación histórica de América Latina difícilmente puede haber una experiencia de Dios que no tenga como elemento esencial la honradez de reconocer la situación de pecado fundamental creada por la injusticia y la opresión y la disponibilidad a una praxis histórica transformadora de esa situación» (1985:128). Inspirado en Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino, subraya que «a Dios se le practica», y el modo en que debe hacerse es traduciendo la fe en obras. Según Araya, la praxis se construye por dos vías: la primera, mostrando amor a Dios a través de practicar su palabra y *haciéndose activamente prójimo del pobre* —urgente e incondicionalmente—; y, la segunda, *buscando la justicia social* en favor de la vida y de los derechos de los pobres. Bajo este entendido, la *praxis según Dios* supone cuatro aspectos: construir el Reino de Dios en la Tierra, solidarizarse con los pobres, transformar la realidad histórica —en favor de la vida y, de ser necesario, con la propia vida— y, como una forma de mantener la fe en Dios, por medio de la praxis de la justicia.

Para Araya, la propuesta praxeológica de la teología de la liberación implicaba liberar al pueblo respecto de los ídolos de la opresión, una idea en la que pondrían énfasis Hugo Assmann (1991; 1997) y Franz Hinkelammert (Herrera y Toledo 2015). La *idolatría* sería caracterizada como la adoración de falsas divinidades de la muerte, que, según Araya, exigen víctimas

humanas para su subsistencia. Tales ídolos eran «la propiedad privada», «la riqueza», «el consumismo» y «la seguridad nacional». La *praxis según Dios* implicaría eliminar la idolatría del anti-Dios, representado en el dinero y su fetichización: «servir a Mamón es aceptar, entregarse a él, es asumir que la riqueza es equivalente a Dios (el anti-Dios)».² En Araya la esencia de la idolatría se encuentra «en aceptar y servir a otro dios, lo que constituye el rechazo del Dios de Jesucristo» (1985:151), ya que el hombre coloca la confianza en el dinero. Lo contrario a este tipo idolatría, según Araya, sería tener fe en Dios y simultáneamente luchar contra los dioses falsos.

La utilidad que encuentro en Araya sobre la teopraxis es su desconcentración de la crítica al dogma religioso; él va hacia el sistema social que oprime: su reflexión teo-lógica liberadora apunta a la construcción de un nuevo sujeto histórico, no remite al ateo o al no-creyente, sino a la «no persona», al «no hombre», a los pobres, a «los condenados de la tierra» (1985:163). Como se observa, su noción de praxis tiene una perspectiva más cercana al marxismo, que sin decir *lucha de clases* equipara a los pobres con la clase explotada, pero también amplía el espectro de acción de los creyentes a un campo social que rebasa el ámbito pastoral. Su praxis coincide con la crítica que hizo el joven Marx al idealismo alemán: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx 1976:8). Araya busca poner en acción las ideas: teoría o teología. Su noción de teopraxis remite a un credo transformador y por transformarse. Aquí conviene citar a Adolfo Sánchez Vázquez, en quien encuentro las claves para distinguir la praxis de la simple práctica, es decir, la teopraxis de la teopráctica.

En el campo de la filosofía, Sánchez Vázquez ha elaborado una propuesta analítica que permite diferenciar entre filosofía de la praxis y práctica filosófica, dos aproximaciones del ejercicio de la teoría que aquí resultan útiles para caracterizar la distinción que nos interesa. El filósofo argumenta que entre filosofía de la praxis y práctica de la filosofía media la teoría de distinta forma. Mientras la práctica de la filosofía implica el ejercicio de la teoría, es decir, una forma de «la práctica teórica» (modo de hacer, cultivar

² Mammón es una entidad a la que la Biblia hace referencia para señalar los abusos a razón del enriquecimiento.

o ejercer la teoría), que puede ser interpretada como práctica en torno a la teoría sobre sí misma, en la praxis el proceso de reflexión de la teoría sale al ámbito de la realidad social para transformarla y para transformarse. Esto no significa que en la praxis no haya también una práctica; la hay, únicamente que, a diferencia de la primera, la praxis desborda el ámbito de la práctica filosófica y se inserta en el análisis de la realidad para contribuir en el proceso de su transformación, que además se contextualiza dentro de la lucha de clases. Para Sánchez Vázquez, la filosofía de la praxis implicaría la posibilidad de provocar importantes transformaciones, tanto a nivel social como de la misma filosofía; por ello la definía de la siguiente forma:

Como crítica de la realidad existente y de las ideologías; como compromiso con las fuerzas sociales que ejercen la crítica real; como laboratorio de los conceptos y categorías indispensables para trazar y aplicar una línea de acción; como conciencia de sí misma para elevar la racionalidad de la praxis y finalmente como autocrítica que le impida alejarse de la acción real, paralizarse o arrojarse en la utopía o la aventura (Sánchez 1977:7).

Esta distinción resulta de utilidad aquí para situar las discusiones de los teólogos antes citados y de ese modo diferenciar los niveles de su argumentación: ya sea en el sentido de una teología de la praxis o «teopraxis», y lo que podríamos denominar una teología a nivel de la práctica: «teopráctica». Bajo este enfoque, la propuesta de Croatto aparece como una mirada más cercana a la teopráctica que a la teopraxis, ya que muestra un marcado interés por reelaborar las significaciones de los textos bíblicos a partir de la interpretación de los creyentes, pero se abstiene de proponer formas de intervenir en la transformación de la realidad. En Iniesta, considero que puede observarse ya un deseo de llevar la teología a nivel de una práctica transformadora, de la praxis; sin embargo, el interés de su intervención social se limita a la práctica pastoral; es decir, su propuesta implica la transformación de las responsabilidades eclesiales, depositadas en los sacerdotes, para extenderlas al resto de los creyentes y solo impacta a quienes son parte de la feligresía católica. ¿Podríamos hablar aquí de teopraxis? En mi opinión es posible si se piensa la praxis como la búsqueda de cualquier tipo

de transformación social; pero siguiendo a Sánchez Vázquez, la praxis implica un posicionamiento ideológico que critica al sistema social y busca la transformación del mundo por el interés de una clase social; su finalidad es intervenir sobre las condiciones económicas y sociales del conjunto de la sociedad, no solo en las de un grupo. Desde esta perspectiva, mientras en la preocupación de Iniesta todavía encontramos una propuesta teopráctica, en Araya, en cambio, se advierte el paso hacia una filosofía de la praxis, una teología de la praxis: una teopraxis, pues se interesa en transformar el mundo social que oprime a las clases trabajadoras y a los pobres, y busca transformar, a su vez, el credo religioso para operativizar acciones transformadoras.

Ahora bien, cabe precisar, todavía siguiendo la línea trazada por Sánchez Vázquez, que todas las religiones tienen una teopráctica, pero no todas tienen una teopraxis. Ambas coinciden en que se fundan en la religión, entendida como «un sistema que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formando concepciones generales de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único» (Geertz 1973:89), siempre anclados al sentido numinoso de la experiencia humana; y tampoco hay diferencia en cuanto a que ambas cumplen funciones simbólicas que «suscitan en el fiel cierta serie distintiva de disposiciones (tendencias, aptitudes, propensiones, destrezas, hábitos, inclinaciones) que prestan un carácter permanente al flujo de su actividad y a la calidad de su experiencia» (Geertz 1973:93), pero se distinguen en que solo la teopraxis implica una intención deliberada de producir acciones transformadoras radicales en el ámbito de lo social, en los espacios públicos y políticos, y tiene también la intención de transformarse. Dado que todas las religiones se traducen en cierta forma de actuar —conservadora o revolucionaria, contestataria o tradicionalista— es posible decir que todas conllevan una teopráctica, pero solo son teopraxis aquellas que se proponen autotransformarse e incidir en la transformación social con un posicionamiento crítico al sistema económico y político.

Esta diferencia es más clara si se discute con Geertz uno de los aspectos que señaló como fundamentales en toda religión: el hecho de que estas ofrecen una respuesta a lo inexplicable:

La cierta opacidad de ciertos hechos empíricos, la bestial insensatez de dolores intensos o inexorables y la enigmática imposibilidad de explicar grandes inequidades hacen nacer la inquietante sospecha de que quizás el mundo, y por lo tanto la vida del hombre en el mundo, carecen de un orden genuino, de una regularidad empírica, de una forma emocional, de una coherencia moral. Y la respuesta que dan las religiones a esta sospecha es en cada caso la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen de un orden del mundo tan genuino que explica y hasta celebra las ambigüedades percibidas, los enigmas y las paradojas de la experiencia humana. En esta formulación no se trata de negar lo innegable — que no haya hechos no explicados, que la vida hiera y lastime o que la lluvia caiga sobre los justos—, sino que se trata de negar que haya hechos inexplicables, que la vida sea insoportable y que la justicia es un espejismo (Geertz 1973:104)

A esta pretendida cualidad universal geertziana de la religión se opone la visión de todo cristianismo liberacionista: se entiende que las ambigüedades e injusticias no son intrínsecas al orden universal, son producidas históricamente por la acción humana, seguidas de malas interpretaciones religiosas y prácticas desviadas de las Escrituras. Por ello, la teopraxis se propone dos objetivos: transformar la sociedad y transformar la hermenéutica religiosa.

Con base en lo anterior, se sigue aquí que la teopraxis y la teopráctica comparten algunos aspectos: *a)* ambas son resultado de la relación entre la hermenéutica religiosa y la práctica de sus creyentes; esto supone el entramado entre el desarrollo de una hermenéutica religiosa particular que reflexiona sobre aspectos de la vida religiosa (eclesiología, cristología, misión profética, escatología, apologética, métodos de evangelización, acción pastoral y concepción de la vida terrenal), su puesta en práctica se traduce en una serie de comportamientos racionalizados o no por parte del creyente, según su credo; *b)* se asemejan en el reconocimiento de la identidad de un credo (católico, protestante, evangélico, mormón, etc., o en alguna de las tendencias dentro de una misma religión: como católico carismático

o católico ortodoxo, por poner un ejemplo); sobre esta identidad religiosa reconocen una trayectoria histórica legítima, tanto a nivel doctrinal como en su forma de organización interna, asumiéndola como la «verdadera»; y c) su credo les permite explicar el orden social, la historia, el sentido de lo humano, la forma de proceder consigo mismo y ante los demás, y se completa con una visión teleológica del mundo.

Vista así, la teopráctica, desde mi perspectiva, puede definirse como el sistema de significaciones que una comunidad de creyentes construye sobre su propio credo, el modo en que se configura histórica y coyunturalmente, y cómo esta se lleva a la práctica por su feligresía a partir de ciertos *motivos*, definidos por Geertz de la siguiente manera: «Los motivos no son pues ni actos (modos de conducta intencionales) ni sentimientos, sino que son propensiones a realizar particulares tipos de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos» motivados por la religión (1973:94). La teopraxis implica además el análisis que hacen los creyentes sobre la realidad social, las propuestas que configuran para la transformación de la doctrina religiosa y su modo de intervención para la transformación del mundo en un plano sociopolítico, siempre desde la interpretación contextual de la fe.

Iremos viendo con mayor claridad estos aspectos, a partir del supuesto de que la práctica religiosa impulsada en la diócesis de San Cristóbal —como resultado de las discusiones posconciliares y de la acción pastoral de Samuel Ruiz— puede concebirse como una teopraxis. Si bien, como veremos, esta implica la búsqueda de la transformación en diversos ámbitos de la vida social, aquí se pone énfasis en el modo en que la praxis diocesana incide en dos sentidos: en la forma en que su feligresía se propone la construcción de comunidad y en cómo concibe y defiende el territorio. A eso nos han llevado los datos etnográficos.

Con el fin de facilitar la comprensión del proceso diocesano, y su importancia con respecto a la configuración de ciertas nociones de territorio y de comunidad, haremos un recuento de la trayectoria histórica y las instancias que han hecho posible la constitución y continuidad de la Iglesia liberadora.

Raíces de una teopraxis liberadora

El obispo Samuel Ruiz, precursor del proyecto posconciliar en Chiapas, no reconoció en sus últimas entrevistas la influencia de la teología de la liberación en su transformación personal. Oriundo de Guanajuato —uno de los estados católicos más conservadores en México y corazón del movimiento cristero—, puso énfasis en la influencia de las cosmovisiones indígenas en su propia conversión y en las directrices diocesanas (Marcos 1998; Torner 2003), mostrando así una mayor cercanía con la teología india.³ Su teopraxis, según sus propias aseveraciones, se nutriría de la convivencia estrecha con las comunidades indígenas. Seguidor de las discusiones emanadas de la CELAM, asumió el compromiso de participar en la liberación de los pobres de la opresión económica, social y política. Pobres que en su diócesis eran mayoritariamente indígenas. La decisión de delimitar la diócesis de San Cristóbal de Las Casas como un territorio independiente, con la creación de la de Tuxtla Gutiérrez, en 1965,⁴ respondió al interés de atender mejor a las comunidades indígenas. Conformó así una región particular que concentró a dicha población bajo su obispado, lo cual significó una de las primeras disposiciones sobre el ordenamiento territorial eclesial, una delimitación que permitía reorganizar su influencia en zonas pastorales.⁵ Sin embargo, Samuel Ruiz no habría podido

³ Definida por uno de sus principales exponentes, Eleazar López Hernández: «La teología india es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La teología india es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial, sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia» (1994:10). También puede analizarse como un proceso con cambios y fricciones respecto a la Iglesia institucionalizada; para comprender este proceso véanse los trabajos de Campos (2007) y López (2008).

⁴ Ocho años antes, en 1957, la diócesis de Tapachula se había separado de la de Chiapas, que atendía todo el territorio.

⁵ «En sus viajes a Roma para asistir a las sesiones conciliares Samuel Ruiz conoció al canónico y sociólogo francés Boulard que fue un asesor importante en la partición de varias diócesis participantes de la UMAE; partición hecha con base en el principio de la «realidad sociológica» de las mismas. Fue así como, en 1965, se creó la diócesis de Tuxtla que, en combinación con la recién creada de Tapachula (en 1958), delimita el territorio de esta última al que conocemos en la actualidad. En el caso de la diócesis de San Cristóbal la «realidad sociológica» era la presencia mayoritaria de indígenas y con esta población en mente se delimitó el territorio» (Figuroa 2002:151).

desarrollar el proyecto posconciliar sin el apoyo de una amplia red de creyentes que, convencidos como él de la necesidad de impulsar una nueva teopraxis, se sumergirían en las comunidades para incentivar la reflexión sobre la realidad social, con didácticas de educación popular e inspirados por la eferescencia de la revolución cubana. En esta labor participaron sacerdotes diocesanos, jesuitas, maristas, dominicos, monjas de diferentes congregaciones y voluntarios laicos provenientes de todos los rincones de México y de otros países.

La teopraxis liberacionista de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas no se definió por una sola vía. Su proceso de construcción tomó varios años y cobró un matiz particular que contrastó con la de otros países sudamericanos, ya que el factor étnico era ineludible. En Chiapas la diversidad étnica se conjugaba con un sistema de exclusión y explotación heredado de la Colonia, que producía distinciones de clase y de raza; así, mientras los «mestizos-blancos», llamados *kaxlanes* (en tsotsil), poseían los medios de producción, los indígenas estaban supeditados al modelo que imponían los reductos del sistema finquero y sobrevivían del mermado usufructo que lograban arrancar a las desgastadas tierras. No sobra decir que en este contexto los más atraídos por la renovación eclesial fueron los indígenas, excluidos por un sistema que bien puede catalogarse, siguiendo a Gonzalo Aguirre Beltrán, como «mestizoamericano» (1987).

La teopraxis diocesana tomó un camino con opción por los pobres y con opción por los indígenas, motivo por el cual gran parte de las instancias que acompañaron el proceso tuvieron como eje la diversidad cultural de estos pueblos. El matiz en favor de los indígenas se constituyó con el trabajo de varios grupos eclesiales: con las reflexiones de la CELAM, que trazaba directrices para el subcontinente; con la creación de la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) y el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), encargados de impulsar una pastoral indígena en México; con la conformación de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAÉ) que congregó a obispos de distintas regiones, especialmente del sureste mexicano, quienes formaron una red de apoyo para las diócesis más debilitadas e interesadas en poner en práctica los principios del Concilio II; con la creación del Seminario Regional del Sureste (SERESURE), dedicado a

formar sacerdotes con perspectiva crítica, a partir del análisis de la realidad y comprometidos con la opción preferencial por los pobres; espacio donde se instruyó de manera enfática a jóvenes seminaristas acerca de la teopraxis de la Iglesia liberadora.

De singular importancia para la articulación de la pastoral del catolicismo inculturado indígena fue la realización de seminarios y talleres que reunieron a representantes de diversos grupos indígenas, líderes espirituales de distintos credos religiosos y algunos antropólogos, cuyos debates dieron lugar a la *teología india*. Una de estas reuniones congregó a notables antropólogos: el famoso Encuentro de Pastoralistas, Indigenistas e Indígenas, realizado en Xicotepec de Juárez, Puebla (1970). Cuenta una «leyenda diocesana» que de las observaciones que los catequistas hicieron al desempeño del Instituto Nacional Indigenista en Xicotepec nacieron las reflexiones que dieron vida al libro *De eso que llaman antropología mexicana*, en que se hace una férrea crítica a la antropología aplicada que se venía desarrollando en México. Está por demás conjeturar la veracidad de dicha historia o sobre la influencia del encuentro en la crítica a la antropología indigenista, pero sí se puede hablar del impacto que tuvo la antropología cultural en Samuel Ruiz, a partir de la participación del antropólogo Reichel Dolmatoff en el encuentro de Melgar (1968), preparatorio a la CELAM de Medellín. Dolmatoff criticó el proceso de colonización y aculturación que impuso la Iglesia católica a las culturas autóctonas de América Latina desde la Colonia. Su discurso caló muy hondo en el pensamiento del obispo, conduciéndolo a poner énfasis en su trabajo pastoral y en promover el respeto y la integración de las creencias autóctonas para el desarrollo de una iglesia inculturada. Este eje cobró mayor importancia en la CELAM de Puebla, en detrimento de una pastoral con perspectiva de clase social, según señalan algunos testimonios actuales y de archivo. En este encuentro, por presiones de sacerdotes conservadores, la pastoral adoptó una vertiente más culturalista con el interés de menguar el peso de las tendencias marxistas, tal como lo muestra el boletín *Con mi punto de vista*, que señala en su portada: «Yo acuso a la Reunión Episcopal de Puebla de asesinar las ansias de liberación del pueblo» (ADSCLC: carpeta 53, expediente 1).



Pero la teopraxis de don Samuel, combinación de una visión culturalista y de opción por los pobres, que le permitió caracterizar a los feligreses de su diócesis, no habría tenido mejor acogida si no fuera porque cayó en tierra fértil: en oídos de pueblos que habían carecido de instrucción doctrinal católica efectiva, pues se trataba de un territorio históricamente necesitado de sacerdotes (Iribarren 2016). La llegada de agentes eclesiales posconciliares formó así, casi sin oposición, una red inaugural que abrió caminos antes no recorridos. Las primeras transformaciones fueron a nivel de la jerarquía y de la estructura eclesial. La incidencia en las comunidades fue posible con la promoción y capacitación de miles de catequistas indígenas matrimoniados que se convirtieron en actores imprescindibles en sus localidades. La participación de laicos, originalmente capacitados en asuntos religiosos,

tomó otros cauces con la impartición de cursos en leyes agrarias, en antropología, en formación de cooperativas y con el apoyo de otras herramientas para el desarrollo comunitario. Por otra parte, una vez que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se constituyó como una entidad distinta a la de Chiapas, Samuel Ruiz reorganizó su territorio en seis zonas pastorales: Centro, Sur, Tseltal, Tsotsil, Tojolabal y Sureste, con base en criterios etnolingüísticos. Más tarde se formaría la zona Chab, a cargo de misioneros jesuitas. Estas zonas fueron instancias que permitieron la coordinación entre distintos equipos pastorales y la vinculación con la sede diocesana, a través de representantes de las distintas áreas. Delimitadas según sus raíces culturales, las zonas diocesanas iniciaron procesos particularizados, tanto en sus formas de organización como de trabajo. Estas distinciones, hasta la actualidad, se reflejan en sus diversas líneas pastorales, ya que, aunque se rigen bajo el mismo plan diocesano, cada equipo pastoral pone acento en lo que considera prioritario para sus comunidades.

La visión de Samuel Ruiz parecía coincidir con la caracterización actual de Grosfoguel sobre «la zona del no ser»: ⁶ los indígenas se hallaban por debajo de la línea de lo humano. En un sistema constituido por un proceso colonial, reproducían su cotidianidad en condiciones de exclusión, sin derechos humanos ni sociales, sin oportunidades económicas y sin representación política. Por ello el obispo les brindó la oportunidad de hacer escuchar su voz una vez que tuvo en sus manos la organización del congreso indígena de 1974. La petición del gobernador en turno, Manuel Velasco, quien esperaba celebrar un encuentro folclórico con motivo de los 500 años del nacimiento de fray Bartolomé de las Casas —primer obispo de la diócesis de Chiapas— fue aprovechada por el *jTatik* para realizar un evento donde los indígenas denunciaron las condiciones de explotación en que vivían. El congreso, que llevaba el nombre de fray Bartolomé de las Casas, se volvió

⁶ «En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial. Por lo tanto, la opresión de clase, sexualidad y género que se vive en la zona del no-ser es cualitativamente distinta a como estas opresiones se viven en la zona del ser. El asunto que se debe enfatizar es que hay una diferencia cualitativa entre cómo las opresiones interseccionales se viven en la zona del ser y la zona del no-ser en el 'sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico / cristianocéntrico moderno / colonial'» (Grosfoguel 2011).

una tribuna en la que en cuatro ponencias los representantes de las zonas diocesanas tseltal, tsotsil, chol y tojolabal expusieron sus problemas y exigieron justicia (Morales 1991; Morales 2005; García de León 1995; Aubry 2004).

En opinión de Andrés Aubry el Congreso sería la base sobre la cual nacerían muchos otros movimientos agrarios en Chiapas: «Sin él, y pese a divisiones ulteriores, no hubiera ahora en Chiapas ni Unión de Uniones de Ejidos, ni aric, ni cioac, ni cnpa, ni muchas otras organizaciones independientes» (2001:188). Con seguridad faltó también decir a Aubry: «ni habría tampoco ezln», ya que se refería a las diversas organizaciones campesinas que se volvieron actores sociales del movimiento agrario en Chiapas a partir de la década de 1980. Con estas palabras resaltaba la incidencia del congreso en el empoderamiento del movimiento indígena-campesino, a cuya cabeza se encontraban numerosos catequistas y excatequistas laicos, formados en la diócesis. Sin embargo, unido a este evento, la realidad de Chiapas se vería trastocada por otros procesos sociales con incidencia significativa, entre ellos la llegada de numerosos activistas estudiantiles tras la represión de 1968 en la Ciudad de México.

Una cuestión que resulta muy interesante porque la misma instancia que había colaborado históricamente en procesos de colonización ahora se ofrecía como instrumento de descolonización. Uno de los cambios más radicales, que impactaría notablemente la teopraxis diocesana y supondría una verdadera revolución en la Iglesia católica regional, sería la transformación de su más alta instancia. Al año siguiente del congreso, durante la celebración anual de la Asamblea Diocesana, Samuel Ruiz disolvió el Consejo Presbiteral, integrado exclusivamente por sacerdotes, sobre quienes él se encontraba a la cabeza y donde se trazaban las directrices pastorales. En su lugar formó la Coordinación Diocesana, integrada por sacerdotes, monjas y laicos —catequistas, en su mayoría indígenas—, llamados indistintamente agentes de pastoral; todos considerados en igualdad de condiciones con los sacerdotes para tomar la palabra y a cuyos acuerdos él mismo se sujetaba. A partir de ese momento se restó autoridad a los párrocos, que fueron integrados a los equipos pastorales, simétricamente con los demás agentes de pastoral (tanto clérigos como laicos), con la intención de formar una «pastoral de conjunto». De este modo, los distintos sectores tuvieron representación en la

Asamblea Diocesana y legitimidad para tomar decisiones en las parroquias. La medida destapó numerosas inconformidades entre sectores eclesiales antes privilegiados. Algunos sacerdotes, al perder su estatus, optaron por retirarse de la diócesis; otros, en cambio, se subieron al vagón del nuevo ciclo. En esta coyuntura se incrementaron los agentes de pastoral, provenientes de todos los rincones de México y del mundo, quienes activarían una fecunda organización dispuesta a trabajar en favor de las comunidades más empobrecidas. Algunos católicos comentan actualmente que desde entonces los párrocos dejaron de tener privilegios en las iglesias: la gente en vez de decir «voy a ver al párroco», decía: «voy a ver al equipo».

Estas reformas: la capacitación catequística, la nueva organización eclesial, la reorganización territorial en zonas pastorales, la conformación de la pastoral de conjunto, la constitución de la Asamblea Diocesana y la creación de distintas áreas de trabajo serían el germen de una gran serie de transformaciones sociales. Por mencionar algunas, el trabajo posconciliar tendría impacto en Chiapas en los siguientes procesos, antes y después del Congreso de 1974: en la colonización de la selva por tojolabales, choles, tsotsiles y tseltales, quienes partieron de las fincas de Ocosingo y Altamirano con asesoría y acompañamiento de sacerdotes jesuitas (Leyva 1998; 1995; Legorreta 1998; De Vos 2002a; Estrada y Calveiro 2004); en la formación de diáconos y catequistas indígenas, algunos de los cuales tomarían cargos de liderazgo comunitario y usarían las herramientas provistas por la teopraxis posconciliar para organizar, gestionar y demandar soluciones a sus necesidades sectoriales (Aubry 2001; González Esponda 2001); en el apoyo al refugio guatemalteco con la creación del Comité Cristiano de Solidaridad (Ruiz Lagier 2013a; 2013b; Tapia 2004; Martínez Padilla 2001). Pero el mayor impacto estaría ligado a las especulaciones sobre la participación de diáconos y catequistas indígenas que, vinculados a activistas de tendencia maoísta, formarían el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (González Esponda 2001; Mestries 2001; González Casanova 1995; Krauze 1999; Tello 2006).

Como resultado de estos procesos y coyunturas en distintas zonas diocesanas, incluso en la actualidad se observa un mosaico de prácticas comunitarias que responden a contextos específicos y variadas hermenéuticas. No se puede hablar de una teopraxis homogénea ni lineal en la diócesis, al

menos a nivel de la práctica comunitaria. Sus ramificaciones no son producto de hermenéuticas eruditas llevadas a la práctica, sino a la inversa: las hermenéuticas se construyeron como resultado del trabajo de inducción y acompañamiento en las comunidades. Esto permite comprender por qué varios agentes de pastoral afirman actualmente no haber leído nada sobre teología de la liberación y haberse ceñido al plan diocesano por el solo hecho de coincidir con el Concilio II. Estaban convencidos de la inculturación del evangelio, del compromiso con los pobres y de la necesidad de contribuir en la transformación social. Cada equipo puso interés en desarrollar su línea pastoral según las necesidades que viera en el contexto de las localidades que atendía. Bajo esta tesitura se abre un camino interesante de indagar: las múltiples formas en que se ha interpretado la teopraxis diocesana sancristobalense. Denominada por unos como «teología de la liberación», por otros «teología india» o «teología autóctona»; por muchos «Iglesia liberadora» o «línea diocesana»; por pocos, simplemente como «opción preferencial por los pobres» o como la organización de las comunidades eclesiales de base, y todavía por menos, como «teología de la revolución». A esta pluralidad se suma la designación de Pueblo Creyente, más recurrida en los últimos años.

Designaciones sobre teopraxis en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas

«Iglesia liberadora» es el modo en que el III Sínodo Diocesano (DSCLC, 2008) llama a su propio proceso organizativo y su misión profética. Nominación apropiada por los católicos de la región fronteriza que siguen el plan diocesano. Por sus particularidades, es un proceso difícil de caracterizar; limitado, si se le reduce al nominativo de teología de la liberación. Michael Löwy (1999), consciente de la dificultad que implica agrupar bajo una sola categoría la diversidad de catolicismos y otros cristianismos generados tras el Concilio Vaticano II, habla de «cristianismo liberacionista» para referirse al conjunto de teologías feministas, afros, indias, homosexuales y otras, que en sus inicios solo eran comprendidas bajo el término de Teología de la Liberación, ahora tan diversas que derraman el concepto. Enrique Dussel (2007),

quien comparte esta preocupación con Löwy, distingue entre Teología de la Liberación 1 (TL1) y Teología de la Liberación 2 (TL2). Con la primera hace referencia a la hermenéutica y la praxis sistematizadas por el peruano Gustavo Gutiérrez (1972), construidas con base en el análisis de la realidad y con apoyo en las ciencias sociales. Por la segunda, en cambio, señala la interpretación de las Escrituras y de los «signos de los tiempos» que surge de las condiciones sociales próximas a los creyentes y de la situación de injusticia que los coloca en calidad de víctimas (explotación económica, empobrecimiento social, discriminación racial, inequidad de género, desterritorialización forzada, militarización de la cotidianidad y de los territorios). De modo que, según Dussel, también se puede hablar de distintas teologías que buscan la liberación.

Gustavo Gutiérrez describió la praxis de la teología de la liberación como una crítica a la contemplación monástica. La lectura de los *signos de los tiempos* exigía una acción pastoral de compromiso con los demás: «el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y la acción del hombre en la historia» (1972:32). Una acción reflexiva, crítica de la sociedad y de los propios fundamentos de la Iglesia, que conduce a la transformación por medio de la caridad. La crítica reflexiva, en sus propios términos, buscaba mostrar la falacia del desarrollismo, la dependencia latinoamericana de las naciones del primer mundo y coadyuvar en la concientización de los pobres como actores de su propia liberación ante la injusticia (llamada también «pecado social»). Visto así, los objetivos de toda praxis buscarían conseguir la libertad, *una nueva manera de ser hombre* y la creación continua a través de una *revolución cultural permanente* (1972:62). La meta sería el nacimiento de un nuevo humanismo comprometido con los semejantes y con la historia (Gutiérrez 1972:64). Dicha hermenéutica, concebida por Dussel como praxis primaria en la TL1, surgiría al reinterpretar la Biblia a partir de la incorporación de teorías sociales, de la aspiración de construir el Reino de Dios en la Tierra y de la consensualidad de la comunidad como mediación para lograr la revolución.

Dussel encuentra una serie de transformaciones posteriores, teológicas y praxeológicas, entre la TL1 y los actuales movimientos impulsados desde diferentes teologías. A distancia de la TL1, enraizada en posicionamientos

marxianos, con grandes paradigmas de transformación social, vía la revolución, Dussel ve en las teologías de la liberación del siglo XXI (TL2) —metateología o cristianismo liberacionista— un esfuerzo por pasar del análisis sociológico a una praxis local en la cual la participación activa de la comunidad ofrece una hermenéutica crítica propia (Dussel 2007:39), que conduce a múltiples formas de interpretar las Escrituras, las acciones y las metas. Según su propuesta analítica, la ruptura monológica (situada en una direccionalidad revolucionaria única: el socialismo) es rebasada por diversos esquemas de reflexión y de acción, interesados en nuevas formas de autorganización. Bajo este modelo la liberación es interpretada dependiendo de las preocupaciones y reflexiones de cada grupo de demandantes o inconformes: derechos de las mujeres, libertad de presos políticos, acceso a salud, respeto a la diversidad sexual, migración libre, etc. Por ello, en la TL2 los sujetos de la praxis, «los pobres», son sustituidos por las «víctimas»: «La praxis de la liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social), teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas» (Dussel 1998:553).

En rescate de estos debates, desde nuestra perspectiva, tanto en el cristianismo liberacionista como en la TL2 es posible agrupar las teopraxis actuales del caso que aquí se aborda; por ello, a lo largo de este trabajo se asume una suerte de sinonimia entre ambas denominaciones. Hay dos razones por las que considero conveniente hablar también de la Iglesia liberadora: primero, porque sería una omisión grave no usar el término autorreferencial del III Sínodo Diocesano para nombrar su línea pastoral; y segundo, porque, aunque algunos estudiosos del proceso diocesano en Chiapas se han inclinado por la denominación de «teología india» como una forma de distinguirla de la teología de la liberación —y en las ceremonias se usan algunos elementos reconocidos como propios de la identidad maya: el altar circular, el sahumero, algunos vocablos del tzolkin y el llamado a los nahuales—, en Chicomuselo y Frontera Comalapa esta es solo una opción más de la TL2, no siempre bien recibida por el grueso de sus feligresías locales. Lo anterior responde a que en ambos municipios no habitan mayoritariamente poblaciones identificadas según el estereotipo de la identidad indígena; son más bien de población «mestizada», es decir, étnicamente no

caracterizada, resultado de la acción violenta del Estado que los «aculturó» y asimiló como parte del proyecto nacionalista de «mexicanizar al indio». En general se trata de campesinos de la frontera que se reivindican como descendientes de la etnia mam, con la que no se identifican plenamente, y aunque la región alguna vez fue habitada por hablantes de mam la población no hace referencia a esta identidad.

Antes de avanzar en otros puntos quiero señalar que algunos estudiosos han optado por segmentar las transformaciones del proceso histórico diocesano desde una perspectiva lineal que le asigna una lógica evolutiva y homogénea, pero que, por otra parte, limita la comprensión de las particularidades de cada zona. En general se apunta a cinco fases sucesivas de la historia diocesana: 1) una en la que prima una iglesia conservadora; 2) una fase de transformación a partir del Concilio Vaticano II y con influencia de la teología de la liberación; 3) otra caracterizada por el interés en construir una iglesia autóctona; 4) el paso de una iglesia autóctona a la teología india; y por último 5) el desarrollo de la teología india mayense (Sánchez Franco 2003; Campos Cortés 2007). Frente a esta segmentación, que parece mostrar una diócesis que actúa en forma monolítica en distintos periodos y con una trayectoria lineal de su teopraxis, propongo complejizar el análisis para visualizar la diversidad de hermenéuticas y prácticas que ofrecen las zonas diocesanas y los equipos pastorales. Aunque estos han mantenido en común la opción preferencial por los pobres, distintos casos muestran múltiples posibilidades teopráxicas. Algunas con mayor énfasis en la teología india, otras con la opción preferencial por los pobres, en favor de los derechos de las mujeres o de los derechos humanos, etc. Tal es el caso de Chicomalapa, ahora dividido en dos teopraxis: una ecoteológica en Chicomuselo y otra más interesada en construir comunidad en Frontera Comalapa, ante el embate social en la frontera. En ambas parroquias, sin embargo, hasta hace poco comenzó a tener incidencia la teología india. A inicios de la conformación del equipo Chicomalapa, la teopraxis de los catequistas más activos estuvo más ligada a la *teología de la revolución*, como seguramente pasó entre los catequistas que se adhirieron al EZLN.

Con relación a la *teología india*, más utilizada para nombrar el proceso actual, es de señalar que tomó esa denominación a principios de la década

de 1990; pero entre 1955 y 1960 ya había iniciado la formación de catequistas indígenas en algunas partes de Mesoamérica y de la zona andina, promovidas por instituciones católicas y más tarde por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), fundado en 1966. La vertiente de la teología india venía desarrollándose ya con ahínco, pero no tomó nombre hasta que fue necesario posicionarse políticamente en 1992, en el contexto de la conmemoración de los 500 años del Encuentro de Dos Mundos, cuando la fecha desató fuertes debates en América Latina. La teología india tuvo recepción en las distintas zonas de la diócesis sancristobalense cuando se hicieron los preparativos para la manifestación del 12 de octubre de 1992 en San Cristóbal de Las Casas, en la que fue derrumbado el monumento de Diego de Mazariegos, «conquistador y fundador» de la ciudad. Tras esa coyuntura la teología india no sobrevivió en todas las parroquias. En este sentido no podemos hablar de la teología india como una *fase* del proceso posconciliar en Chiapas, pero sí como una vertiente que tuvo y tiene relevancia en algunas regiones y que, al formar parte de la teopraxis samuelista, se volvió eje del III Sínodo Diocesano. A nivel de la dinámica de la feligresía general, en cambio, en los mismos años tuvo lugar el nacimiento de una organización que actualmente tiene representatividad en todas las zonas diocesanas y cuya teopraxis, sin embargo, no ha sido tomada en cuenta como una nueva fase. Esta es la instancia del Pueblo Creyente que actualmente traza directrices a seguir por todas las zonas pastorales de la diócesis, sobre todo con énfasis en la construcción de la paz y por el respeto a los derechos humanos. Y qué decir de la línea transversal marcada por la Pastoral de la Tierra: la defensa del territorio, que ha tomado fuerza solo en algunas zonas pastorales.

El Pueblo Creyente

La organización del Pueblo Creyente se conforma mayoritariamente por indígenas, aunque incluye también población rural, étnicamente no caracterizada. Nació en 1991 con una serie de movilizaciones que exigían la liberación del párroco de Simojovel, Joel Padrón, encarcelado bajo el cargo de «despojo y robo de gallinas». En respuesta a las acusaciones, Padrón

declaró a la revista *Proceso*: «Mi arresto puso en evidencia los intereses de los terratenientes chiapanecos, que exigen mayores privilegios y, también, las deplorables condiciones en que vive el pueblo indígena en su búsqueda de libertad y justicia» (Vera 1991). No sobra decir que en ese tiempo Padrón participaba de manera activa en las organizaciones campesinas que demandaban reparto agrario, lo que permite interpretar su detención por esos motivos y no por el nimio cargo que se le imputaba. Convencida de su inocencia, la feligresía católica respaldó sus aseveraciones, se movilizó hasta lograr su libertad y asumió seguir organizada en defensa de los derechos humanos. Con el tiempo el Pueblo Creyente incorporó otras preocupaciones sociales: el derecho de los pueblos originarios a decidir sobre sus territorios; la oposición al paramilitarismo, al incremento de cantinas y a la prostitución en sus comunidades; se sumó a las manifestaciones en contra del despojo de sus recursos naturales, a la construcción de megaproyectos y al desplazamiento poblacional forzado. Desde el surgimiento del EZLN, en 1994, también se ha pronunciado por la resolución pacífica de conflictos, por el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, por el cese a la guerra de baja intensidad contra las bases de apoyo zapatistas y se ha sumado como adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.⁷ Por lo nutrido de

⁷ La Sexta Declaración de la Selva Lacandona fue dada a conocer por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 5 de junio de 2005 en el marco de la contienda electoral presidencial de 2006. En ella se convocó al pueblo mexicano a apoyar La Otra Campaña —como se denominó al recorrido de una delegación del EZLN— por el territorio nacional. El objetivo era construir vínculos entre las distintas agrupaciones de izquierda que se adhirieran a la declaración, cuyos principios, entre otros, eran: organizarse contra los malos gobiernos, el capitalismo y el neoliberalismo, construir un «programa nacional de lucha» con las organizaciones de izquierda, a partir de sus preocupaciones y de las formas particulares de organización de los adherentes. Asimismo, llamaba a «hacer una nueva constitución nacional» que tomara en cuenta «las demandas del pueblo mexicano como son: techo, tierra, trabajo, alimento, salud, educación, información, cultura, independencia, democracia, justicia, libertad y paz». La Sexta Declaración significó una nueva etapa en la forma de vinculación del EZLN con la sociedad civil y otras agrupaciones de izquierda, ya que se propuso luchar por los derechos no solo de los indígenas sino de «todos los explotados y desposeídos de México». La interpretación que se dio a esta declaración fue que cada sector, grupo y organización política de izquierda, debía trabajar desde su propio espacio, y con las estrategias que le fueran más convenientes, por sus reivindicaciones, sin perder de vista la construcción de un programa nacional de lucha. Quienes se sumaron a esta declaración se autoidentificaron y fueron reconocidos, desde entonces, como adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

sus adeptos, considero que numéricamente es la agrupación contrahegemónica con mayor respaldo en Chiapas, incluso con mayor influencia a nivel regional que el EZLN, toda vez que en este participan, además de zapatistas, miembros de otras agrupaciones, como Luz y Fuerza del Pueblo, simpatizantes de la Nueva Constituyente, de colectivos como Las Abejas de Acteal y comunidades eclesiales de base que no se adscriben a ninguna corriente o grupo político en específico. Es la única capaz de movilizar a campesinos e indígenas de distintos pueblos, a católicos comprometidos y a distintas organizaciones en torno a demandas comunes. Por su capacidad de convocatoria, sus miembros se encuentran bajo hostigamiento permanente, sobre todo si exigen respeto por los derechos humanos de líderes sociales. Aunque su base social es laica, en el Pueblo Creyente también participan algunos sacerdotes constantemente amenazados: Eleazar Juárez, por ejemplo, por organizar a la población de Chicomuselo contra el extractivismo minero (Lerma 2016a; 2016b); Gabriel Zepeda y la hermana Carmelita de Frontera Comalapa, difamados por realizar trabajo comunitario y promover la teología india. El caso más conocido y más grave, hoy en día, es la amenaza que recae sobre el párroco Marcelo Pérez, a cuya cabeza le puso precio la delincuencia organizada (millón y medio de pesos) por haberse atrevido a exigir el cierre de cantinas y por censurar el incremento de la prostitución en Simojovel.

Sin duda, en la historia del Pueblo Creyente el episodio más lamentable fue la masacre de Acteal en 1997, perpetrada por paramilitares en el municipio de Chenalhó, donde 45 miembros (entre ellos mujeres embarazadas y niños) del grupo Las Abejas fueron asesinados mientras realizaban oración y ayuno (Chanteau 1999), ya que eran considerados por los paramilitares (responsables de la masacre) como simpatizantes del EZLN.

A diferencia de otras instancias diocesanas, como la Coordinación de Mujeres (CODIMUJ) o de teología india, donde participan numerosos agentes eclesiales, la del Pueblo Creyente se conforma casi exclusivamente por laicos. Sus representantes participan como «asesores» de la Asamblea Diocesana, con la intención de que el trabajo pastoral y la *misión profética* no se separen del pueblo. Por otra parte, tiene la tarea de unificar a la feligresía, tomando en cuenta la segmentación provocada por la diversidad de teopraxis y de trabajos desarrollados en las diferentes zonas (comisiones, áreas,

instancias, pastorales), pero también por las diferentes organizaciones campesinas. En la memoria del Pueblo Creyente publicada en 2017 se señala:

El objetivo con el que nació el Pueblo Creyente fue acercarnos profundamente a los acontecimientos para reflexionarlos y analizarlos en comunidad y así actuar colectivamente en la búsqueda de la unidad. La idea era partir de nuestras diferentes formas de ver la realidad y buscar soluciones entre todos y todas para nuestros problemas. Esa ha sido y ha sido una gran riqueza del Pueblo Creyente, nuestra diversidad, porque hablamos diferentes idiomas, pertenecemos a diferentes organizaciones, vivimos de formas diferentes, pero todas y todos sabemos la tarea de construir su reino de amor, justicia y dignidad para todos y todas (DSCLC 2017: 22).

Al paso de los años se puede decir que congrega a la feligresía diocesana en general, cuyo «caminar» se ha especializado en ciertas líneas de expresión política y pública. El III Sínodo Diocesano explica: «el Pueblo Creyente busca coordinadamente la reconciliación, la unidad, la paz y la justicia, a través de peregrinaciones y ayunos, promoviendo el apoyo a nuestro pastor y denunciando las injusticias ante autoridades gubernamentales y ante las embajadas de otros países» (numeral 232). El Pueblo Creyente, además, es una instancia diocesana cuya representación ante la Asamblea General se conforma de dos miembros por cada zona, lo cual le confiere legitimidad ante las parroquias. Gabriela Robledo califica esta organización como una de las posibilidades actuales que abre la participación de grupos indígenas desde el campo religioso a la construcción de ciudadanía en Chiapas (Robledo 2013).⁸

Hoy por hoy solo hay dos instancias que conjuntan a personas de todas las edades en las siete zonas, de todas las áreas y de ambos géneros: una, el Pueblo Creyente, la segunda, la Coordinación de las Comunidades Eclesiales de Base, núcleo básico de la organización doctrinal. Dichas comunidades eclesiales son células comunitarias que congregan a familias de una misma

⁸ Algunos estudios sobre la participación de los católicos de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en el espacio público y su influencia en la construcción de ciudadanía aparecen en el libro *El papel de los cristianos en la construcción del espacio público* (Mendoza 2011).

localidad, encargadas de la formación cristiana, a través de comisiones de catequesis: familiar, hombres, mujeres, jóvenes y niños, por lo que su trabajo está estrechamente ligado a la pastoral profética. El Pueblo Creyente se vincula de manera estrecha a las comunidades eclesiales de base, toda vez que son la unidad elemental de su organización.

El Pueblo Creyente y las comunidades eclesiales de base coordinan su trabajo en la Asamblea Diocesana, al lado de otras instancias con las que acuerdan directrices anuales. Si bien cada actividad eclesial se programa con antelación, en casos de emergencia, por alguna coyuntura de conflicto, el Pueblo Creyente tiene flexibilidad para impulsar nuevas acciones que respondan de inmediato a tales necesidades. De ahí la importancia del componente mayoritariamente laico en su organización, pues estos integrantes actúan según el análisis inmediato de la realidad social y están dispuestos a convocar a la movilización urgente. De manera especial, el Pueblo Creyente realiza cuatro asambleas anuales.

Método posconciliar: ver-juzgar-actuar

Las comunidades eclesiales de base personifican la continuidad del método posconciliar: «ver-juzgar-actuar», que posibilita la reflexión sobre la realidad social, sobre las Escrituras y sobre el papel de la Iglesia en el mundo, y de ese modo, desde sus espacios, se construye la teopraxis comunitaria. Dicho método fue propuesto en la *Gadium et spes* (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo) y es utilizado en los documentos del Magisterio Latinoamericano (Franco y López 2015:47); una herramienta reflexiva que permite analizar el contexto «a la luz del Evangelio» y generar acciones transformadoras. Los teólogos José Luis Franco y Juan Carlos López definen ver-juzgar-actuar del siguiente modo:

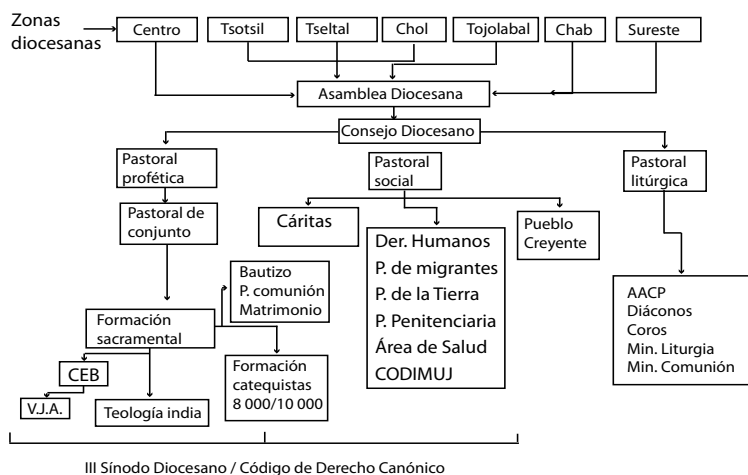
Ver la realidad conlleva un ejercicio previo de concientización, que implica conocer cuáles son nuestros presupuestos teóricos, es decir, aquellos criterios, convicciones y prejuicios que están en la base de nuestro mirar el entorno vital donde estamos insertos; de esa manera podemos afirmar que ninguna mirada de la

realidad es neutral o imparcial, pues entra en juego nuestra subjetividad, nuestros condicionamientos familiares, históricos y culturales. Para lograr una mirada lo «más objetiva posible» es necesario echar mano de los aportes de las ciencias, tanto exactas como del espíritu, las que nos auxiliarán en el análisis de la realidad [El] segundo momento del método trata de interpretar y de *juzgar* la realidad a la luz del Evangelio; desde su contexto, el creyente se pregunta qué dice la Palabra de Dios, la tradición y el Magisterio sobre ella; se cuestiona ahora la mirada hecha a la realidad y que es parte del momento anterior (el ver). Por lo tanto, tiene como resultado una comprensión iluminada por la fe de la problemática que se vive y una interpretación nueva de la palabra de Dios, también influida por esa problemática. El tercer momento del método es *actuar*. Se trata de concretar en la acción transformadora lo que se ha comprendido acerca de la realidad (ver) y lo que se ha descubierto en el plan de Dios sobre ella (juzgar). Es el momento de la práctica nueva y del compromiso. Llegar aquí nos libra de que la reflexión quede en lo abstracto. La acción transformadora es ante todo una acción liberadora. Este actuar parte de las necesidades de las personas y de la creación en general, y busca atacar las raíces de los problemas (Franco y López 2015:48-53, cursivas mías).

Aunque el método nació en Brasil en la década de 1970, inspirado en didácticas del movimiento obrero-católico francés (Löwy 1999), su perfeccionamiento y expansión en América Latina fue posible por la difusión de la «pedagogía de la liberación», de Paulo Freire. En Chiapas posiblemente se puso en marcha por medio de sacerdotes que se formaron directamente con este pedagogo, y con Iván Ilich (precursor de la desescolarización) en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), con sede en Cuernavaca. El padre Miguel Chanteau (1999), exsacerdote de Chenalhó, describe en su autobiografía que el CIDOC le brindó las herramientas necesarias para desarrollar su trabajo entre los indígenas de Chiapas. Actualmente el método ver-juzgar-actuar se usa en todas las reuniones católicas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, e incluso durante la liturgia por algunos agentes de animación y coordinación pastoral. Cabe señalar que en los últimos años a la triada metódica, ver-juzgar-actuar, se han sumado otras dos acciones: «evaluar y celebrar», que motivan a dar seguimiento al trabajo realizado e incitan a los participantes a continuar en el camino de la Iglesia liberadora.

Estructura actual de la diócesis: innovaciones y retos

Para comprender de mejor manera la estructura eclesial sancristobalense, se presenta aquí abajo un esquema que permite conocer su organización:



Cuadro 1. Estructura de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Como se observa, las siete zonas (centro, tsotsil, tzeltal, tojolabal, chol, chab y sureste) tienen representación en la Asamblea Diocesana, máxima instancia en la toma de decisiones. Esta asamblea, a su vez, elige el Consejo Diocesano, conformado por agentes de pastoral y agentes eclesiales (AACP) que se ocupan de acordar el plan diocesano anual y de dar seguimiento a los trabajos y a los acuerdos tomados en la asamblea. En general las directrices diocesanas se concretan a través de tres pastorales: profética, social y litúrgica. La primera, la profética, se encarga de formar a los creyentes en la doctrina católica de acuerdo con las particularidades establecidas en el III Sínodo Diocesano, es decir, con base en una pastoral de conjunto y a cargo de la formación presacramental; ofrece cursos preparatorios a los ritos católicos: bautizo, primera comunión y boda; se encarga de formar catequistas laicos, de organizar y dar seguimiento al trabajo de las comunidades

eclesiales de base y del área de teología india, además de promover el método ver-juzgar-actuar.

La pastoral social se conforma de cuatro instancias bien identificadas: CÁRITAS (asociación civil dada a la tarea de apoyar a comunidades que sufren desastres naturales y desplazamiento forzado); el Pueblo Creyente; la Coordinadora Diocesana de Mujeres y la Pastoral de la Madre Tierra; e integra un conjunto de áreas encargadas de diversos aspectos: Derechos Humanos, Pastoral de Migrantes, Pastoral Penitenciaria y Área de Salud.

Por su parte, la pastoral litúrgica coordina la formación y el trabajo de los agentes de animación y coordinación pastoral (sacerdotes y religiosas adscritas a una parroquia); atiende la promoción, formación y seguimiento de los diáconos permanentes (encargados de officiar y auxiliar propiamente el culto católico y de impartir sacramentos), del grupo de coros, de los ministros de la liturgia y de los ministros de comunión (encargados de repartir la hostia y el vino consagrados).

Conocer la historia y la organización de esta estructura eclesial, única en el mundo, permite comprender las distintas tareas diocesanas, sus preocupaciones y el tipo de trabajo que impulsa, así como la incidencia que tuvo, tiene y puede tener en el contexto actual de Chiapas. Hoy en día se favorece el trabajo en tres instancias diocesanas: la Pastoral de la Madre Tierra, el Pueblo Creyente y la Coordinadora Diocesana de Mujeres, caracterizadas por conjuntar a representantes y feligreses de todas las zonas; pero, sobre todo, porque trazan líneas transversales a todas las áreas y generan nuevas formas de acción colectiva. La más especializada de las tres es CODIMUJ, conformada desde 1992 como un espacio de reflexión para las mujeres. Según Pilar Gil (2001), su origen estaría estrechamente ligado al fortalecimiento de la teología india, lo que posiblemente se debió a que en esta el sector femenino encontró mayores posibilidades de participación gracias al reconocimiento y rescate de los saberes ancestrales, muchos de ellos resguardados por las mujeres. También porque las discusiones giraron en torno a su triple exclusión, derivada del hecho de ser mujer indígena en un sistema patriarcal, racista y capitalista. Su antecedente más significativo fue el encuentro de la Coordinadora de Mujeres Campesinas e Indígenas del Sureste, realizado en 1987; su inclusión formal en la estructura diocesana sería en 1992, durante un magno

evento (Echegaray, Kauffer y Zapata 2006). Desde su conformación mantiene la misma estructura en sus tres niveles de organización: el primero constituido por grupos en las comunidades indígenas y campesinas, cuya representación se congrega en sus respectivas parroquias; el segundo se coordina a nivel de cada zona diocesana y el tercero a nivel de la diócesis en general (Echegaray, Kauffer y Zapata 2006). Actualmente en la CODIMUJ participan más de 10 000 católicas de todas las edades, comprometidas con su propio empoderamiento y enfocadas en interpretar la realidad con «corazón de mujer». En 2017, con motivo de su 25 aniversario, la Asamblea Diocesana celebró su encuentro con el tema «La mujer en la sociedad y la Iglesia», retomando las reflexiones generadas durante el encuentro del área de mujeres realizado ese mismo año, en el cual las asistentes discutieron sobre la violencia que viven sus municipios, el estado de Chiapas y el país entero, y donde también refrendaron su solidaridad de género para demandar sus derechos. Dado el interés de promover mayor equidad de género en las parroquias, la participación política de las mujeres y el reconocimiento de sus labores, los preceptos y objetivos de la CODIMUJ han tomado cada vez más relevancia como ejes en el resto de las instancias, áreas y comisiones.

La agrupación del Pueblo Creyente, tal como se señaló más arriba, es quizás la más numerosa de la sociedad civil en Chiapas. Su trabajo responde a las coyunturas sociopolíticas más urgentes, sobre todo en lo relativo a demandas de justicia social y defensa de derechos humanos. En los últimos años, a diferencia de otros momentos, en que se movilizó preferentemente en favor de la pacificación en Chiapas, por el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y por la libertad de presos políticos, ha puesto énfasis en aspectos como el de vigorizar el proyecto posconciliar de la diócesis a través del fortalecimiento de ciertos símbolos —entre ellos la peregrinación en memoria de *jTatik* Samuel Ruiz, realizada anualmente en la fecha de su muerte (25 de enero), y que congrega entre 15 000 y 20 000 feligreses—; en crear la tercera instancia transversal: la Pastoral de la Madre Tierra; en demandar el cese de la violencia en el municipio de Simojovel, dominado por la delincuencia organizada; y en exigir la aparición de los 43 estudiantes normalistas desaparecidos en Ayotzinapa, Guerrero.

En lo que respecta al tercer eje, la celebración del I Congreso de la Pastoral de la Madre Tierra significó la inauguración de una nueva etapa en el territorio diocesano. Desde las reuniones preparatorias del precongreso, un año antes en cada zona diocesana, se trabajó con el objetivo de impulsar una nueva forma de organización y de lucha en defensa del territorio. Se trata de un tema que he tocado en otro espacio (Lerma 2015), pero del que no sobra recordar algunos aspectos. Entre ellos, en el encuentro se convino defender el territorio en contra de los megaproyectos extractivos; elaborar propuestas alternativas de desarrollo sustentable; recuperar las enseñanzas tradicionales de la cultura agrícola en respuesta al incremento de cultivos transgénicos y al uso de agroquímicos; promover la medicina tradicional y revalorar los saberes propios. Estos acuerdos nutrieron una visión crítica sobre el capitalismo, en torno al cuidado del medio ambiente y propiciaron la construcción de una teopraxis más centrada en la defensa del territorio. Sin duda, además de lo señalado, otros aspectos han influido en la conformación de la conciencia crítica de sus promotores, antes y después del congreso: el análisis sobre las luchas de otros pueblos, la discusión del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)⁹ y la influencia del EZLN; además, el contacto con asociaciones civiles y con organizaciones no gubernamentales ha contribuido en la construcción de sus directrices. En la actualidad, estos acuerdos, estrategias y alianzas han permitido la organización de talleres de formación de «defensores de la Madre Tierra», quienes se capacitan en nuevas técnicas de cultivo, en ecología espiritual y en el análisis de la realidad.

⁹ «El Convenio núm. 169 tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Estas premisas constituyen la base sobre la cual deben interpretarse las disposiciones del Convenio. El Convenio también garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Al ratificar un convenio de la OIT, un Estado miembro se compromete a adecuar la legislación nacional y a desarrollar las acciones pertinentes de acuerdo a las disposiciones contenidas en el Convenio. Asimismo, se compromete a informar periódicamente a los órganos de control de la OIT sobre la aplicación en la práctica y en la legislación de las disposiciones del Convenio y a responder a las preguntas, observaciones o sugerencias de esos órganos de control» (OIT 2014:8).

La conjugación de estas tres instancias se ha reflejado de manera más evidente en la organización de una red regional llamada Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE), impulsada por el sacerdote Marcelo Pérez, párroco de Simojovel. El MODEVITE se propone alentar un proceso de organización autonómica en los pueblos originarios de Chiapas y se postula por la defensa de los territorios autóctonos. Se integra por miembros de la Iglesia liberadora de 10 municipios: Huixtán, Oxchuc, Ocosingo, Altamirano, Chilón, Sitalá, Yajalón, Tumbalá, Tenejapa, Cancuc y por una localidad de San Cristóbal de Las Casas, el ejido Candelaria. Según su propio portal de internet, su objetivo es:

Unir nuestra palabra y sabiduría como pueblos originarios en la defensa de la vida y el territorio; a través de la denuncia y acciones concretas con las cuales exigimos al gobierno local, estatal y nacional el respeto y cuidado de las riquezas naturales en las que como pueblos originarios habitamos. Afirmamos que las nuevas reformas de las leyes fortalecen a las empresas y proyectos transnacionales quienes están despojándonos de nuestro territorio, dejándonos en la miseria que lleva a la migración, alcoholismo, prostitución, empleados explotados con sueldos miserables y a la pérdida de la identidad, entre otras problemáticas (<https://modevite.wordpress.com/quienes-somos/>).

Entre sus acciones más reconocidas se encuentra la megaperegrinación que impulsó del 14 al 25 de noviembre de 2016. Doce días en que los creyentes caminaron hacia las cabeceras de los diversos municipios que lo integran. El entramado de actores que participaron al culminar la peregrinación permitió observar los tres ejes mencionados. Las demandas de justicia social, defensa del territorio y promoción del proyecto autonómico, reflejadas en sus discursos, pancartas y consignas, fueron respaldadas por el resto de las zonas diocesanas que no pertenecen al MODEVITE, es decir, por el resto del Pueblo Creyente. Por otra parte, es de subrayar que los peregrinos fueron recibidos en San Cristóbal de Las Casas (la última plaza en visitar) por el movimiento feminista, representado por la Asamblea de Mujeres en Defensa del Territorio y por las asistentes al Primer Congreso Feminista de Chiapas. Además de esta tumultuaria manifestación, el MODEVITE ha

realizado otras peregrinaciones más cortas, con las mismas consignas y buscando nuevas alianzas y estrategias de resistencia.

Estos procesos han situado a los miembros de la Iglesia liberadora en una nueva fase de su historia, en contraste con las anteriores en que se privilegiaban las acciones contestatarias y las demandas agrarias. Actualmente se observa una actitud propositiva, sobre todo con relación al territorio y con mayor sensibilidad hacia la participación de las mujeres. No sobra, sin embargo, precisar que este cristianismo liberacionista hoy en día encuentra algunos bemoles que dificultan su camino y conducen a subsiguientes reflexiones sobre su actuar.

Tras la jubilación de Samuel Ruiz en 1999, la feligresía esperaba que este fuera sucedido por el obispo Raúl Vera, su coadjutor, quien había tomado el cargo en 1995. Aunque a su llegada Vera había sido recibido con recelo, bajo sospecha de ser designado por el Vaticano para bloquear el trabajo de la Iglesia liberadora, con el tiempo los católicos reconocieron su compromiso con la opción posconciliar. Sin embargo, Samuel Ruiz fue sustituido por don Felipe Arizmendi, anterior obispo de la diócesis de Tapachula, considerado por los cristianos liberacionistas como detractor del proyecto posconciliar.¹⁰

Uno de los primeros intentos del obispo Arizmendi fue dividir la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en dos territorios. Intentaba conformar una nueva, con cabecera en el municipio de Ocosingo, a la cual se agregarían las parroquias de la selva, principalmente las áreas donde se encuentran las bases de apoyo del EZLN. Esta propuesta, diseñada a espaldas de los equipos pastorales, sin embargo, no fue apoyada por el propio Vaticano.

Si bien Arizmendi ha declarado su opción por los pobres, mantenido la organización eclesial de la diócesis y seguido los preceptos de III Sínodo Diocesano, sus acciones generan ciertas controversias. En general la feligresía muestra un marcado descontento por su empeño en fundar nuevas parroquias, entre ellas: San Carlos Borromeo, en Altamirano; Juan Diego, en San Cristóbal de Las Casas; San José, en Playas de Catatzajá; una en

¹⁰ Al concluir la fase de investigación documental y de trabajo de campo para este libro el obispo de la diócesis de SCLC era monseñor Felipe Arizmendi, quien fue sustituido en febrero de 2018 por monseñor Rodrigo Aguilar Martínez.

Nuevo San Juan Chamula y otra en Señor del Pozo, Comitán. La fundación de estas parroquias se interpreta como un proceso que conduce a la división de los equipos pastorales, dado que los agentes, que hasta hace poco venían trabajando conjuntamente en distintas comunidades, se han visto en la necesidad de crear nuevas instancias de coordinación, ven restringida la influencia en sus territorios y pierden la articulación de más de cincuenta años de trabajo. Algunos agentes han manifestado su descontento porque el obispo confronta a los hermanos organizados en defensa del territorio y cuestiona abiertamente los datos que estos ofrecen sobre megaproyectos. Se le atribuye el hecho de motivar a los párrocos para que retomem la autoridad sobre los equipos pastorales y de instruir a los nuevos seminaristas en la promoción de una estructura más institucional de conformidad con la jerarquía eclesial. También se le critica que designe como ministros de la eucaristía a personas que no fueron propuestas por la comunidad ni por los agentes de animación pastoral.

En otro ámbito, aunque las múltiples instancias pastorales, equipos, áreas y comisiones permiten a la feligresía tomar parte en la solución de conflictos en sus territorios, es de señalar que dicha pluralidad en ocasiones representa una limitante, ya que la diversidad de tareas supone a su vez la duplicación de agendas para los participantes y la imposibilidad de conjuntar esfuerzos. Otro reto para este catolicismo crítico es la creciente diversidad religiosa: según datos del INEGI (2010), Chiapas no solo es uno de los estados con mayor población que declara no tener religión, con un total de 449 178 personas; además, 37 244 no especifica la religión que profesan y 1163 097 practican religiones distintas a la católica. Según esta misma fuente, los católicos todavía duplican la última cifra, con 2 500 222 adeptos, sin embargo, esto no significa que este sector represente un conjunto homogéneo: al interior del credo católico también se halla un mosaico de distintos catolicismos, entre los que sobresalen los «catolicismos tradicionales» o «el costumbre», el carismático (vertiente pentecostal del catolicismo) y el amantillista, con una marcada tendencia fundamentalista. De estos catolicismos se hablará con mayor detenimiento en el último capítulo.

El ambiente católico diocesano, además, se encuentra en constante defensa del diaconado permanente, una posibilidad fortalecida con Samuel

Ruiz. Este proceso cuenta ya con una larga historia, iniciada a mediados del siglo xx con el obispado de Lucio Torreblanca, quien se preocupó por impartir una nueva evangelización entre los indígenas en vista del incremento del protestantismo en los Altos de Chiapas. Sus objetivos eran atender a la población indígena dispersa por la sierra —para lo cual inició un proceso de atención en la periferia que rompía el centralismo parroquial y el control que ejercía la gente de poder— y catequizar en lengua indígena para superar el racismo dominante (DSCLC 1999:18).

La catequesis tuvo su auge con Samuel Ruiz. Interesado en allegar el plan diocesano a distintas comunidades indígenas hablantes de lenguas vernáculas, carentes de atención evangelizadora, reclutó a personas nombradas por la feligresía para que sirvieran en el trabajo pastoral con la intención de fortalecer las iglesias locales y garantizar una mejor atención en la lengua de los creyentes. Los diáconos, según la cláusula 122 del Directorio para el Diaconado Indígena Permanente (DSCLC 1999), desempeñan junto con sus esposas y en comunión con los demás colaboradores los siguientes servicios: *a)* construir y animar a la comunidad cristiana; *b)* promover la participación de la comunidad en los distintos ministerios; *c)* ejercer el ministerio de la caridad, la promoción de la justicia, la reconciliación de la comunidad; *d)* fomentar la misericordia y la solidaridad con los más pobres; *e)* animar la construcción de la iglesia autóctona, impulsando la relación armónica entre la tradición universal de la Iglesia y la tradición cultural y religiosa de su pueblo; *f)* celebrar el sacramento del bautismo de manera solemne; *g)* asistir, conforme a la legislación de la Iglesia, como testigo oficial a los matrimonios en las comunidades a su cargo; *h)* administrar la comunión en sus comunidades en las celebraciones de la Palabra; *i)* ejercitar el ministerio de la visita y consuelo a los enfermos, y distribuirles la comunión; *j)* presidir los funerales y bendecir las sepulturas; *k)* impartir la bendición a las imágenes, cruces, agua, semillas, campos, etc.; y *l)* celebrar los signos de vida en la comunidad como las acciones de gracia, rogativas, cumpleaños, etcétera (DSCLC 1999:66).

Para ser diácono es importante que se trate de personas casadas; es necesario el compromiso de la pareja con la comunidad; se requiere que sean conocedores de su cultura, del contexto de sus localidades y conscientes de

la necesidad de luchar por los derechos de sus pueblos. Con la vertiente de la teología india, además, se consideró que los diáconos abrirían la posibilidad de nutrir el evangelio inculturado y serían facilitadores para la construcción de la Iglesia autóctona.¹¹

Según la carta «En esta hora de Gracia», de Samuel Ruiz (2011), dirigida al papa Juan Pablo II, para 1993 la diócesis contaba con 7822 catequistas y 422 candidatos al diaconado permanente (prediáconos) con presencia en 2608 comunidades (2011:18). En 2000, Samuel Ruiz y su obispo coadjutor, Raúl Vera, encabezaron una misa en Huixtán en la que se ordenaron 70 diáconos permanentes y 100 candidatos, una cifra sin precedentes (Iribarren 2016:77). Esta acción, percibida por algunos sectores del catolicismo dogmático como una afrenta al sacerdocio célibe, propició que se cuestionara fuertemente al diaconado. A partir de ese año el papa Juan Pablo II suspendió las ordenaciones. Felipe Arizmendi solicitaría en varias oportunidades su refrendo, junto con su obispo auxiliar, Enrique Díaz; sin embargo, el Vaticano se pronunció en contra:

Entre las razones que se nos dieron para esta suspensión, se nos dice que «continúa estando latente en la diócesis una ideología que promueve la implementación del proyecto de una Iglesia Autóctona»; por tanto, que no se podrá proceder a «eventuales ordenaciones de diáconos permanentes hasta que se haya resuelto el problema ideológico de fondo». Para ello, se nos pide «abrir la diócesis a otras realidades propias de la universalidad de la Iglesia católica, para ayudarla a salir del aislamiento ideológico mencionado». Se nos indica no «alimentar en los fieles expectativas contrarias al Magisterio y a la Tradición, como en el caso de un diaconado permanente orientado hacia el sacerdocio exorato (casado)», y fortalecer «la pastoral vocacional, con vistas al sacerdocio célibe, como en el resto de la Iglesia en México y demás países de América Latina». Se nos

¹¹ Además, según el *Directorio para el Diaconado Indígena Permanente* (1999), la formación de los diáconos requiere que estos se instruyan en los siguientes temas: Introducción general a la formación básica; La revelación de Dios; Pensar nuestra experiencia de Dios; Jesucristo, nuestro hermano y mediador; El Espíritu de Dios; María, la madre de Dios por quien vivimos; La Iglesia de Cristo; Celebraciones de la fe; Pastoral: servicio y acompañamiento al pueblo; Sabiduría teológica indígena; Historia; Organización de nuestra sociedad; Gentes y pueblos; Caminos para un buen trabajo pastoral; y una formación especial del diácono indígena permanente para quienes fueran electos al cargo (cláusulas 83-87).

pide, por ello, interrumpir «la formación de más candidatos al diaconado permanente», y tener en cuenta que «el diaconado supone una vocación personal, no una designación comunitaria, sino una llamada oficial de la Iglesia; requiere una formación intelectual sólida, orientada por la Sede Apostólica» (Arizmendi y Díaz 2006:101).

En la misma carta, la respuesta de los obispos se puede sintetizar en tres puntos: 1) se acepta la decisión del Vaticano de no ordenar más diáconos, evitar la construcción de una «iglesia autónoma», y se refrenda la pertenencia a la Iglesia fundada por Pedro, pero también se manifiesta la preocupación por tachar de *ideología* la construcción de una Iglesia Autóctona, dado que se trata de un mandato del Concilio Vaticano II, señalado en el decreto conciliar *Ad Gentes*; 2); se insiste en la necesidad de formar diáconos ante la carencia de sacerdotes, por las características de la población, en su mayoría indígenas con distintas lenguas y de otras culturas; y 3) se hace el compromiso de no alentar la expectativa de un diaconado orientado al sacerdocio exorado (casado) (Arizmendi y Díaz 2006:102-106). Tal respuesta, según algunos críticos de Arizmendi, permitió suspender el nombramiento de diácono y facilitó imponer el celibato.

La puerta al diaconado se abrió con el papa Francisco, quien en 2013 aprobó el Directorio del Diaconado Permanente de los Pueblos Indígenas, y permitió nuevas ordenaciones después del 15 de mayo de 2014 (Santiago 2016:23). La apertura, sin embargo, se tomó con cautela por la feligresía, que no quedaría convencida del permiso hasta la visita del papa Francisco a San Cristóbal de Las Casas en 2016. En esa fecha el pontífice homenajeó la tumba de *jTatik* Samuel Ruiz en reconocimiento de su labor pastoral. Este acto en particular y su visita en general despertaron recelo entre los católicos de San Cristóbal de Las Casas, opuestos al plan posconciliar, quienes rechazaron el énfasis, claramente inculturado, que se dio a la misa principal. Tal como he descrito en el artículo «No vine a traer paz, sino espada. La visita del papa Francisco a San Cristóbal de Las Casas, Chiapas» (Lerma 2016c), los «auténticos coletos», autodefinidos como descendientes de los fundadores de la ciudad durante la Colonia, mostraron claras reservas ante las expresiones suscitadas durante la visita papal; sobre todo, con relación

a la ocupación de la plaza frente a la catedral por numerosos contingentes de quejosos, provenientes de las zonas rurales del estado. En la misa, no obstante, el papa, ajeno a estas manifestaciones, reconoció el esfuerzo de las comunidades indígenas por conservar el medio ambiente, el uso de lenguas indígenas como el mejor vehículo para la evangelización entre pueblos que conservan sus idiomas vernáculos y dio cabida al sacerdote Marcelo Pérez, indígena tsotsil, para que impartiera un mensaje a la comunidad católica.

Actualmente, si bien el trabajo pastoral continúa bajo las directrices del III Sínodo Diocesano, las controversias en torno al proyecto posconciliar están en la atmósfera. Queda seguir los virajes que puedan emerger a partir de la próxima jubilación del obispo Arizmendi, quien ha cumplido su edad de servicio y ha presentado su renuncia al Vaticano, aún sin respuesta favorable.

Tal como se observa, la construcción de la actual teopraxis en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas ha seguido una trayectoria de reformulaciones, derivadas de discusiones eclesiales, del análisis del contexto histórico social y de discursos liberadores que han hecho eco en diversas coyunturas. Pero, sobre todo, se ha construido a partir de un principio religioso fundamental: transformar la sociedad desde la fe. No tomar en cuenta este principio sería anular el alma de sus acciones, un eje constitutivo de su teopraxis.

Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación?

*Al final del camino me dirán:
—¿Has vivido? ¿has amado?
Y yo, sin decir nada,
abriré el corazón lleno de nombres*
PEDRO CASALDÁLIGA, 1986

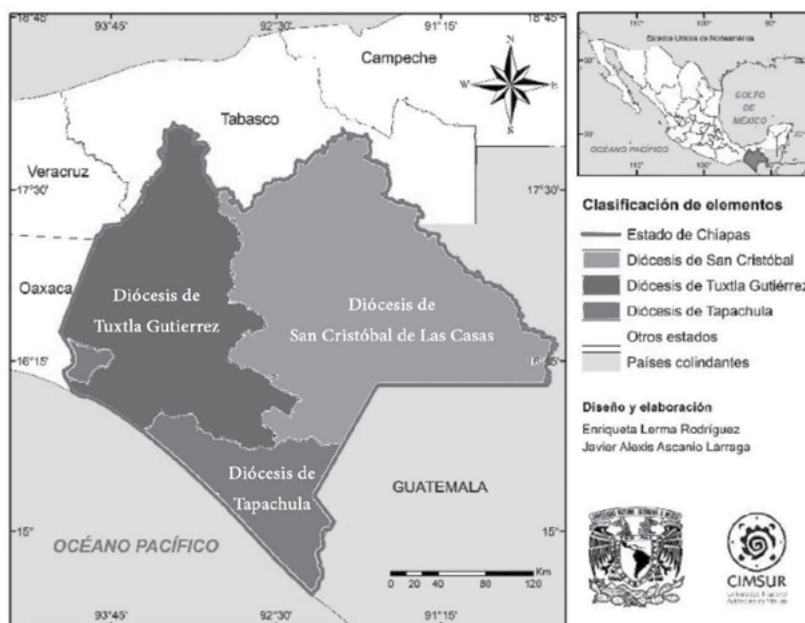
A finales de la década de 1970 el proceso posconciliar se había consolidado en Chiapas, sobre todo entre la población indígena. Tal como señalan Saavedra y Calveiro (2001), la diócesis había acogido la opción preferencial por los pobres, superando la orientación «asistencialista y desarrollista», «paternalista y vertical» (2004:207), e iniciaba la reflexión sobre la inculturación del Evangelio. En distintas regiones se había dejado sentir el impacto de los decretos posconciliares: en las zonas tselal y chol los jesuitas habían acompañado la migración de numerosas familias a la Selva Lacandona (Leyva 1998; 1995; Legorreta 1998; De Vos 1997, 2002a); el equipo Ocosingo había desarrollado la catequesis de Éxodo y dado a conocer el documento «Estamos buscando la libertad», en el que los indígenas describían las condiciones sociales y económicas que los oprimían y ofrecían propuestas para organizarse y construir una nueva realidad (De Vos 1997). En Bachajón, las Hermanas del Buen Pastor y los jesuitas habían promovido campañas de salud y escuelas rurales, formado cooperativas, realizado talleres de hortalizas, carpintería y talabartería, y traducido la ley agraria al tselal. En otros

espacios, religiosos católicos, hermanos protestantes, miembros de distintos grupos indígenas y algunos antropólogos discutían sobre teología india. En esa misma década, en San Cristóbal se había realizado el Congreso Indígena Fray Bartolomé de las Casas, mostrando sus efectos en un nutrido movimiento indígena-campesino. Además, se vivía una renovación misional con la formación de más de 2000 catequistas indígenas. Sin embargo, en ese mismo periodo el contexto de intolerancia religiosa en los Altos de Chiapas interrumpía la armonía del plan diocesano: la expulsión de cientos de personas de San Juan Chamula evidenciaba la violencia generada por conflictos político-religiosos (Cantón 1997; Aramoni y Morquecho 1996; Robledo 1997) y mostraba también que la diócesis poco podía hacer al respecto. Frontera Comalapa y Chicomuselo, sin embargo, no participaban de ningún proceso: ni trabajo posconciliar, ni «guerra de religiones». Por mucho tiempo habían permanecido en los márgenes del Estado, en las orillas del territorio mexicano y de la Iglesia católica, con poca formación doctrinal y escasa atención sacramental.

Mientras estuvieron adscritos a la diócesis de Chiapas, igual que otras comunidades fronterizas, contaron solo con la atención de un párroco de visita. Lucio Torreblanca, obispo entonces, preocupado por la situación, intentó brindar atención a esas poblaciones y fundó al propósito la diócesis de Tapachula (1957),¹ pero la situación en Frontera Comalapa y Chicomuselo no cambió, seguramente por falta de clérigos: de 1958 a 1970 la nueva diócesis contaba únicamente con ocho parroquias y nueve sacerdotes. En un segundo momento, tras un nuevo reacomodo de los territorios eclesiales, se intentó resolver la incapacidad para proporcionar atención provincial mediante la creación de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez y la delimitación de la de San Cristóbal de Las Casas. En 1965, Frontera Comalapa y Chicomuselo pasaron a ser parte de la diócesis de San Cristóbal (véase mapa 1), pero no sería hasta 1979 que se les asignarían por primera vez agentes eclesiales (sacerdotes y monjas). Para entonces el proceso posconciliar en Chiapas ya

¹ A su cargo quedaron los municipios de Arriaga, Villaflores, Villa Corzo, Tonalá, La Concordia, Ángel A. Corzo, Pijijiapan, Mapastepec, Motozintla, Siltepec, Bellavista, La Grandeza, Bejucal, Amatenango, El Porvenir, Mazapa, Escuintla, Acacoyagua, Acapetahua, Huixtla, Pueblo Nuevo, Tuzantán, Tapachula, Huehuetán, Mazatán, Tuxtla Chico, Cacahoatán, Frontera Hidalgo, Metapa, Suchiate, Unión Juárez, Chicomuselo y Frontera Comalapa.

estaba muy avanzado. El ingreso tardío de estos dos municipios al proyecto diocesano, sin embargo, no impidió que en ellos se generaran, a partir de la teopraxis de la Iglesia liberadora, procesos de movilización social tan importantes como en otros sitios. Tal como se verá en las siguientes páginas, esto implicó una ardua tarea de reflexión por parte de la pastoral de conjunto y solo fue posible por el interés de los oriundos en transformar su contexto.



Mapa 1. Con la creación de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez y la delimitación de la de San Cristóbal de Las Casas, en 1965, Frontera Comalapa y Chicomuselo pasaron a ser parte de la de San Cristóbal. Elaborado por Enriqueta Lerma R. y Javier Alexis Ascanio Larraga.

La producción de una teopraxis particular se configuró con base en diversas formas de intervención religiosa y de enlazar esta dinámica con demandas políticas. La perspectiva de quienes vivieron este proceso se plasma aquí a manera de un rompecabezas, cuyas piezas provienen de distintos discursos. A partir de algunos testimonios se aborda el contexto que encontró el primer equipo diocesano en la zona; los métodos que desarrollaron para incentivar la reflexión sobre la realidad social; las posibilidades de análisis y movilización que abrió el refugio guatemalteco; los enlaces de los

catequistas diocesanos con activistas de la Organización Campesina Emiliano Zapata-Coordinadora Nacional Plan de Ayala en la década de 1980; así como nuevos contextos de reflexión, inspirados en demandas de género y etnicidad, y controversias por el levantamiento del EZLN.

Arribo a poblados sin doctrina

Tal como se dijo antes, en 1975 Samuel Ruiz disolvió el Consejo Presbiteral y en su lugar constituyó una Asamblea Diocesana, encargada de consensar la dirección de los trabajos eclesiales. La decisión, que había restado presencia a la figura tradicional de los párrocos e instaurado una nueva forma de trabajo, trazó una nueva línea pastoral en la que se constituyeron consejos parroquiales con representación en una Coordinación Diocesana, encargada de marcar directrices para los equipos pastorales. Estos se integraron por «agentes de pastoral»: sacerdotes, monjas y laicos (diáconos, catequistas, ministros de la palabra y de la eucaristía), adscritos a un territorio conformado por la influencia de una o más parroquias. Esta estructura no se formó de manera inmediata en Frontera Comalapa y Chicomuselo por la ausencia tanto de sacerdotes como de una estructura eclesial y la falta de integración de los pobladores a los trabajos eclesiales. Antes de la llegada del primer equipo pastoral, la relación más estrecha del pueblo con la Iglesia era a través del sacerdote de visita. Este provenía de Zapaluta (hoy La Trinitaria) y su trabajo se reducía a un recorrido anual por distintos pueblos, desde Las Margaritas hasta Chicomuselo. Según testimonios de algunos habitantes de la región, frecuentemente la visita llegaba solo a Frontera Comalapa. Los serranos, rancheros aledaños y campesinos acudían entonces al encuentro del sacerdote para celebrar sacramentos: bautizos, confirmaciones y bodas (señora Anzueto, Frontera Comalapa, mayo de 2016). Es posible imaginar que con el arribo de agentes eclesiales se abrió una nueva etapa para los pobladores. Estos pioneros no se enfrentaban a un catolicismo canónico, sino a una vertiente que estaba por construir su propio camino, entonces ajena al proceso de la teología india y más próxima a una visión sociológica de la liberación: la lucha de clases.

El primer equipo diocesano en Chicomuselo y en Frontera Comalapa se conformó por una solicitud de los hermanos maristas de Comitán a la Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de México (CIRM). Se integraron los sacerdotes maristas Gabriel David, Eduardo Esteniú, José Luis Chanfón, los hermanos consanguíneos Javier Inda y Alfredo Inda, y dos monjas: Paula Isabel Uria y una religiosa a la que se hace referencia como «la hermana Nelly», ambas de la Compañía de Nuestra Señora. También participó en esa etapa inaugural la hermana Bertha Sandoval, de las religiosas del Buen Pastor. Alfredo Inda, el primero en establecerse, se había encargado en principio de servir solo en Chicomuselo, pero con la formación del equipo se logró expandir el trabajo a Frontera Comalapa, y bautizaron el área pastoral con el nombre de «Chicomalapa».

Estos primeros fundadores relatan que al principio eran vistos con curiosidad por los pobladores, poco acostumbrados a los personajes eclesiales. Les extrañaba la soltería de las monjas, sus recorridos a lomo de mula en busca de gente, y el hecho de que ellas supieran conducir auto. Tampoco tenían claro quién era el «verdadero padre», primero porque la organización del equipo pastoral, conformado por tantos sacerdotes, les confundía y después porque dudaban de la autenticidad de los curas. Por ejemplo, en Frontera Comalapa decían que el padre Natividad Gordillo, anterior sacerdote de visita, en realidad era un «ranchero aprovechado en busca de limosnas». Aunque sí era sacerdote, las personas dudaban de él porque no estaban seguras de cuál era su ocupación cuando se iba del pueblo.

Con relación a Chicomuselo, tal como lo describen esos primeros religiosos, era un pueblo ganadero y agrícola, rico en producción de maíz, frijol y café, habitado por campesinos pauperizados, alejados del centro municipal, viviendo en rancherías y caseríos dispersos. Permanecían supeditados a una economía ranchera, cuyo usufructo gozaban los propietarios en sus casas de Comitán y en La Trinitaria, «como si fueran potentados finqueros». Al respecto habla Felipe Blanco Ricci, quien fuera vicario de Samuel Ruiz en un periodo previo a esos años:

Chicomuselo era importante no por sí mismo, sino porque era el productor de la riqueza que venía a dar a Comitán, la de los finqueros que vivían aquí. La

producción de las comunidades siempre ha sido muy pequeña y vendían todo su café a acaparadores que traían todo para Comitán. Comalapa no tenía producción de café, ni nada de sobrevivencia, pero desde ahí se distribuía. Era una zona de paso donde los cuatrerros y acaparadores de café deambulaban, pero la riqueza no se quedaba allá: iba a parar a manos de los finqueros cafetaleros, maiceros, ganaderos... Porque desde aquí, desde Comitán, echaban sus redes hasta Chicomuselo, Comalapa, Altamirano, Ocosingo e incluso Villa Las Rosas... (Felipe Blanco, Comitán, abril de 2016).

En Chicomuselo se trataba de población originaria atrapada en ese limbo que constituye la franja fronteriza entre Chiapas y Guatemala —históricamente en disputa—, apenas comunicada con Comalapa por caminos de herradura y con otros poblados aledaños a los que se llegaba por veredas serranas, entre lodazales. La mayoría de los campesinos de la sierra reconocían —y aun ahora— su ascendencia mam, emparentada con indígenas guatemaltecos del otro lado del límite nacional, aunque con grandes diferencias: los chicomuselenses no hablaban la lengua vernácula, no usaban la indumentaria tradicional y mantenían ocultas sus prácticas culturales de raigambre maya. Tal condición era resultado de las políticas mexicanas de «desindianización» y desfanatización religiosa, impulsadas en la Sierra Mariscal y sus colindancias durante la década de 1930, tal como lo describe Aída Hernández (1994:44-49). Según la opinión de Javier Inda —uno de los primeros agentes de pastoral en Chicomuselo—, esto explicaba la desvaloración que los campesinos tenían sobre sí mismos:

En Chicomuselo tenían raíz mam. Yo creo que eso explica dos cosas: la situación de dominio de los *kaxlanes* [blancos] sobre ellos, y que los llevaba a decir: «no valemos nada». Lo que estaba influido por el racismo sobre la religiosidad tan profunda que ahí vive la gente, inclusive eran fáciles de motivar por cualquier religión que llegaba y les decía cosas bonitas (Javier Inda, Comitán, mayo de 2016).

Esta población, posible de caracterizar como marginada, no contaba con servicios médicos, estaba mal alimentada, con una alta mortalidad, sin luz eléctrica (que apenas había llegado a La Trinitaria en 1970) y sin

escuelas, vivía jalando el arado del patrón y desarraigada de su cultura ancestral. Pero, como lo muestran algunos testimonios actuales, las desventajas no las padecían todos, algunos habitantes de Chicomuselo, mejor posicionados económicamente, recuerdan esa época con nostalgia: «¡Cuando los finqueros tenían tanto dinero que se prendían los cigarros con los billetes que les sobraban!» (Esperanza Domínguez, Chicomuselo, febrero de 2015). A esta situación se sumaba la expansión del protestantismo, ingresado desde Guatemala, que propiciaba la creación de liderazgos religiosos, de nuevas prácticas y nuevas contradicciones entre la población. La ausencia del catolicismo había dejado a los protestantes un terreno fértil sobre el que no tenía rival: este se había enraizado en las localidades más próximas a la línea fronteriza y empezaba a extenderse hacia Chicomuselo, aunque con poca influencia en Frontera Comalapa.

Según testimonios recabados, es posible señalar que en ambos municipios se observaba el acceso diferenciado a la instrucción doctrinal católica. Mientras la mayoría empobrecida, de chicomuselenses y comalapenses, carecía de esa formación, la población más favorecida, sobre todo del segundo poblado, tenía la posibilidad de asistir eventualmente a las misas en Comitán, La Trinitaria, Tapachula o Motozintla. El resto esperaba la visita sacerdotal de cada año. Estas diferencias fueron notadas por el equipo pastoral, que encontró entre «los instruidos» resistencia para integrarse al nuevo trabajo en la parroquia. Los protestantes tampoco habían logrado convertir a estos católicos, pues al tratarse de un culto proveniente del otro lado de la frontera, en voz de hermanos pobres, se trataba de «creencias de indios», como casi todo lo que llegaba de allá si no provenía de la capital. La población menos favorecida, en cambio, encontró en el equipo la oportunidad de instruirse y de defender «su fe» contra los cuestionamientos protestantes:

Había muchas religiones evangélicas diferentes, eran muy fuertes. En las reuniones mensuales de catequistas nos preguntaban: «¿Por qué nosotros guardamos el domingo y no el sábado?». Esas eran sus preocupaciones. Tenían una actitud defensiva por temor a otras religiones y nosotros empezamos con eso. Posteriormente hicimos talleres, hubo gran aporte de muchas personas, fue un trabajo de equipo donde participaron bastantes gentes, desde laicos, seminaristas,

religiosos, matrimonios, que trabajaban con nosotros (Javier Inda, Comitán, mayo de 2016).

Javier Inda no imaginó que su primer trabajo pastoral sería formar a los pobladores en principios católicos, mientras en el resto del territorio diocesano los creyentes estaban reflexionando y organizándose por demandas agrarias. En Chicomalapa debían comenzar por explicar el tema de la religión católica en sentido doctrinal. Muchos años después, en opinión de Inda, habría sido imposible iniciar con temas agrarios o incitando a transformar la realidad. El grueso de la feligresía no estaba preparado para hablar de liberación, justicia social u organización política. Los hermanos estaban preocupados por su más elemental supervivencia y no se asumían como sujetos capaces de cambiar sus condiciones sociales:

Trabajamos como un año, algo así, y nos dimos cuenta de que iba a haber una ruptura, una contradicción entre la gente. Ahí le paramos y empezamos a ver otro sistema; fue muy sencillo: algunos del equipo ya tenían experiencias en Ocosingo o en otros lugares sobre una lectura materialista del evangelio. Dijimos: «Vamos a ver el texto: ¿qué hace Jesús?, ¿con quién está?, ¿a quiénes apoya?, ¿quiénes son sus amigos?, ¿quiénes son sus enemigos?, ¿por qué son sus enemigos?». Estas preguntas sencillas hacían que la gente por fuerza tuviera otra visión. Una fortaleza era que la gente es muy religiosa, es gente campesina, hasta la fecha. Creo que eso es una debilidad y una fuerza: una debilidad porque fácilmente llegan al fanatismo, a una ideología muy cerrada, depende de quién los oriente, y puede ser una fuerza porque la gente tiene una gran convicción. Puede haber un proceso liberador. Prácticamente así fue el inicio: entendiendo que en esos lugares habían sido desatendidos religiosamente por muchos años. No acostumbraban los matrimonios por la Iglesia, era una religión muy popular. Bautizaban los mismos rezadores y rezadoras de las comunidades. No le llamaban bautizo, le decían «echar el agua». Entonces llegó una compañera que venía de México, había trabajado en comunidades eclesiales de base con los jesuitas, tenía claro lo que era el método del seguimiento de Jesús. Nosotros teníamos como una base teológica, pero todo eso quedó atrás: prácticamente teníamos que renovar toda nuestra forma de pensar (Javier Inda, Comitán, mayo de 2016).

Frontera Comalapa no era una localidad de raigambre prehispánica como Chicomuselo, era el municipio más joven de la Región Fronteriza. Para 1979 apenas tenía 51 años de haberse fundado:

Primero era ranchería, pertenecimos a Chicomuselo, era antiquísimo. Judicialmente pertenecíamos a Comitán. Luego pertenecimos a Amatenango de la Frontera en el sentido judicial. Ahora pertenecemos a Motozintla, pero fuimos de Amatenango por una temporada. Ya cuando le dieron el documento de cabecera municipal nos independizamos de Amatenango en 1928. Antes se llamaba Cushu, que significa en mam «elote asado» (Luis Anzueto, Frontera Comalapa, mayo de 2016).

En sus orígenes se trataba de tierras nacionales que reclamaban tres familias emparentadas: los Anzueto, los García y los Samayoa, sin poseer ninguna titularidad. Como dice la señora Elisalda: «¡Nada más se despachaban ellos!» (Frontera Comalapa, mayo de 2016). Ciertamente había existido un ejido llamado Comalapa, cerca del actual asentamiento; el resto era un campo de hectáreas sin uso productivo. Frontera Comalapa nació como un pueblo excluyente. Las tres familias trataban de impedir que el Estado les «expropiara» en beneficio del reparto agrario, por ello pretendían construir una localidad que fuera reconocida como fundo legal y después como municipio. Con esta intención cada familia destinó las tierras donde coincidían sus respectivos lindes para trazar la plaza del pueblo y reservaron 93 hectáreas para el nuevo asentamiento. Los solares que rodeaban la plaza fueron puestos en venta, esperando que los adquirieran parientes cercanos y algunos finqueros reconocidos. El proyecto era construir un poblado mestizo, habitado por gente de «bien», «limpia» y «de razón», próximo a transformarse en el centro urbano de los ejidos vecinos: El Portal, Paso Hondo, Monte Redondo, Cuernavaca, Verapaz y San Caralampio. Pero las aspiraciones de exclusividad no se cumplieron: los «indios» y emigrantes serranos, contratados solo para desmontar los solares y apisonar la plaza, no se fueron al terminar los trabajos. Al contrario, la migración regional se intensificó, nutrida por serranos, chicomuselenses, motozintlecos, comitecos, rancheros, trabajadores de fincas cercanas y guatemaltecos, la mayoría empobrecidos en busca de oportunidades laborales. Finalmente, el casco urbano de Frontera Comalapa terminó

habitado por personas de diversos pueblos y siguió siendo, hasta la fecha, un sitio de recepción migrante.

A diferencia de Chicomuselo, donde el protestantismo guatemalteco impregnaba su huella, los «sectores populares» de Frontera Comalapa mantenían vínculos estrechos con una Guatemala tradicionalista y católica. El alquiler de máscaras y de indumentarias de «judíos» —que usan ciertos personajes durante la Semana Santa— y la circulación de músicos de marimba, destinados a conmemorar la Cuaresma, reproducían en forma cíclica relaciones rituales de intercambio y un catolicismo popular festivo. Así lo describe Luis Anzueto, un hombre que presidió en tres periodos el ayuntamiento:

Los judíos salían a bailar, pero no cobraban, bailaban por alegrar los días de Semana Santa. Después empezaron a pedir dinero, se arrimaron a la presidencia, pedían música, «una marimbita». Como no cobraban no tenían fondos, se les dio ayuda para hacer la fiesta, para alegrar el pueblo, pues. Nunca les dije: «esas son tradiciones de Guatemala». La realidad, aquí no había eso, esta gente miraba que bailoteaban allá y les gustó y quisieron traerlo aquí (Luis Anzueto, Frontera Comalapa, mayo de 2016).

No todos hacían suya la devoción popular: la estigmatizaban, señalándola como propia de Guatemala, de Motozintla o de Mazapa, «porque ahí sí habían tenido lengua indígena». Como hasta ahora, el habitante de «alcurnia» comalapense negaba su ascendencia indígena y exaltaba su «origen alemán». Para este grupo lo popular no era propio de Comalapa —nacido de la exclusividad—: les llegaba de otros sitios. Para otros informantes, en cambio, la región siempre fue un espacio indefinido entre Chiapas y Guatemala y había estado habitado desde siempre por guatemaltecos: no les era claro si se trataba de tradiciones de uno u otro lado:

Aquí no había mexicanos, puro cachuco,² ya estaban las colonias que nos rodean, eran ranchos particulares, «fincas», dice uno, con solo un dueño. Estaba

² «Cachuco» se llamaba en la región a los guatemaltecos que vivían en México, a quienes se les relacionaba con la moneda posimperialista acuñada por Iturbide. La moneda se conocía como cachuco, y como esta población se negaba a dejar de usarla, se les ponía ese sobrenombre.

Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación?

Anonal, El Portal, Tres Maravillas, Huixnayal, ranchos ganaderos, y en todos esos había gente de baldíos, así se les llamaban: trabajadores que se les da su casa de paja y terreno pa' que trabajen, pero tienen que trabajar con el patrón: tres días con el patrón y tres días trabajito de ellos. En ese entonces aquí todo tenía dueño, pero no había quien regañara pue'. Era agricultura de toda la gente, era nomas de venir a buscar un tu pedazo para sembrar tu milpita (don Carlos, Frontera Comalapa, mayo de 2016).

Por ello, dado el contacto con Guatemala, para los fundadores era necesario eliminar esa indeterminación territorial y remarcar la frontera, lo que se hizo evidente en el nombre que eligieron para la localidad:

Aquí le decían Cushu por la cusha. Aquí eran puras fábricas de trago y a ese trago se le llamaba cusha. El pueblo de Cushu ya era viejo, allá donde están los bares ahora. Yo conocí ahí una iglesia, una laguna de pura gente de Guatemala, pero cuando fue eso de «tierra y libertad» se fueron para sus tierras. Los estaban desalojando de sus terrenos y los llevaban presos. Las tropas pasaban por aquí. Entonces, cuando se fundó Frontera Comalapa, el señor Andrés García dijo: «miren compañeros, allá donde estaban [los guatemaltecos] se llamaba San Juan Comalapa, antes Pueblo Viejo, ahora ya se acabó. Bueno, dice: «En memoria de San Juan Comalapa y por estar en la frontera, con la vecina república de Guatemala, que se llame Frontera Comalapa, ¿qué opinan?». «Sí», dijeron todos ahí. Ese día nació Frontera Comalapa, en 1928 (don Carlos, Frontera Comalapa, mayo de 2016).

En contraste con el resto de la población, sin dogma religioso y sin apego a México, los pudientes comalapenses sí tenían clara su nacionalidad y su devoción católica. El origen racionalizado —y no teofánico— del santo Niño de Atocha, designado en asamblea como patrono del pueblo, muestra la prominencia de un cierto catolicismo, aun sin doctrina ni parroquia ni sacerdote. Nadie recuerda por qué se eligió a ese santo, pero «los que tienen historia» —como llaman en Comalapa a los ancianos con buena memoria— parecen interesados en desmentir su origen guatemalteco. Contra el imaginario generalizado, argumentan su adquisición por cuarenta pesos plata en

Motozintla, donde acudían regularmente a vender café oro.³ Como no lograban completar su costo, hicieron una peregrinación «al otro lado de la frontera», donde se juntó el resto. De regreso el Niño recorrió varias rancherías antes de ser depositado en una casa comalapense: «como llegó por el lado de Guatemala, la gente cree que se trajo de allá, pero no es así, es de Chiapas» (señora Anzueto, Frontera Comalapa, mayo de 2016). Lo que sí pueden asegurar «los que tienen historia» es que entre los comalapenses no había preocupación por construirle un templo al santo Niño. Con excepción de algunas familias, el resto se había desentendido. Finalmente, tras cancelarse la donación de algunos terrenos mejor ubicados, la parroquia quedó en un espacio muy reducido. Por ese motivo, aunque el templo se construyó a un lado de la plaza central, se trata de un edificio marginal, casi invisibilizado entre las decenas de comercios que rodean el zócalo. La ausencia eclesial había propiciado desapego por lo religioso en Comalapa y la indiferencia duró por décadas. No causó gran impacto el arribo de otras religiones ni mantenían una religiosidad popular que articulara a la comunidad en torno a un culto: «no sabían de religión, ni eran fiesteros, eran como ateos, pero con una imagen ahí, nada más» (Paula Isabel Uria, Comitán, mayo de 2016).

La estructura eclesial era tan llana que al llegar, el equipo pastoral encontró una sociedad carente de los conocimientos más básicos sobre religión católica. Por ello, más que un proceso en que la teología de la liberación cambiara el paradigma religioso, en realidad llegó a instaurar el único catolicismo que los pobladores conocerían hasta entonces: el comprometido con los pobres. El equipo Chicomalapa trataría de romper la inercia que tenían los creyentes de acudir, si acaso, tres veces a la iglesia: durante el bautizo, la boda y el sepelio. Pioneros en la región, tuvieron la oportunidad de fundar un catolicismo acorde con las aspiraciones posconciliares, lo que no fue bien visto por los «legítimos» habitantes de Frontera Comalapa: ladinos aspiracionistas, acostumbrados a las usanzas y los privilegios de profesar un catolicismo jerárquico, nutrido por años desde las parroquias de otros municipios.

³ Según el profesor Augusto Alfonso, la imagen fue adquirida por los señores don Héctor Eduardo Paniagua, don Antonio García y don Rómulo Roblero (entrevista grupal, Frontera Comalapa, 18 de junio de 2018).

Primeros pasos: métodos y estrategias

En el proceso de construcción de la actual teopraxis cobran singular importancia los métodos doctrinales que aplicó el equipo pastoral en sus inicios. Estos marcarían la forma de trabajo grupal de las actuales comunidades eclesiales de base y su impacto llegaría a tener resonancia allende las fronteras con Guatemala. El método *tijwanej* 'cosecha del pensamiento',⁴ desarrollado en la zona tselal y adoptado en el resto del territorio diocesano, no pudo aplicarse en Chicomalapa. A diferencia de otros lugares, donde las comunidades tenían espacios y estrategias para discutir sus problemas comunes, en Chicomalapa, sobre todo en Chicomuselo, los asistentes a las primeras reuniones de reflexión no estaban acostumbrados a conversar sus problemas en grupo. Paula Isabel Uria recuerda que a las primeras reuniones «no llegaba la gente» o «estaban un rato y se iban, y los que asistían no participaban». Así que el equipo debió ir a ellos, a sus localidades, ejidos, ranchos y caseríos dispersos. Se turnaban: unos días en Chicomuselo, otros en Comalapa. A lomo de mula, en jeep o caminando, llegaron hasta donde estaban las personas. Paula Isabel Uria comenta:

Ellos nos veían muy raro porque no estaban acostumbrados a conocer a nadie, cuando llegamos les daba mucha vergüenza, se escondían unos atrás de otros. Nosotros llegamos como queriéndoles darle confianza: «hermanos vengan, vamos a celebrar la misa». Preparábamos la misa y buscábamos las condiciones apropiadas para ellos. Hacíamos grupos: uno de hombres y otro de mujeres, los niños iban con quien quisieran, íbamos [avanzando] lento porque no hablaban bien el español, no se les entendía.

Yo me iba con las mujeres, pero, ¡cómo les daba vergüenza! Mira, agarraban su rebozo y nomás tenían los ojos destapados para ver; les hablabas y como que estaban sordas: no decían nada, ¡todas apagadas! Viéndose unas a otras. Después

⁴ El método *tijwanej* funciona por medio de la lectura de un pasaje de la Biblia sobre el que se reflexiona a partir de la propia realidad. Su característica singular en las comunidades indígenas es que la discusión no funciona en un debate organizado en el grupo, sino a través de «cuchicheos»: comentarios en corto entre los que están cerca y que van circulando entre todos; y al final el recorrido de la palabra permite que alguien presente una idea de conjunto de lo que se discutió.

de mucho tiempo empezaron hablar, «¿qué dice la lectura?». Poco a poco alguna decía una palabrita y otra decía otra. Bueno, «¿y eso qué significa, qué quiere decir a nuestra vida?». Y ahí está la maravilla: ¡vieras qué bonito sabían aplicarlo a su vida! Al principio hablaban poquito y posiblemente tenían mucho que decir, pero no tenían palabras o no tenían confianza (Paula Isabel Uria, Comitán, abril de 2016).

Dada la resistencia a participar en el diálogo, las primeras reflexiones que se propiciaron en los grupos se dedicaron a fortalecer la autoestima de los asistentes: «Se les incitaba a verse como sujetos valiosos, con derechos, capaces de transformar su presente; también se trabajó en mostrarles que los problemas de cada uno eran los mismos que tenían los demás». Se les hizo ver que «si sus problemas eran similares y comunes, entonces entre todos podían resolverlos». Según la misma Paula Isabel, para convencerlos de su propia capacidad para transformar su vida organizaron talleres que duraban hasta tres días, en los que se hablaba de la posibilidad de liberarse colectivamente:

Pero fíjate lo que hace el evangelio: la concientización. Jesucristo no vino a decirnos «hagan misa, confiéscense», vino a traernos la salvación, la liberación; y la liberación era que en las comunidades aprendieran a trabajar juntos, no individualmente, así es como tienen fuerza. Eso es lo que nosotros buscábamos, no sabíamos si se llamaba «teología de la liberación». Para nosotros el evangelio era que tuvieran conciencia de que son personas, que tienen capacidades y derechos, que pueden organizarse y unidos encontrar mejores condiciones de vida. Que las mujeres sepan que tienen derecho sobre su cuerpo, que no se les debe golpear ni maltratar, que no se les debe violar. Y que supieran lo que significa estar organizado y luchando. No solo en la comunidad, hay que juntarse con otros que están igual que nosotros. Jesucristo no nada más vino con un grupito. Que sepan que hay organizaciones campesinas a nivel nacional y Latinoamérica. Esa era la tarea que nos planteamos a través de la religión, porque la religión llega a todos al corazón. La gente es tan sencilla, tan humilde, que entiende que la palabra de Dios se dirige a ellos como personas (Paula Isabel, Comitán, mayo de 2016).

Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación?

Para incentivar la reflexión, los agentes de pastoral vieron necesario construir otros métodos. En esa búsqueda se encontraron en La Castalia (casa diocesana, instalada en Comitán) con un interlocutor que tenía las mismas preocupaciones: el equipo pastoral de Santo Domingo, encabezado por Felipe Blanco Ricci, exvicario de Samuel Ruiz. Este atendía la «zona campesina», una microrregión conformada por las comunidades del sur de Comitán y las orillas próximas de Tzimol, Chicoasén y Socoltenango. El intercambio de experiencias entre ambos grupos llevó al florecimiento de un breve periodo en que se hicieron llamar «equipo Chicomalapingo». Aunque corto, el intercambio dio grandes frutos, se fortalecieron recíprocamente y replicaron su forma de trabajo en la zona campesina y en Chicomalapa. En esta etapa, según comentan, fue muy importante la participación de una estudiante de sociología con quien discutieron sobre marxismo, teoría que impactó fuertemente su trabajo en Chicomalapa. Javier Inda comenta sobre los aspectos significativos de ese encuentro:

Tuve dos lecturas que cambiaron mi forma de entender: un análisis filosófico del pensamiento de Marx, donde se desmantelaban las concepciones populares de lo que era el materialismo histórico. Prácticamente al leerlo entendí que «es un humanismo» y que no tiene que ver con tu concepción religiosa. El otro fue el Manifiesto del Partido Comunista. El aspecto de la dialéctica fue muy valioso: entendí que la realidad no es fija, es cambiante. Entonces yo dije, «si esto no es fijo, tenemos que cambiarlo, y yo, ¿con quién voy a estar?» (Javier Inda, Comitán, mayo de 2016).

Una estrategia para incentivar la participación en reuniones de reflexión fue organizar misas especiales en sitios donde las comunidades hubiesen realizado trabajos colectivos. Se buscó que las misas se celebraran en el contexto de la presentación pública de sus obras. De este modo, según Felipe Blanco Ricci, los creyentes comenzaron a organizarse con mayor ánimo:

Habíamos llegado a un acuerdo, que la misa se iba hacer en la comunidad donde hubiera acciones que nacieran de la palabra de Dios. ¿Cuál comunidad va ser?, preguntábamos. Entonces nos llegaba la noticia: «¡Qué la comunidad tal

tiene una obra que presentar y solicita una misa!» (Felipe Blanco, Comitán, abril de 2016).

A veces presentaban la adquisición de instrumentos tan sencillos como un molino, la construcción de una olla para recabar agua, un proyecto de crianza de pollos o cosas más elaboradas como la organización de una caja de ahorro comunitaria. Lo que interesaba al equipo no era tanto el tipo de producto, como el proceso que generaba su construcción, lo cual permitía la colaboración en un proyecto.

Era como desatar actividades. Unos decidieron arreglar entre todos sus casitas, pero luego se les ocurrió una olla de agua. No sé si sabes lo importante que es una olla de agua. A veces el gobierno les ayudaba: se hace una excavación honda, como del tamaño de dos de estas casas. Entonces les daba un plástico negro, fuerte, y lo ponen abajo, ahí se junta el agua de lluvia y ya no tienen que ir a buscar a los pozos, allí agarran el agua para tomar y cocinar. Bueno, estos que terminaron sus casitas, ya habían acordado pedir al gobierno su olla de agua, pero se les ocurrió hacerla ellos mismos. Se hace con máquina, pero ellos no, a puro azadón, y se echaron su olla de agua. ¿Qué más harían? ¡Pues ya no supe, pero seguramente se les ocurrió otra cosa, y otra, y otra! Y, sobre todo, la concientización: que se identificaron como personas que tienen derecho sobre todos, aún en confrontación con los ladinos y con el gobierno (Felipe Blanco, Comitán, abril de 2016).

El método de los agentes pastorales se mejoró con talleres impartidos por el Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC), de Guadalajara, especializado en comunicación y educación popular. Según Paula Isabel Uribe y Felipe Blanco Ricci, tales métodos tomaron dirección con base en las siguientes preguntas: ¿para qué y qué queremos enseñar?, ¿quién lo hará?, ¿en qué horario y con qué facilitadores? Los interrogantes apuntaban a estrategias didácticas que permitieran centrar las discusiones en puntos significativos para la transformación social. Como resultado de esta formación didáctica y marxista del trabajo en los talleres, y con la asesoría de Paula

Isabel Uria, que contaba con estudios de pedagogía y trabajo social, se construyó un método que les facilitó incentivar la reflexión: el método Isfel.⁵

Este método consiste, según lo señalado por un manual, en asumir como premisa que la realidad solo puede conocerse en colectivo, en diálogo con los demás y no como producto de un solo pensamiento. Para incentivar la reflexión se propone usar un «detonante» (como si fuera un fósforo que enciende el fuego): puede ser una flor, una fruta, un video, una milpa, una piedra o cualquier objeto. Los pasos son los siguientes: 1) usar el detonante; 2) organizar grupos de aproximadamente seis personas para que todos se escuchen entre sí, turnarse para hablar de uno en uno y que alguien, en función secretarial, tome nota de todo lo que se dice; 3) en una reunión plenaria los secretarios exponen lo que se discutió en cada grupo, lo que se llama «cosechar el pensamiento»; 4) acabando de exponer cada secretario, se abre un espacio de «cuchicheos»: cinco minutos, no más, para que cada quien hable libremente con quien desee sobre la «cosecha de pensamientos»; 5) se pide que quien lo desee comunique espontáneamente a la asamblea lo que se dijo en el «cuchicheo»; se recomienda que participen de este modo ocho o diez personas y se hace una pequeña pausa para descansar; 6) el receso se aprovecha para que alguien sistematice rápidamente todo lo expuesto; 7) alguien expone la sistematización frente al pleno; 8) se abre la tribuna para que quien lo desee pase a opinar sobre lo que se ha dicho. El método tuvo tanto éxito que años más tarde se publicó en forma de folleto por las organizaciones sociales Tinamit y Ceiba (en Guatemala), con financiamiento de la Unión Europea para el fortalecimiento de la sociedad civil tras la firma de los Acuerdos de Paz (Ceiba 2006), ya que propiciaba el análisis de la realidad entre grupos que no conformaban una sola comunidad territorial, pero que compartían características similares, que enfrentaban problemas comunes o que debían tomar decisiones conjuntas.

Chicomalapingo, en palabras de sus participantes, no era propiamente un equipo pastoral, sino tertulias amistosas donde los agentes eclesiales debatían sobre lo que significaba ser cristiano, cuál era el papel de la Iglesia en la liberación de los pobres y qué podían hacer desde su contexto. Se

⁵ Llamado así por las letras iniciales de los nombres de sus creadores, «Is» de Isabel Uria y «Fel» de Felipe Blanco Ricci: Is-fel.

reflexionaba sobre el quehacer y después se trataba de ponerlo en práctica. No todos coincidían en estrategias ni en fines. Según el testimonio de Paula Isabel Uria, para unos se trataba de construir didácticas que facilitaran a las personas externar su pensamiento, «no obligarlos a pensar de cierta forma», y también de romper con la labor tradicional de la Iglesia: evangelizadora y catequizadora. Para otros, en cambio, se debía pasar a acciones concretas, ¿para qué iban a formar a la gente sin objetivos claros? Javier Inda, principalmente, impulsaba la idea de que «se requería una dirección».

En medio de estas discusiones, en Chicomalapa se construyó una estructura eclesial para la región: el territorio se reorganizó en nueve zonas parroquiales, cuatro en Chicomuselo (Centro, Planada, Serrana y Cofre) y cinco en Frontera Comalapa (Cabecera, Comalapa, Lajerío, Paso Hondo y Norte), subdivididos a su vez en sectores. Se capacitó a catequistas comunitarios de distintas localidades (encargados de niños, jóvenes y mujeres), a diáconos y ministros de la eucaristía. Se formaron áreas de trabajo: catequesis, trabajos colectivos, acciones económicas y educación. Para coordinar el trabajo entre el consejo parroquial, los sectores, las áreas y el equipo pastoral se nombraron conserjes encargados de recorrer el territorio y dar seguimiento a los trabajos, a quienes se conocía, en la zona campesina, como «corazones». Casi todos estos nuevos actores completaron parte de su formación en La Castalia, en donde aún se coordinan las actividades de las distintas catequesis y se realizan cursos en distintos ámbitos para la zona sureste.

Tras pocos años de trabajo pastoral, la conformación de la estructura parroquial en Chicomalapa contó con gran participación de campesinos vulnerables, quienes encontraron en la Iglesia un referente común para organizarse; pero muy pronto las acciones superarían las instancias eclesiales; las nuevas coyunturas sociales que experimentaba la frontera exigirían un mayor compromiso colectivo y una politización acelerada. Algunos católicos se radicalizaron con dos procesos simultáneos (y que siempre han sido estudiados de manera separada): el refugio guatemalteco y la lucha por el reparto agrario, experiencias que marcarían de manera significativa la teopraxis chicomalapense.

El refugio guatemalteco. Una experiencia para seguir organizados

En 1979, apenas iniciado el trabajo en Chicomalapa, Samuel Ruiz convocó a los equipos pastorales de la zona sureste para solicitarles la organización de un comité de solidaridad con los futuros desplazados de Guatemala. Los testimonios de catequistas que lo visitaban en San Cristóbal desde la frontera y la relación estrecha con obispos de Centroamérica —por medio de organismos eclesiales latinoamericanos— le permitieron a don Samuel informarse del incremento de la violencia en el país vecino. La incursión de fuerzas armadas en poblados indígenas del noroccidente guatemalteco, decididas a eliminar al Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), mostraba cada vez más fiereza. En el análisis de Samuel Ruiz era cuestión de meses para que miles de desplazados llegaran a Chiapas. Con ese pronóstico, ese año se fundó el Comité Cristiano de Solidaridad, con miras a preparar el terreno a quienes cruzarían la línea hacia México. Dos años después, en 1981, el grueso de los refugiados llegaría.⁶

Desde la contrarrevolución de 1954 en Guatemala, la represión selectiva contra líderes sociales, sindicatos y organizaciones contestatarias se había generalizado hacia la población civil, intensificada en regiones donde la formación de cooperativas productivas y la estructura comunitaria despertaban sospechas y representaban una amenaza para la clase pudiente. La contrarrevolución y la sucesión de gobiernos militares generó malestar social entre campesinos, obreros, partidos de izquierda y ciertos sectores del propio ejército, que en unas cuantas décadas lograron estallar distintos brotes guerrilleros a lo largo del país. El gobierno guatemalteco, apoyado por intereses

⁶ El refugio abarcaría tres periodos presidenciales en Guatemala: de Romero Lucas García (1978-1982), Efraín Ríos Montt (1982-1983) y Humberto Mejía Vítores (1983-1986). Los dos primeros serían los más sangrientos contra la población civil. Por su parte, el Comité Cristiano de Solidaridad tuvo dos etapas: desde su creación, en 1979, hasta 1992; tendría sede en el Seminario de San Cristóbal de Las Casas y estaría a cargo de Carlos Casas y Alfredo Inda; en 1987 esta se mudó a Comitán, donde se adquirieron tres inmuebles: uno para oficina, otro para bodega y uno más para impartir cursos. En la segunda etapa, 1992 a 1997, el comité se constituyó como asociación civil, con el rótulo de Comité Cristiano para Refugiados A. C., formada por el vicario Ramón Castillo, el canciller David Méndez Moreno, el vicario de pastoral Gonzalo Ituarte y Juan Luis Negrete Fernández como administrador; entre las religiosas que se integraron, las hermanas Lucía Jiménez y Josefina de la Torre fueron de las más activas (Tapia 2004:43).

extranjeros, recurrió a estrategias cada vez más agresivas en su empeño por eliminar a los insurgentes. En ese contexto, las masacres indiscriminadas contra hombres, mujeres y niños condujeron prácticamente a la desaparición de poblados enteros e incrementaron el desplazamiento masivo a Chiapas.

La lectura de los «signos de los tiempos» y el pronóstico para Chiapas demandaron en ese momento no solo analizar la realidad, sino solidarizarse con los desplazados y participar en la solución de sus demandas políticas. Con esta mirada, Samuel Ruiz advirtió sobre los retos que se avecinaban para la frontera sur a causa de la guerra interna en Guatemala, e impulsó la creación del Comité Cristiano de Solidaridad (CCS).

En 1980, previo al éxodo de guatemaltecos, México creó, por presiones del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), encargada de atender el tema de la inmigración centroamericana (de El Salvador, Nicaragua y Guatemala). Sin embargo, según las versiones de algunos catequistas que hoy hablan del proceso, la COMAR solo se dedicaba a mediar entre distintas instancias: el gobierno federal, los gobiernos locales, las asociaciones civiles y el ACNUR, brindaba poca atención a las necesidades inmediatas de los refugiados, y su trabajo entre la gente no empezaría a verse reflejado hasta que la situación fue desbordando los cauces habituales.

Desde su fundación, con Alfredo Inda a la cabeza, los miembros del equipo Chicomalapingo conformaron el Comité Cristiano de Solidaridad. Al asumir ese compromiso iniciaron una etapa que los conduciría, junto con su feligresía, a nuevos procesos de formación, organización, vinculación y reflexión. El solo hecho de crear el Comité implicó un cambio de sintonía, porque ninguno sabía cuál era su función ni cómo desempeñarla:

Dijimos, ¿qué cosa es un comité de solidaridad? No sabíamos y se mandó a dos personas a México a que investigaran qué era. Regresaron. ¿Saben qué nos han dicho? Que el trabajo con refugiados es un trabajo político, por lo tanto, trae riesgos, y en Guatemala significa enfrentarse al ejército. No es nada más llevar ropitas o comida. Nos han dicho, además, que en Guatemala existen varias organizaciones que se disputan entre sí, «no solo van a hacer trabajo solidario,

cristiano, de atender a los que están viniendo, hay cuatro organizaciones políticas, guerrilleras, y entonces el trabajo solidario van a querérselo apropiarse entre varios». Tenía toda esta complejidad. Entonces dijimos: «¡Quien quiera seguir en esto no va a estar dando cuentas a sus superiores porque es un trabajo muy delicado!» (Felipe Blanco, Comitán, abril de 2016).

A finales de la década de 1970 algunos guatemaltecos comenzaron a cruzar la frontera mexicana para establecer contacto con organizaciones que pudieran solidarizarse con ellos: «empezaron a llegar, pero muy selectivos, uno que otro, era gente que venía así, con mucha desconfianza, como ocultos, porque eran líderes o maestros» (Felipe Blanco, Comitán, abril de 2016). Para 1981 ingresaron a Chiapas 2 000 guatemaltecos, pero las autoridades mexicanas solo permitieron la estancia a 41 y el resto fueron deportados (Aguayo 1985:89); más tarde, durante el «periodo de emergencia» (1982-1984), arribaron más de 35 000 desplazados. La atención a esta numerosa población solo fue posible a través de una red de apoyo que articuló esfuerzos de diversas instancias. Los comités de solidaridad de las diócesis de San Cristóbal, Tapachula y Tuxtla se encargaron de ofrecer ayuda material y humana a los refugiados en los campamentos, enviada por sus homólogas de Tehuantepec, Oaxaca, Tabasco y Cuernavaca (Tapia 2004:30) y bajo la coordinación de los obispos de la región Pacífico sur. La sociedad civil colaboró, por medio de comités, organizaciones no gubernamentales y asociaciones civiles, desde distintas ciudades de la República mexicana y de otros países, incluido Guatemala.⁷

Entonces se presentó el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) cuando ya habían llegado los primeros refugiados y la policía de migración los estaba echando para afuera. Yo atendí a los de ACNUR, aquí estaban, así, como calculando. Yo les dije: «miren, ustedes se mueven en un nivel

⁷ Martha Tapia menciona 16 organizaciones solidarias con el refugio: Adveniant (agrupación a favor de la Iglesia en América Latina), Misereor (Organización para el Desarrollo de la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica) y Pan para el Mundo, las tres de origen alemán; Cebemo (Organización Católica de Cooperación) de Holanda, Manos Unidas (Organización para el Desarrollo, de filiación católica) de Italia, CÁRITAS de Suiza y Alemania; y Paz y Tercer Mundo Hirugarren (de Cooperación al Desarrollo) de Barcelona, entre otras (2004:28).

diplomático, los que nos jodemos somos los que estamos aquí abajo, los que vemos el sufrimiento todos los días». Como diciéndoles: «Si van a venir, métanse abajo, no se queden a nivel gubernamental, de puras buenas palabras». Luego empezaron a venir los refugiados en cantidades enormes y tuvimos que denunciar que les estaban quemando sus champas de nailon para obligarlos a regresar-se (Felipe Blanco, Comitán, abril de 2016).

El apoyo solidario se diversificó y cubrió varios ámbitos. Desde la perspectiva del Comité Cristiano de Solidaridad, la COMAR nunca fue una instancia imparcial: «era el brazo de Gobernación entre los refugiados», dispensaba ayuda, pero también buscaba información, pretendía controlar la movilidad y todas las iniciativas de los guatemaltecos, identificaba liderazgos, trataba de influir en las organizaciones solidarias —aunque estas no tuvieran que rendir cuentas— y dirigía sus esfuerzos en preparar el momento del retorno. Por eso, durante varios años la COMAR no permitió ayuda oficial de las organizaciones no gubernamentales, con el fin de presionar a los guatemaltecos para que regresaran a su país (Olivera en Tapia 2004:42). En ese tenor iban las preocupaciones de la COMAR y sus convenios. Las confrontaciones con la diócesis y con la propia ACNUR eran constantes. No es difícil imaginar este panorama, considerando algunos datos sobre la inadecuada atención de la COMAR en aspectos básicos como la alimentación:

Además de la atención médica —que no fue claramente documentada en los primeros años—, se encargó de proporcionar las dotaciones de alimentos para «contrarrestar las innumerables adversidades [*sic*] que en materia de alimentación y salud mostraban los refugiados» (IMSS 1985). Irónicamente, lo pretendió conseguir mediante el suministro general de 1500 kilocalorías por persona por día. A lo inadecuado de la ración se añadieron los retrasos en la llegada y la distribución de los alimentos; el apoyo alimentario se retrasó incluso hasta algunos meses en diversos campamentos, sobre todo en los de difícil acceso, hecho que se atribuyó a la ineficaz forma de operar de la COMAR. Algunos refugiados denunciaron que en un mes llegaron a recibir solo tres kilogramos de maíz y frijol (Freyermuth y Godfrey 1993:33).

Por lo anterior, en la zona diocesana sureste, donde se asentó el grueso de los refugiados, las necesidades más urgentes fueron asumidas por el Comité Cristiano de Solidaridad desde el principio. Se capacitó con antelación a los catequistas, en prevención de lo que se avecinaba:

Pues nos llevaron a un retiro de varios días, nos dieron pláticas. Yo doy gracias a Dios por los hermanos refugiados y los hermanos mexicanos que dieron solidaridad. A algunos los conocimos, a otros no, mas nosotros en nuestro sector teníamos como cinco o seis campamentos que teníamos que recorrer (don Guercindo, San Caralampio, mayo de 2016).

Antes de la llegada de la COMAR los catequistas organizaron reuniones locales en las que acordaron dónde podrían ubicar los campamentos. No solo hablaban con la feligresía católica, lo hacían en distintos espacios en los que comenzaron a promover la formación de comisiones y el acopio de alimentos. A veces la poca sensibilidad se combatía con largas conversaciones de convencimiento:

Hablábamos de la entrada de centroamericanos, tuvimos que preparar un poco a la gente para que les dieran cabida. Decían: «se nos va a venir esa gente y ¿qué vamos a hacer?». Concientizamos a muchos para que los recibieran. Como éramos sus representantes comunitarios, les comunicábamos sin decir que éramos catequistas. Mucha gente no quería. Yo les decía: «mira, algún día nos puede tocar a nosotros, reconozcamos que en esta vida necesitamos de otras personas, vamos a necesitar de ellos también, apoyemos». Así les hablábamos... Entonces dijeron: «bueno, si vienen, que vengan». Y al final, por Nuevo México se vino amontonando mucha gente. De allá, de Guatemala, vinieron representantes. «¿Ya ven, compañeros, les damos entrada o no?». «¡Sí, que vengan —decían—, ahí que se pongan!». A veces se buscaba arroz, frijolito, azúcar, lo que podíamos reunir, lo juntábamos y se los entregábamos. Ahí están todavía en el cerrito los escombros, el tanque y todo eso que hicieron los compañeros aquí para recibirlos.

La gente entendía y colaboraba, pero había que estar detrás de ellos. Eso nos abrió la mente, leíamos la Biblia, pue'. Empezábamos a estudiar la liberación de Moisés: «Miren, aquí algo nos dice, lo que en aquellos años pasaba no ha

muerto: la gente sigue esa historia de liberación». Una historia de cómo se liberaron aquellos, de cómo vienen liberándose hoy y de cómo queremos seguir liberándonos nosotros (don Gumercindo, San Caralampio, mayo de 2016).

En 1981, a solicitud de los campesinos de la parroquia de Comalapa, el CCS comenzó a proporcionar ayuda a los refugiados. La estrategia de emergencia puesta en marcha por la Iglesia consistió en proporcionar alimentos básicos, asistencia médica, vivienda, vestido, saneamiento ambiental y defensa legal y política. También elaboró una estrategia de atención a mediano plazo que se proponía crear fuentes de empleo, ayudar a la adquisición de tierras, introducir nuevas técnicas de cultivo y promover nuevos modelos de organización económica y productiva. Además, pretendía contribuir a la preservación de las costumbres, el lenguaje y la organización, y proveer educación dentro del marco de la Teología de la Liberación (Comité Cristiano s/d: 7-9). La puesta en marcha de ambos programas, a corto y mediano plazo, significó que, durante su estancia en México, los refugiados reconocieran a la diócesis como una de sus principales instancias de ayuda (Freyermuth y Godfrey 1993:30).

Los campamentos en Frontera Comalapa llegaron a ser entre 40 y 45 (López Gallardo 2005). Actualmente se recuerdan: Cocalito, Las Palmas, La Sombra, La Lomita, Paso Hondo, 24 de febrero, San José Ibarra, La Flor y Santa Rosa. En Chicomuselo, dispersos entre las rancherías, los campamentos se establecieron a partir de 1986 (Kauffer 1997). Con su arribo, la experiencia de los catequistas se forjó, con el cumplimiento de comisiones y con la organización de redes solidarias que facilitaron los servicios y los víveres. Por ejemplo, un catequista de San Caralampio, don Gumercindo, se encargaba de un camión de diez toneladas, proporcionado por la misma diócesis, en el cual se transportaba la ayuda humanitaria llegada a San Cristóbal de Las Casas y auxiliaba en otras tareas. El vehículo, en resguardo de catequistas comalapenses, había tenido el objetivo inicial de fortalecer el trabajo de una cooperativa llamada Familia campesina, pero fue prestado para ayudar a los refugiados en tareas cotidianas y en casos de emergencia o reacomodo:

Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación?

A mí me tocó, de parte de la directiva, trabajar en la compra y venta de fertilizante, entonces no teníamos transporte, para eso fui con *jTatik* Samuel y me cedió un camión de 10 toneladas, llamado «El cóndor». Fue el que sirvió para trasladar a los hermanos refugiados cuando se iban a otras comunidades, di el camión a su servicio. Con él sacamos a los refugiados de Quespala y los llevamos a Villa de Guadalupe; a otros de Miguel Gutiérrez, que está antes de Chamic, los llevamos para Nicolás Bravo. Entonces, mi trabajo de ser cristiano era con los demás, eso fue desde 1980 hasta su repatriación (don Gumercindo, San Caralampio, mayo de 2016).

Si bien en etapas más avanzadas gran parte de la ayuda provenía de la solidaridad externa, la preocupación por servir incentivaba a algunos a ayudar de manera personal; es el caso de una catequista que donaba parte de sus medicamentos, proporcionados por el seguro social, y los enviaba con un joven que se internaba cada quince días en Guatemala con apoyo médico a los que estaban en resistencia:

Al hermano lo mataron por transitar los víveres de los hermanos. Llevaba comida, medicamentos. Por eso la solidaridad de la Iglesia fue extensa, de hermanos comprometidos, religiosos, no religiosos, con la necesidad del pueblo. Lo mataron, iba con su cayuca huyendo. Otro pendejo, pobre igual a nosotros, lo mató; era del ejército, pue', el güey ese. La historia es grande: como dice el compañero, nuestro trabajo no es solo rezar y cantar, vuelvo a decir, en comparación de otros catequistas (Antonio Morales, Colonia 24 de febrero, mayo de 2016).

Cuando la COMAR asumió la atención a los refugiados, las comisiones del Comité Cristiano de Solidaridad siguieron trabajando en otras tareas: impartiendo cursos de alfabetización para niños, organizando talleres en distintas especialidades, creando programas de medicina natural, colaborando en el aplanado de los caminos que conducían a los campamentos. Estaban preocupados por su bienestar y por evitar que continuaran las masacres.

A nosotros nos tocaba y era nuestra preocupación protegerlos de la represión. Del mismo Guatemala los regresaban. Allá eran considerados comunistas o no

sé qué, porque los eliminaban, los mataban. Entonces nosotros los protegíamos y con donativos de los pobladores y de toda la diócesis logramos mantener esos campamentos. Había unos muy numerosos, por ejemplo, de dos mil personas (José Luis Chanfón, Comitán, mayo de 2016).

Otra tarea era identificar los problemas que se generaban entre la población receptora y los refugiados y encontrar soluciones: «Íbamos a platicar con los mexicanos, nos decían cuál era el conflicto, después nos reuníamos en el campamento para darles la información y buscar una alternativa a sus problemas» (don Gumercindo, San Caralampio, mayo de 2016). Muchos de los conflictos se abordaban entre los catequistas chiapanecos y las Comisiones Permanentes de Refugiados Guatemaltecos, organizados por el Comité Cristiano de Solidaridad para mantener contacto con los campamentos. En general, si bien las cuestiones cotidianas eran resueltas por intermediación de los catequistas comprometidos, las disputas diplomáticas y las negociaciones internacionales les eran ajenas. Tenían suficiente con resolver las contradicciones diarias y las necesidades que acarrearba el refugio. Los problemas cotidianos ocupaban la mayor parte de sus esfuerzos, pero lograban coordinarse con los desplazados. Estos no les eran del todo extraños. En realidad, la mayor parte de los asentados en Comalapa provenían de Huehuetenango, municipio con el que mantenían relaciones parentales, comerciales y laborales de antaño. Eran campesinos, como ellos, que antes del refugio acudían temporalmente a trabajar las tierras regadas por el acueducto San Gregorio, en la zona norte de Frontera Comalapa. La migración pendular, desarrollada por décadas, permitía que los refugiados mantuvieran contactos en Chiapas e identificaran localidades en las que podían recibir ayuda. Tampoco a ellos les era desconocido el terreno al que arribaron.

El refugio visibilizó la frontera sur para México y el mundo. En otro tiempo los problemas tenían tratamiento local. La frontera no era considerada por los habitantes del lado mexicano como un límite poblacional rígido, sino como un espacio de intercambio cotidiano. Reproducían una movilidad constante y ancestral, cuya continuidad respondía a la dinámica de una misma región territorial. Pero con la llegada de los guatemaltecos, la frontera empezó a ser vista como espacio de disputa entre sujetos de

distintas nacionalidades y también como campo de contienda por el acceso a recursos derivados de las políticas públicas. En los noticiarios se aseguraba que los guatemaltecos «contaban con mejores atenciones y servicios, por parte del gobierno, que la población mexicana». Con estas afirmaciones se pretendía disminuir la simpatía que el refugio despertaba ante la opinión pública nacional y menguar la solidaridad local; no obstante, entre los hermanos esto no hizo mella, continuaron brindando el apoyo pese a todas las adversidades. Sin embargo, sí se configuró una nueva forma de conciencia en torno a la identidad nacional: ser guatemalteco era encontrarse en un constante estado de vulnerabilidad, y ser mexicano implicaba, al menos, contar con la seguridad de no estar en el campo de batalla.

En Chicomalapa esta experiencia permitió a los catequistas crecer de diversos modos en el proceso de concientización y politización. Al conocer en voz de los refugiados los motivos que habían orillado a la guerra en Guatemala pudieron comprender que la lucha social no era local, ni regional, ni contra rancheros, autoridades locales o familias apoderadas, sino, sobre todo, contra un sistema de opresión que los despojaba de lo más elemental con el fin de seguir reproduciendo diferencias de clase. La pugna era contra el sistema capitalista y contra las fuerzas represivas del Estado. Enfrentarla implicaba construir una organización más eficiente, tener un mayor conocimiento de las condiciones socioeconómicas y un balance de las posibilidades de resistencia. Estas discusiones abrieron nuevos debates sobre lo que significaba para los cristianos luchar por la liberación: estaba de por medio la amenaza de represión y de muerte. En el caso de algunos catequistas chicomalapenses, el diagnóstico que resultaba de analizar la precariedad de las condiciones sociales y las dificultades para transformarlas por la vía «democrática» intensificó su interés por organizarse políticamente en movimientos campesinos y por sumarse a las organizaciones guerrilleras. Para los más cercanos a los espacios de reflexión político-religiosa, la revolución nicaragüense se convirtió en uno de los referentes más importantes para replantearse el tipo de compromiso esperado de parte de un cristiano. Desde ahí surgía la inspiración para seguir apoyando los procesos de transformación en Guatemala.

Las relaciones entre catequistas y algunos refugiados vinculados a organizaciones armadas fueron tan estrechas que varios feligreses se lanzaron a

Guatemala y a otros países centroamericanos en apoyo a las fuerzas revolucionarias. Sobre todo entre 1993 y 1994, con el programa de repatriación voluntaria y el de retorno, algunos agentes de pastoral se sumaron al Ejército Guerrillero de los Pobres: abandonaron el trabajo en la región fronteriza y partieron a Guatemala, a seguir impulsando la formación política entre los grupos organizados. Se había generado una teopraxis que superaba la teopráctica cristiana. La llamaban praxis revolucionaria. Esta nueva modalidad de reflexión-acción, sin embargo, no habría prosperado sin la segunda coyuntura regional desarrollada a la par: la lucha por la tierra en la región fronteriza.

La lucha por la tierra: no basta con rezar, ni decir «Señor, Señor...»

Aunque la zona diocesana sureste se componía mayoritariamente por comunidades tseltales y tojolabales, la población del sur-sureste —Frontera Comalapa, Tzimol y Chicomuselo— era de campesinos étnicamente no caracterizados, no siempre identificados con la línea posconciliar indianista. Así lo muestra el discurso de un agente de pastoral que trabajaba ahí:

Somos una diócesis colonizada, en principio, porque la mayoría de sus sacerdotes y religiosas han venido de otros lugares y vienen a tener una experiencia misionera que ha venido a significar la implantación de una serie de formas de vivir la fe, de promulgarla, de celebrarla, con una preocupación muy humanista por la situación social en que se encuentran los indígenas, considerados como una cultura oprimida y también necesitada de salvación. Este fenómeno no se observa tan claramente en lo que llamamos la zona campesina, aunque sí se pueden encontrar acciones de educación fundamental y desarrollo humano, fruto del movimiento latinoamericano de la necesidad de impulsar el desarrollo, buscando que el pueblo vaya adquiriendo los bienes del desarrollo: alfabetización, salud, educación fundamental, desarrollo de la comunidad, etc. (Sur-sureste 1978:1, citado por Villafuerte et al. 2002:53).

En interpretación de Villafuerte (et al. 2002), esta declaración apuntaba a la necesidad de reconocer el trabajo que se venía desarrollando entre

campesinos «mestizos» y algunos ladinos de las cabeceras, lo que requería diversidad de pastorales y no solo la línea que ponderaba el aspecto indígena. La omisión de esta población había sido evidente durante el Congreso Indígena de 1974: aun cuando los campesinos de la zona sur-sureste compartían las mismas o peores condiciones socioeconómicas que el resto de los participantes, los campesinos étnicamente no caracterizados no fueron convocados a presentar ponencia, obviamente porque no eran indígenas. Lejos de poder aducir particularidades culturales, el único argumento con que contaban estas comunidades para formar parte del proyecto diocesano era su condición de pobreza y de campesinos sin tierra. Por eso la bandera que los movilizó se entretejió de demandas agrarias y de exigir servicios de infraestructura, y se sumaba la denuncia sobre el alto precio de los insumos agrícolas y el acaparamiento de sus productos por intermediarios.

La reforma agraria había beneficiado entre 1950 y 1959 a campesinos de Frontera Comalapa con el reparto de 16 231 hectáreas y a los de Chicomuselo con 28 842 (Cruz Burguete y Robledo 2001:41); sin embargo, la dotación no había alcanzado a cubrir la demanda campesina. El incremento poblacional exigía nuevos repartos y ampliaciones en favor de quienes no tenían tierra y de hijos de ejidatarios. En este contexto, aunque la organización campesina era incipiente, germinaron grupos de ejidatarios con miras a obtener mayores ganancias por sus cosechas. La Unión de Ejidos del Grijalva nació en 1976 con el fin de disminuir su inversión en fertilizantes y eliminar el acaparamiento de intermediarios. Su estrategia fue comprar los insumos directamente a los productores y gestionar ellos mismos la comercialización de sus productos. La Unión estaba integrada por dos ejidos del municipio de La Trinitaria: Sinaloa y Rodolfo Figueroa, y uno de la zona norte de Frontera Comalapa: San Caralampio. A estos se sumarían más tarde otros ejidos de la región fronteriza. Sus promotores eran campesinos vinculados a la diócesis de Samuel Ruiz, algunos formados como catequistas en San Cristóbal de Las Casas y capacitados constantemente en La Castalia. La Unión solo duró tres años. Se disolvió en 1979, al no cubrir los requisitos para recibir créditos. En búsqueda de nuevas estrategias organizativas, algunos de sus representantes asistieron ese mismo año al encuentro nacional de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), realizado en Milpa Alta,

Ciudad de México. El encuentro congregó a «una red de más de 20 organizaciones que se declaró independiente del gobierno y de los partidos políticos» (Harvey 2000:125). En el evento participaban comuneros del municipio de Venustiano Carranza y con ellos se contactarían los catequistas de la Unión, por medio de la Coordinadora Provisional de Chiapas, que aglutinaba a campesinos indígenas y a otros étnicamente no caracterizados de varias regiones del estado; tal instancia representó el antecedente más inmediato a la conformación de la Organización Campesina Emiliano Zapata-Coordinadora Nacional Plan de Ayala (OCEZ-CNPA).⁸

Javier Inda, miembro del equipo Chicomalapa y del Comité Cristiano de Solidaridad, se encontró con la Coordinadora Provisional de Chiapas a principios de 1980. Originario de Nayarit, había llegado a colaborar con los hermanos maristas de Comitán, proveniente del estado de Guerrero, en cuya sierra se vivía la movilización del Partido de los Pobres y su respectiva represión. Inda era un joven sacerdote entusiasmado con la posibilidad de transformar las condiciones sociales. Estaba interesado en participar de forma más activa en las luchas agrarias. Recién llegado a Chicomalapa se había sentido frustrado e impotente ante la pasividad de los campesinos y esperaba poder colaborar en su liberación. La siguiente transcripción retrata su experiencia:

En las coyunturas siempre hay factores que facilitan o dificultan un proceso. En la década de 1980 empezaron a surgir movimientos campesinos a nivel Chiapas. No tengo claro cómo inició ese proceso, pero sí hubo movilización en todo el estado. Yo venía de Guerrero y tenía inquietudes. Me preguntaba qué se puede hacer por la gente desde el trabajo pastoral de la Iglesia. No estaba satisfecho con lo que hacía desde la pastoral, quería tocar el punto social. Tenía la inquietud de los movimientos estudiantiles: los del movimiento de 1968 habían hecho una crítica muy fuerte al sistema de gobierno; en las universidades estaba la línea de Marx; yo quería conocer un poco esas ideas. Yo llegué a Chicomuselo en 1978, estaban cuatro compañeros y tres religiosas que apenas habían conformado el grupo. Estábamos buscando un método de pastoral que «fuera liberador»,

⁸ Entre los campesinos de Frontera Comalapa que se integraron estaban los catequistas Enrique Pérez, Caralampio Gómez, Fidel Hernández, Humberto García, don Wilfrido Mérida, Javier Pérez y don Gumercindo.

Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación?

usábamos esas palabras. Prácticamente iniciamos con el pie equivocado, llegábamos con los textos más fuertes de la Biblia y la gente pues no. Queríamos imponer nuestra visión y nos trataron de comunistas. Los mismos catequistas se dividieron. Los más poquitos aceptaban lo que proponíamos, entendían la reflexión y había otros que no lo entendían. [...]

Con estos campesinos me rascaba la cabeza: «no hay mucha esperanza», eran todos priístas. Les preguntaba cuáles eran sus problemas, «no tenemos problemas, estamos bien», decían. ¡Si están bien... pero bien ciegos!, pensaba. Pero, ¿cómo te digo? Hay muchas circunstancias. Amaneció un poco cuando la caída de Somoza en Nicaragua. No sé cómo se contagia eso, allá en la sierra [de Mariscal], gente que había estado muy cerrada, de repente la oyes con más inquietud, así como que van empezando a abrir los ojos.

Teníamos un asesor que nos daba análisis y nos habló un poco de la situación del Estado y de los movimientos, pero para practicarlo estaba complicado. Fue una búsqueda de todo el equipo, tratábamos de encontrar un espacio que fuera nuestro y que fuera auténtico, donde se pudiera hacer algo real, algo que influyera en la gente. Fuimos entendiendo que nuestro campo estaba en la ideología y nuestra tarea era el desbloqueo ideológico de la gente, porque decían: «es que yo no puedo», «yo no sé», «estamos pobres porque somos flojos», «el PRI es nuestro partido», «el gobierno nos quiere, los cabrones son los ingenieros que vienen a medir las tierras, que se venden con el propietario» (Javier Inda, Comitán, mayo de 2016).

El encuentro entre el equipo Chicomalapa y los campesinos de la Coordinadora Provisional de Chiapas fue enriquecedor para ambos. Conformaron un grupo que permitió impulsar las comisiones en apoyo al refugio guatemalteco, las tareas de hacer conciencia sobre la situación de exclusión de los campesinos y promovieron una fuerte organización para demandar tierra. En ese diálogo, los campesinos consultaban al equipo pastoral sobre las estrategias a seguir. Según informa un catequista: «la discusión con los hermanos más claros por parte de la Iglesia nos condujo a organizarnos más en serio con la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ)» (don Gume, San Caralampio, mayo de 2016).

La OCEZ se fundó en 1982 en el municipio de Venustiano Carranza, durante el V Encuentro Nacional de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, organizado por la Casa del Pueblo. Esta última se integraba por comuneros que originalmente demandaban el reconocimiento oficial de 50 000 hectáreas dotadas por la reforma agraria y cuyo reparto estaba empantanado por la violenta interferencia de caciques locales. También reclamaban a la Comisión Federal de Electricidad la indemnización de 5 045 hectáreas, inundadas con la construcción de la presa La Angostura, así como nuevos repartos ejidales entre campesinos sin tierra. Al paso de los años la OCEZ sumó a sus demandas la libertad de sus numerosos presos políticos y exigía justicia para sus líderes asesinados. La OCEZ se fortaleció en la región fronteriza con el ingreso de campesinos chicomuselenses de La Independencia, Frontera Comalapa y Comitán, principalmente. El trabajo conjunto entre la OCEZ, los catequistas y el Comité Cristiano de Solidaridad propiciaba una red de apoyo que hacía indistinguible a qué frente pertenecía cada activista:

Estos campesinos nacen con todo el trabajo de don Samuel y de sus religiosos; así nace la OCEZ; fueron los más solidarios con todos los refugiados de esta región. Pero también había en el refugio otras organizaciones solidarias que no pertenecían a la OCEZ, pero sí a otras estructuras organizativas campesinas que también eran católicas. Es muy importante platicar con ellos porque eran adolescentes, eran casi niños (María Elena, Comitán, enero de 2016).

Arturo Albores, un joven activista, y otros líderes campesinos habían acordado formar la OCEZ mientras estaban presos en la cárcel de Cerro Hueco, como resultado de la violenta represión a los militantes de la Coordinadora Provisional de Chiapas (Harvey 2000:131), cuyos agremiados eran en su mayoría campesinos jóvenes (hijos de ejidatarios que solicitaban nuevas dotaciones de tierra); al menos así era en Chicomalapa:

El problema estaba localizado entre los que tenían ejido. Ahí no había fincas muy grandes con acasillados. Los que tenían necesidad eran hijos de ejidatarios sin parcela, les dicen los ampliacionistas. Estos se interesaron en la OCEZ en la segunda reunión que fuimos, cuando vimos cómo actuaba el Movimiento

Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación?

Nacional Plan de Ayala (MNPA). En el MNPA estaba un tal Mateo Zapata, que era hijo de Emiliano Zapata, pero estaba con el gobierno. Prácticamente lo traían como la figura que convocaba a los campesinos. En esa reunión se hicieron mesas para aprobar unos papeles que ya tenían hechos. Eso nos dijo nuestro asesor: «fíjense cómo se desarrolla». Después nos invitó él mismo a Venustiano Carranza y fuimos de mirones a ver qué hacía la gente. Nuestra inquietud era entender cómo era la situación de la lucha, pero la de la gente. En Carranza era un trabajo abierto, no una organización clandestina; era un trabajo de masas. Detrás posiblemente había un movimiento clandestino, ligado con otros proyectos nacionales para hacer una revolución, pero primero se tenía que conquistar a las masas, buscar más gente, tener más fuerza.

En ese tiempo los de Carranza solo luchaban por la tierra, querían recuperar su comunidad, tenían títulos muy antiguos de tierras que les habían usurpado. Para dar la lucha se metieron a la CNPA, posteriormente convocaron a algunas comunidades y ejidos cercanos a un encuentro; nosotros fuimos porque nos invitó el asesor. Al llegar ahí íbamos como novatos, y que te digan «compa» y todo eso, te sientes un poco raro. No nos dejaron estar de mirones, nos dijeron: «A ver, ponte de secretario en esta mesa, hazme un resumen». Nos pusieron a trabajar y a la tercera reunión nos mandaron a Tuxtla a hablar con la Reforma Agraria: «En estos trámites que están pendientes, tú nos vas a acompañar». Era todo muy de base, no había apoyos de nada, la gente con su propio dinero se organizaba, era un movimiento auténticamente campesino. Ellos tenían de competencia a unos que les decían «los Norteños». Eran un grupo de militantes de clase media que tenían apoyo, creo que de Raúl Salinas, y que formaron una organización a nivel nacional, tuvieron mucho trabajo en Torreón, ahí con pobladores y todo, se vinieron para acá muchos de ellos. Los «Norteños» habían trabajado en Carranza, pero hubo contradicciones. Después entró Arturo Albores que venía de México, también del movimiento estudiantil. No sé cuál sería su organización, pero eran marxistas-leninistas y aquellos eran maoístas, decían que hacían lo que la gente decidiera, pero, de hecho, estaban manipulando a la gente. Dirigían demandas económicas, la cuestión de la tierra no era su prioridad. Ellos formaron varias asociaciones aquí: de transportes, uniones de ejidos y todo eso, aquí en esta zona de Las Margaritas. Uno de esos compañeros quiso infiltrarse en la diócesis, era un grupo que quería darle línea a la Iglesia, entonces hubo contradicciones internas en la diócesis por ese motivo.

En Chicomuselo no participaban todos los ejidatarios, sino más bien los que tenían problemas por querer ampliarse. Eran minorías dentro de los ejidos. Su participación en las reuniones de la OCEZ, por la distancia y todo, era muy limitada, a diferencia de Frontera Comalapa y de [La] Independencia. Acá nos cuestionaban por qué no movíamos más gente (Javier Inda, Comitán, mayo de 2016).

Reconocido por los campesinos chicomalapenses como su «maestro», Arturo Albores, fundador de la OCEZ, es identificado en la actualidad como su asesor político más importante. Era un arquitecto egresado de la UNAM, reinstalado en Chiapas con la ola de estudiantes que arribaron después de la masacre del 2 de octubre de 1968. Quienes lo recuerdan reconocen su capacidad para instruir sobre historia de México, diseñar estrategias de movilización no violenta y organizar grupos de formación política. Era admirado por su liderazgo y hasta por la manera en que se relacionaba con su familia y su esposa, Maricela González, militante de la CNPA. Un campesino lo recuerda así en la actualidad:

Él era y sigue siendo mi maestro, aunque está muerto, pero vive en mí por sus ideales. No lo tengo en una grabación: lo tengo en mi mente, lo que platicamos cuando íbamos a las plenarias. Platicamos con él acerca de cómo ir creciendo como hermanos en el trabajo cristiano. Decía que quería que nosotros, los chiapanecos, tuviéramos todo, que nos amáramos como hermanos, sin diferencia de nada. Él llegó a leer de teología de la liberación. Él me dijo: «¿Cómo lo ves tú?, ¿cómo lo entiendes tú?, ¿hasta dónde queremos llegar? Yo quiero que los proyectos productivos que se logren por la organización se hagan en grande. Por ejemplo, tú tienes dónde tener animales, puedes sacar un proyecto de ganado, mientras que otros compañeros apenas se están organizando para tener. Tenemos que crecer para ya no tener que pedirle al gobierno más proyectos».

Era un hombre servicial, socialmente y con su familia. No le importaba manosear pañales ni agarrar el biberón para darle de comer a sus bebés. El compañero Arturo tenía casa, la vendió por amor a la organización, para poder servirnos a cada uno de nosotros, pero lamentablemente le quitaron la vida porque no se vendió. No quisiera recordar, pero ya que usted quiere saber, pues es la verdad: Arturo no se vendió ni por una orden de comida [hace referencia al Esau bíblico que vendió su primogenitura a su hermano Jacob por un plato de lentejas

Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación?

(Génesis 25:19-35)]. A Arturo lo mataron porque se metió a luchar por el bien de nuestros hermanos indígenas y por nosotros también: ¡si tenemos un pedazo de tierra es por la organización, si tenemos transporte es por la organización! Nada más que ahora sí, los líderes se apoderan de la fuerza de la gente y eso no se vale. Lo que decía Arturo era: «eso no es ser hermanos; hermanos es socializarnos todos sin diferencia alguna». Su ideal era grande, lamentablemente lo matan y se dividió la organización (don Antonio, Colonia 24 de marzo, mayo de 2016).

Arturo Albores y los sacerdotes del equipo Chicomalapa trazaban una guía de acción para los catequistas. En esta participaban José Luis Chanfón, Eduardo Esteinú, la hermana Nelly, Javier Inda y su hermano, Alfredo Inda. Según un testimonio:

Ellos nos platicaban para que pudiéramos llegar hasta ahí. La OCEZ la hicimos nosotros. La necesidad nos hizo hacer bloqueos. Ya amañamos al gobierno: así quiere que se haga, pero a otros los masacran, los desaparecen. Ahora ya me retiré de la organización, no por mucho tiempo: tendremos que regresar porque no van bien las cosas; en vez de ensalzar al compa Arturo lo acabamos de enterrar más al apoyar a los que nos masacran con tal de recibir unos cuantos billetes y por no saber defender ni tener criterios propios para poder luchar. Esa es la historia de la OCEZ que el compa Arturo juntó aquí en Chiapas. Esa es la historia de la organización y la raíz del trabajo fue la Iglesia (don Gumercindo, San Gregorio, mayo de 2017).

Aunque la CNPA era un movimiento a nivel nacional, Harvey encuentra que en Chiapas sus esfuerzos se regionalizaron hacia 1983, desarrollando una mayor capacidad de movilización que de negociación: «Las luchas de las comunidades indígenas por el derecho a la tierra y los recursos naturales tuvieron que enfrentar primero los sistemas de relaciones de poder locales y regionales» (2000:153), lo que implicaba afrontar la vulnerabilidad de sus militantes, constantemente encarcelados y asesinados. La urgencia por liberar a sus presos hacía que las demandas agrarias quedaran en segundo término. Aun así, su trabajo continuaba en las tareas de producción, comercialización y crédito. En este contexto algunos catequistas de Frontera

Comalapa y Chicomuselo, integrados a la OCEZ, se vincularon con otros movimientos más radicales que ahora llaman «las reuniones en la sierra». Por extraño que parezca, estas eran organizadas por un grupo católico definido como *carismático*, formado en Tapachula. Actualmente los carismáticos son identificados como una rama del catolicismo que ha incorporado elementos devocionales del pentecostalismo (la manifestación del Espíritu Santo en la glosolalia, la sanación por la unción de manos sobre los enfermos, el uso de palmas, danzas y cánticos estridentes durante las alabanzas), pero en ese tiempo, en Chicomalapa los carismáticos eran vistos como los cristianos más comprometidos con la transformación social, con la revolución:

Yo me metí a la sierra, pedí permiso aquí en la parroquia. Allá trabajamos con cinco sacerdotes que le iban a entrar a todo el trabajo. De la sierra salían tareas para Centroamérica. En una reunión que tuvimos en Oaxaca salieron comisiones para apoyar a Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Era agarrar la mochila e irse. Los hermanos que se fueron de aquí nunca volvieron, se quedaron allá, ¡quién sabe qué les pasaría! [refiriéndose a cosas que sucedieron en el pasado, dice]: pero nadie sabía lo que hacía el otro, cada quien su trabajo, ¡saber si está trabajando bien o mal! Para que no se *chispe* alguna palabra nadie debía saber en qué estaban trabajando los demás. Eso se llama «compartimento». Aunque estemos en la misma bola no me interesa saber qué tarea hace él, ¡saber en dónde nos vamos a ver! Ellos eran los carismáticos, comprometidos con las comunidades eclesiales de base [CEB]. Entre los carismáticos son puro loco, le llamo yo. Dentro de la CEB estaban los carismáticos y otros que eran más comprometidos todavía. Sí, hay dos tipos de carismáticos: uno protestante y otro servicial; los cívicos, los comprometidos, estaban en las CEB. [Supongo que durante la entrevista apreció algún gesto de incredulidad, porque exclamó:] ¡No sé cómo tú lo veas, para bien o para mal, estamos dando nuestro punto de vista! (don Gumercindo, San Gregorio, mayo de 2016).

Yo estuve en un encuentro nacional de carismáticos en 1987, había un equipo de cinco hermanos, nos entrevistamos con ellos. Al ser carismáticos se entregaron completamente a Dios y a defender a su pueblo; por eso dijeron: «Hermanos, si Dios lo permite platicaremos algún día y si Dios ya no lo permite, ni modos. Si ya no nos encontramos es que ya nos aniquilaron porque estamos comprometidos con la defensa del pueblo. No a la discusión, sino a la defensa

del pueblo». Nosotros los conocimos cuando estábamos en Motozintla. Allá al trabajo político de las CEB le llamaban «educación cívica». Ser carismático está en la Biblia, pero no al estilo burocrático sino al estilo social. Ser carismático para mí es aceptar el trabajo social del pueblo, estar más organizado en diferente forma, ir creciendo hacia donde ya no haiga odio ni envidia para que todos podamos tener con qué. ¿Por qué solo uno tiene carro?, ¿por qué solo uno tiene ganado?, ¿por qué solo uno tiene borregos?, ¿por qué solo uno tiene puercos? Ser carismático es buscar la sociabilidad, buscar lo que dice Hechos:2-42: «Eran asiduos a la enseñanza, a los apóstoles, a la convivencia fraterna, a la fracción del pan y las oraciones», vivir como vivían los verdaderos cristianos. Los carismáticos nos daban información, por eso platiqué con ellos y definitivamente se desaparecieron. Ya nunca los volvimos a ver. Ellos sí le entraron, nos dimos cuenta porque nos dijeron que no nos íbamos a volver a ver, y sí, ya nunca los vimos (Juan Morales, ejido Costa Rica, mayo de 2016).

El radicalismo de algunos catequistas se nutrió en comunicación con otros mandados, al parecer pertenecientes a la Iglesia Guatemalteca en el Exilio, con los que estudiaron historia de Nicaragua y Guatemala. En ese contexto fue significativo el repaso del libro *Cristianos: ¿por qué temer a la revolución?* (1986), publicado por este grupo. El texto muestra una versión revolucionaria del cristianismo a través de una reinterpretación crítica de la historia judía, como una trayectoria en busca de la libertad, que Jesús después extendería a toda la humanidad. Se retoman pasajes bíblicos que permiten comparar la historia errante del pueblo de Dios con los procesos de opresión económica y política en Centroamérica. Dicha versión propone una militancia cristiana en favor de los pobres y de la revolución social. Por ejemplo, se cita el siguiente pasaje: «El revolucionario es muy consciente, precisamente porque conoce muy bien al enemigo, del rigor que corre su vida a cada instante. Esto les hace vivir el misterio de la vida y resurrección de Cristo como ningún otro lo puede hacer. Lo resume perfectamente Monseñor Romero: ‘Si me matan, resucitaré en el triunfo de mi pueblo’» (IGE 1986:222).

En el libro los ideales revolucionarios de los catequistas de la región fronteriza encontraron argumentación religiosa. Al igual que en la región de

Las Cañadas, la liberación del pueblo judío por el profeta Moisés inspiró la lucha, junto con otras historias bíblicas:⁹

Ese es el compromiso cristiano, ¿qué hicieron los profetas?, ¿cómo se lanzaron?, ¿qué hizo David?, ¿será que rezó? ¡No! ¡Le dio en la madre a Goliat! ¡Pues a enfrentar al gigante! ¡No nada más a hincarse a rezar!, ¡la historia es bíblica! ¡El pueblo de Dios se forma de guerreros, no rezando! (Gumercindo, San Gregorio, mayo de 2016).

Las interpretaciones cristológicas se encontraron con un Jesús guerrillero que mostraba el compromiso que debían seguir los cristianos y que recomendaba protegerse de «los enemigos». Un Cristo que llamaba a ser consecuente con los pobres, «no solo cantar, rezar, predicar». La muerte de Jesucristo había resultado de luchar contra la injusticia. Su recogimiento en el Monte de los Olivos, desde esa perspectiva, no era solo un retiro para orar en tranquilidad: en realidad era «su sierra», el sitio donde se organizaba en la clandestinidad con otros que apoyaban su lucha. Jesús tenía su guerrilla, por eso pedía a sus compañeros no detenerse en el camino para conversar, ya que podían ser descubiertos:

¿Por qué muere Jesucristo? ¿Por puro zonzo se va al huerto de Los Olivos? ¿Por qué se va al Getsemaní? ¿Para qué? ¡Esa es la pregunta! ¿Cuál era su ideal? ¿Sabes que Jesucristo fue guerrillero más que nada? Por eso iba a la montaña. ¡¿Le entras o no le entras?! ¡Si le entras, a toda madre, si no, quédate abajo! Jesucristo dijo: «Cuando vayas de viaje no te pares a conversar en el camino, no vaya a ser que te descubran», porque en el camino hay espías. Yo por eso caía mal: «¿a dónde vas a ir?», me preguntaban. «Toma tu cruz y sígueme —les decía—, si no está bueno a donde voy eso no importa, ¿por qué me estás preguntando?». Por

⁹ Otras historias bíblicas identificadas por estos catequistas como parte de la hermenéutica liberadora son, por ejemplo, la de Baruc (secretario y amigo del profeta Jeremías), quien afirma que la destrucción de los israelitas por parte de Nabucodonosor, rey de Babilonia, fue a causa del pecado nacional y la desobediencia a su Dios, y que por lo tanto habría que restablecer el pacto entre Yahvé y su pueblo para conseguir la paz; la historia de Judith, viuda judía, quien se dio al general Holofernes y le cortó la cabeza para liberar a su pueblo del ataque de los babilonios; la historia de Ester, donde se muestra la lucha entre el espíritu y la carne, cuya enseñanza conduce a identificar a los verdaderos enemigos de Dios y a enfrentarlos.

Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación?

eso tenemos bronca con la familia ahora, porque gastamos todo lo poquito que teníamos en la lucha, ¿quién nos lo regresa? Nadie. Nadie dice: «mira, hermano, tú trabajaste en esto, ahora ayúdame en algo, ¡ten!» Ni quién voltee a vernos (Gumerindo, San Gregorio, mayo de 2016).

Estas interpretaciones permiten conocer una exégesis particular de la cristología: para estos cristianos liberacionistas, Jesucristo —reconocido como hijo de Dios y parte indisoluble de la Divina Trinidad— es concebido como el Verbo encarnado en la Tierra para la liberación espiritual y material de los pobres. En ese sentido, la reflexión sobre Jesucristo se hace desde un posicionamiento político y de clase, necesariamente como una crítica al sistema social desigual, llamado «pecado social», y recurrentemente denominado como capitalismo. Esta interpretación es sin duda la más cuestionada por los críticos de la teología de la liberación, quienes consideran que se coloca a Jesucristo fuera de su sentido religioso, cuyo objetivo debe ser la salvación espiritual.

A partir de interpretar cómo debía actuar un cristiano se produjeron diversos niveles de teopraxis que trazaron distinciones entre los catequistas «activistas» y las comunidades eclesiales de base. Los primeros asumían cargos de liderazgo, concentrados en la lucha por la tierra con la OCEZ y otros grupos, y el resto se dedicaban al trabajo pastoral, siendo al mismo tiempo bases de apoyo en las movilizaciones agrarias. La incisión más fuerte, sin embargo, fue con los católicos que se negaron a comprometerse con las demandas agrarias y que terminaron por abandonar las parroquias y la línea diocesana. El rompimiento, sin embargo, no solo fue al interior del credo católico. En la OCEZ iniciaba un desmembramiento ocasionado por diferentes intereses y estrategias de lucha.

Para 1983 la OCEZ tenía presencia en cuatro regiones: la zona Centro (compuesta por la Casa del Pueblo en Venustiano Carranza y el ejido Flores Magón), la zona Fronteriza (integrada por quince ejidos de La Independencia, Frontera Comalapa, La Trinitaria y Chicomuselo), la zona Norte (donde participaban cuatro ejidos de Simojovel) y la zona Petrolera (en el municipio de Ostucán) (Harvey 2000:154). Según Harvey, para ese año la dirección de la OCEZ había sido cooptada por siete líderes de la Casa del

Pueblo que daban preferencia a las demandas de Venustiano Carranza y que se inconformaron cuando Arturo Albores promovió la creación de una Comisión de Responsables con representantes de todas las zonas. Albores se había fortalecido en las zonas Fronteriza y Petrolera. Pero comenzó a ser difamado por estos líderes, aliados con el Frente Nacional Democrático Popular. Lo acusaban de obtener beneficios personales de la organización. Las imputaciones no solo respondían a la pugna por el liderazgo sino también a la construcción de distintas alianzas. Aunque con diferencias, estas dos posiciones pudieron seguir trabajando durante algunos años, pero los problemas se agudizaron con la reforma política de 1977, que permitió el registro de partidos de izquierda en las elecciones. Algunas corrientes al interior de la CNPA propusieron lanzar como candidatos a militantes del Partido Revolucionario de los Trabajadores que estaban en sus filas. Las distintas opiniones sobre participar o no en las elecciones condujeron a la OCEZ a considerar una posible ruptura con la CNPA. Arturo Albores opinaba que la escisión los debilitaría y que deberían, por lo tanto, seguir incorporados. Esta diferencia, principalmente con el grupo de los siete, opuesto a la CNPA, se profundizó porque la Casa del Pueblo había decidido privilegiar el trabajo en la zona Centro, imitando las tácticas de acción directa adoptadas por la Organización Independiente de Pueblos Unidos de la Huasteca (OIPUH), quienes para hacerse de tierras invadían predios y después demandaban al gobierno su compra y su reparto. La negativa de Albores a usar esta estrategia era severamente criticada por los miembros de la Casa del Pueblo, y sus argumentos tampoco serían atendidos del todo por su militancia en la zona Fronteriza. Como muestra, en 1987, 60 finqueros desalojaron a 38 familias de un predio que habían invadido en Frontera Comalapa, y durante el desalojo resultó asesinado a tiros su representante.

Albores reprochaba las invasiones. Las tachaba de provocaciones. Buscaría entonces romper la alianza con la OIPUH. Su plan era fortalecer la coordinadora y las distintas zonas donde tenía influencia la OCEZ. Aunque su posición resultó vencedora al inicio y anunciaba una próxima reconciliación al interior de la OCEZ, las diferencias fueron notorias en algunas manifestaciones públicas; por ejemplo, durante una movilización de la CNPA en la

Ciudad de México las facciones marcharon separadas. Durante las protestas por la libertad de presos políticos cada grupo realizó sus propias acciones.

Según Harvey, la liberación de algunos presos políticos, entre ellos la de Victórico Hernández Martínez, fundador de la OCEZ, amigo y compañero de Albores en el presidio, profundizó las divisiones, ya que tras su liberación se sumó al trabajo en las zonas Fronteriza y Petrolera, por lo que fue acusado, desde la Casa del Pueblo, de traidor e infiltrado de la policía. Estas difamaciones condujeron a un mayor distanciamiento: entre una supuesta «lucha legítima» (OCEZ de Carranza) y otra supuesta lucha «vendida» (OCEZ de Albores). Las tensiones acumuladas acarrearían resultados negativos tras la reunión frustrada de 1988, que pretendía congregarse en la Casa del Pueblo a todas las zonas. Este encuentro malogrado sería el punto de quiebre definitivo para la organización. Los miembros de la Casa del Pueblo no habían accedido a coordinarse con las demás, lo que condujo a la creación de dos grupos: la OCEZ-Centro y la OCEZ-CNPA, la primera integrada por los municipios de Venustiano Carranza y Simojovel y la segunda por las zonas Fronteriza y Petrolera. El asesinato de Arturo Albores, en abril del siguiente año, agudizaría la separación. Mientras para la OCEZ-Centro se trataba de un crimen perpetrado por el gobierno, para su esposa y la OCEZ-CNPA, el asesinato había sido ejecutado por sus opositores de Carranza.

La muerte de Albores daría un fuerte golpe a la zona Fronteriza y en específico a Chicomalapa, que se quedaría acéfala. La intrincada coyuntura habría sido en su momento tan compleja que aun ahora para algunos comalapenses (en su momento activistas agrarios) el debilitamiento de la organización se explica por otros motivos, entre ellos el dispendio de dinero tras la muerte de Albores:

El motivo de la división fue por un billete [dinero] que le dieron a la esposa de Arturo para que sobreviviera con sus hijos. Cuando matan a Arturo la organización se divide; yo quedé neutral, ni para la OCEZ-Centro, ni para la CNPA. Empecé a ver mis proyectitos, así libre, a ayudar a mi gente, a promover lo del fertilizante, lo del cacahuete, lo de pollos, lo que el pueblo quisiera. Y sí, gracias a Dios lo logré. Ya mucho después me involucré nuevamente. Tenía mis alumnos, son tres del municipio de Bellavista y de San Pedro. Les platicaba sobre teología de

la liberación. Le gustó mucho al finado Arturo. Entonces, eso era lo que quería, una organización bien clara, bien consecuente con los compañeros, ir creciendo juntos con la producción (anónimo, mayo de 2016).

Con la muerte de Albores el trabajo político en Chicomalapa perdió dirección. Algunos católicos seguían organizados en la OCEZ-CNPA y otros con la OCEZ-Centro, según el grupo con el que mantuvieran mejores relaciones. La salida de varios catequistas de las organizaciones causaría también una participación diferenciada de los creyentes en cuanto a la lucha por la tierra. La mayoría, sin embargo, se concentró en los proyectos productivos o de servicios que habían formado con la organización y con la Iglesia: cooperativas de transporte, cría de animales, venta de productos agrícolas, tiendas de abarrotes, cajas de ahorro, bodegas de café, entre otros. En este contexto se fortaleció en Chicomuselo el trabajo de la cooperativa productora de café orgánico ISMAM (Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla «San Isidro Labrador»), impulsada por católicos de la diócesis de Tapachula. En ISMAM eran socios 70 campesinos de Chicomuselo, quienes trabajaban con una metodología llamada Trabajo Común Organizado (TCO). Esta etapa se conjugó con otras actividades, que desde el área de mujeres comenzaron a intensificar procesos de reflexión anclados a distintas coyunturas.

Nuevos contextos de reflexión: la participación de las mujeres y la etnicidad

A mediados de la década de 1980 el equipo Chicomalapa iniciaría un relevo importante, ya que los primeros agentes de pastoral, con excepción de Javier Inda, se habían abocado a los trabajos del refugio guatemalteco. En esta etapa la teopraxis libradora, antes más centrada, a nivel local, en demandas agrarias, incorporó dos nuevas tendencias de reflexión: la participación de las mujeres y el componente de la etnicidad como referentes de lucha.

En la segunda mitad de la década se sumaron al equipo las religiosas de la Compañía de María: María Teresa, Martina Pérez y María Elena López Gallardo. Una de ellas, María Elena, escribió una tesis de teología en la que

describe detalladamente el trabajo que realizaron desde su llegada hasta 2001 entre las mujeres de Chicomalapa, a través de la puesta en práctica de un plan de trabajo al que llamaron Proyecto Educativo Juana de Lestonnac, inspirado en la teología feminista (López Gallardo 2005). Según las enseñanzas de su fundadora, la salvación debía superar la noción de profesar la religiosidad solo a través de la fe individual.¹⁰ Las hermanas de la Compañía de María consideraban que la verdadera fe debía reflejarse en obras comprometidas con la sociedad y la salvación debía extenderse a los otros por medio de la educación. Pero lo más significativo para ellas era que Juana de Lestonnac se dirigía especialmente a las mujeres: la tarea, por tanto, consistía en abrirles espacios con una estrategia pedagógica. Por ello, la práctica del proyecto enfatizó en organizar talleres de formación y en realizar encuentros entre este sector.

Según describe María Elena, el equipo pastoral observó la sobreexplotación a que estaban sujetas las mujeres campesinas, cuyas condiciones eran las siguientes: dependían de que alguien tomara las decisiones por ellas (padres, hermanos, esposos); el trabajo que realizaban en el hogar y en el campo no era reconocido ni retribuido económicamente; eran quienes presentaban mayor analfabetismo; tenían nula participación política, aun en la Iglesia, donde se encontraban por debajo de la colaboración varonil; sufrían maltrato y, en varios casos, tenían que soportar el alcoholismo de sus parejas. Sumado a lo anterior, los programas de gobierno aprovechaban su necesidad para orillarlas a tomar decisiones con las que no estaban de acuerdo; por ejemplo, los promotores de programas de salud las presionaban para que se esterilizaran y a veces, sin consultarlas, les realizaban la intervención tras un parto (López Gallardo 2005:63). Estos aspectos empezaron a ser cuestionados desde los grupos eclesiales de mujeres, que para 1990 sumaban 40 equipos solo en Chicomuselo. Gracias a las reuniones que estas hacían a nivel local, en Chicomalapa y en el resto de la zona sureste, las mujeres contaron con la posibilidad de intercambiar experiencias que las llevaron a construir una nueva mirada sobre sí mismas. Veamos una descripción de María Elena López Gallardo al respecto:

¹⁰ Juana de Lestonnac, fundadora de la Compañía de María, vivió en Burdeos, Francia, entre 1556 y 1640.

Cuando otras mujeres las invitaban a un grupo, a un curso de salud o a un Encuentro, veían que su vida puede cambiar, compartían lo que sentían, lo que les preocupaba, lo que sufrían. Se daban cuenta de que las demás mujeres viven situaciones parecidas y entre todas se iban animando a participar, a decir su palabra, a buscar salidas de mejoramiento, tanto en su salud y alimentación, como en el aprendizaje del conocimiento de su cuerpo y de sus derechos como personas humanas. Estas experiencias las iban liberando, salvando (López Gallardo 2005: 64).

Aunque las reflexiones de las mujeres se habían inaugurado con la instauración del proyecto en Chicomalapa, estas se intensificaron en las reuniones conjuntas que abarcaron a otros equipos pastorales de las zonas sureste y tseltal (las primeras en coordinarse a nivel eclesial). Los frutos de este empeño se verían fortalecidos con la creación de la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) en 1987, que integró a católicas de todas las zonas, pero que habría iniciado en la zona sureste. Con la CODIMUJ arrancó un proceso de mayor reflexión, centrado específicamente en problemas de las mujeres. Se contaba con materiales didácticos y con la celebración de encuentros regionales y diocesanos, que reunieron al principio entre 60 y 200 asistentes, pero que en 1999 llegaron a coordinar a 10 000 mujeres solo en la zona sureste.

Las discusiones sobre sus problemas de género, la situación que vivían en sus respectivas localidades y el tipo de participación que esperaban desarrollar las condujo a tomar decisiones más conscientes sobre sí mismas. Estudiaron temas de anatomía de su cuerpo e intensificaron la medicina natural por medio del intercambio de saberes. Se integraron a manifestaciones públicas, como las del Día Internacional de la Mujer (8 de marzo) y sometieron a análisis las coyunturas políticas. Aprendieron a distinguir entre los grupos políticos independientes y los incorporados al gobierno; discutieron sobre cómo funcionaban las elecciones y acerca de la importancia de defender su voto; tomaron talleres relacionados con derechos humanos, especialmente sobre asuntos de su género.

Como método en las reuniones de grupos se hacía un esquema en un cartel en donde se iban colocando las noticias según fueran locales, nacionales o

Nace un equipo pastoral: Chicomalapa, ¿cómo construir la liberación?

internacionales; o de carácter social, económico, político y religioso; así nos quedaba más claro el acontecer mundial desde nuestra realidad local y alcanzábamos a ver las relaciones que se daban. Los análisis se daban a partir de los principales actores: el gobierno, el ejército, la Iglesia, las organizaciones populares, la sociedad civil, y en su momento, el Ejército Zapatista (López Gallardo 2005:77).

En cuanto a las acciones dirigidas al bienestar comunitario y de sus familias, las mujeres impulsaron talleres de elaboración de pan, cría de pollos, siembra de hortalizas y milpa, cursos de herbolaria, y formaron cooperativas de consumo. Sin embargo, un programa que tras varios intentos no tuvo éxito fue el de la alfabetización. Muchísimas mujeres no lograron aprender a leer ni a escribir. Sin embargo, esto no detuvo su empeño y en otras coyunturas lograron integrarse de manera participativa a la rueda de la historia. Como resultado de este trabajo algunas experiencias significativas de movilización, por parte de las mujeres, se dieron en coyunturas que superaron el ámbito local.

En síntesis, la religiosa evalúa en su tesis como positivo el trabajo realizado por el equipo diocesano entre las católicas pobres de Chicomalapa. Y no erraba en su diagnóstico. La intervención feminista se reflejaría significativamente en algunos casos en que ciertas mujeres que tenían cargo como catequistas llegaron a ser ejidatarias y hasta comisarias ejidales en sus respectivos municipios. «Es necesario [liberar a las mujeres de Chicomuselo] de la situación de pobreza y explotación y subordinación que las convierte en no-personas. La Compañía de María respondió a esa llamada que pedía, sin palabras, ayuda para salir de ese estado a través de un proyecto educativo» (López Gallardo 2005:88).

No obstante, cabe inferir que, en la reflexión sobre la importancia de la participación de las mujeres en la zona sureste, hubo una fuerte influencia de las organizaciones de guatemaltecas asentadas en la región a causa del refugio. Estas mujeres debieron tomar a su cargo diversos asuntos para su sobrevivencia, la de sus familias y la de cientos de huérfanos. La organización Mujeres Unidas para el Progreso del campamento Cieneguita en La Trinitaria, conformada casi en su totalidad por viudas, sería un ejemplo de organización para muchas mujeres de la frontera (Martínez Padilla 2009).

La experiencia de las guatemaltecas, que promovían una red de ayuda mutua entre mujeres de distintos campamentos, era dada a conocer al resto de la zona diocesana sureste por medio de las comisiones vinculadas al Comité Cristiano de Solidaridad. Por ello, no es fortuito que las raíces de la CODIMUJ se encuentren en esta zona pastoral: si se observan con cuidado las tareas comunitarias y de politización que desarrollaban las refugiadas guatemaltecas y las católicas de la región en la década de 1980 se encontrará que ambas tenían idénticas réplicas en toda la zona fronteriza, un área donde tanto guatemaltecas como chiapanecas eran instruidas por agentes pastorales de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Otra coyuntura en que las mujeres lograron una participación activa fue durante los preparativos para la conmemoración continental de los «500 años del Encuentro de Dos Mundos», que desató numerosas polémicas con relación al «descubrimiento de América», al «proceso de colonización» y al «despojo de América (principalmente Latina) por parte de Europa». Según narra María Elena López Gallardo, en las reuniones preparatorias de aquel «festejo», mujeres y hombres de las comunidades eclesiales de base se dieron a la tarea de leer a profundidad el libro *Las venas abiertas de América Latina* de Eduardo Galeano (1971). El texto estimuló la discusión en torno a las raíces históricas de la desigualdad y ayudó a entender la discriminación social en que estaban insertos, consecuencia de un pasado de despojo. Convencidos de la explotación colonialista, muchos católicos y católicas asistieron en contingentes tumultuosos a la manifestación que se realizó en San Cristóbal el 12 de octubre de 1992, fecha en que fue derribado el monumento del capitán Diego de Mazariegos (español que «conquistó» la ciudad).¹¹ Este episodio quedó en la memoria de muchos hombres y mujeres de la región. Participar en ese evento fortaleció su identidad cultural. Desde ahí comenzaron a reivindicarse como pobladores originarios de sus territorios y como indígenas. La reflexión acerca del resultado histórico de la explotación y la exclusión coloniales les dispuso de manera distinta a considerar la identidad étnica de manera positiva. Su raíz indígena eran un nuevo motor de resistencia: «si como indígenas nos esclavizaron, como indígenas nos liberaremos».

¹¹ Algunas noticias actuales aseguran que el autor material del derrumbe fue un indígena tseltal de Ocosingo, miembro de la OCEZ, llamado Mariano (Enríquez 2018).

La religiosa narra en sus memorias las sesiones de reflexión que alentó el EZLN a partir de su levantamiento en 1994; discusiones sobre derecho indígena, acceso a la tierra, impartición de justicia y la necesidad de ser integrados a la nación en igualdad de oportunidades, no como ciudadanos de segunda. El mandato bíblico de comprometerse con los necesitados les animó a solidarizarse en 1994 con los desplazados por el conflicto armado en Comitán, y en 1997 a sumarse a las movilizaciones del Pueblo Creyente en repudio a la masacre de Acteal, Chenalhó, donde fueron asesinados 45 indígenas mientras realizaban un retiro de oración y ayuno. Destaca también el ánimo que despertó entre la feligresía católica, especialmente entre las mujeres de Chicomalapa, la elección de una de ellas, de nombre Zoila, como representante del Pueblo Creyente de la zona sureste para participar en la Convención Nacional Democrática convocada por el EZLN (López Gallardo 2005:102).

Sin duda, el EZLN abrió una nueva puerta a las comunidades eclesiales de base de esta región: la de pensar de otra forma su origen cultural, pues, prejuiciados por la exclusión que significó la delimitación de la frontera con Guatemala —el exterminio de la lengua, la indumentaria, las costumbres, creencias y tradiciones de sus antepasados— la raíz mam había sido refundida en lo más oscuro del inconsciente social. El reconocimiento de la ancestralidad mam, sin opciones de ser recuperada como una cultura viva, encontró la posibilidad de ser resignificada en la ritualidad propuesta por la teología india, y si bien esta puede ser criticada, desde una perspectiva purista, para sus seguidores las reelaboraciones que ofrece sobre «lo maya» les permite situarse en un mundo significado como indígena que les dota de identidad. Esta propuesta parecía responder a una pregunta planteada por el sacerdote Juan Manuel Hurtado: «¿Estamos ante un nuevo paradigma cultural y, por lo tanto, ante la urgencia de elaborar un nuevo paradigma teológico?» (2015:41). Para los agentes pastorales de Chicomalapa la respuesta era afirmativa y por ello la teología india mayense inició sus pasos en esta región.

Ambos ejes: la reflexión de las mujeres sobre sí mismas y su condición de género en la sociedad regional, y el derecho a la diversidad étnica permitieron construir intersecciones que darían pie al fortalecimiento del área de mujeres a nivel diocesano y a dar sentido a la conformación del área de teología india en el ámbito local.

La irrupción del EZLN y su efecto en Chicomalapa

El levantamiento zapatista sería una sacudida para México. Era el estallido de la última guerrilla armada del siglo xx en América Latina. Además, con una fuerte resonancia a nivel nacional e internacional, cuyo éxito radicaba en sustituir la interlocución con el Estado por la sociedad civil. En Chicomuselo y Frontera Comalapa su impacto no fue directo; aunque algunos sectores campesinos se sintieron atraídos, fueron minoritarios. En testimonios actuales se asegura que los simpatizantes chicomalapenses del EZLN buscaron vincular sus acciones a la organización que se gestaba en el Aguascalientes de Amparo Aguatinta; sin embargo, esta iniciativa tuvo poca resonancia en el área. En parte debido a que los dirigentes de las distintas OCEZ consideraban que su movimiento antecedió al EZLN y sumarse a este implicaba subordinarse a la toma de decisiones de un grupo recién creado. No obstante, en las negociaciones de paz entre la guerrilla y el Estado, durante el diálogo que condujo a la firma de los Acuerdos de San Andrés y en distintas iniciativas, siempre habría participación por parte de las comunidades eclesiales de base de estos municipios.

Si bien, en principio el grueso de la población organizada políticamente habría dudado en respaldar al EZLN de forma incondicional, actualmente resulta imposible que este no sea un espejo desde el cual los chicomuselenses y comalapenses evalúen sus logros. Sobre todo para las comunidades eclesiales de base, que a través del Pueblo Creyente se identifican como adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Si vuelven la vista hacia los zapatistas, encuentran varios puntos de coincidencia con ellos; por ejemplo, en la oposición a recibir apoyos gubernamentales y en la necesidad de construir autosuficiencia comunitaria para resolver sus propios problemas, principalmente en aspectos de salud y alimentación; en la instrumentación de organismos civiles que contribuyan a resolver querellas internas sin necesidad de que intervenga el poder Judicial del estado, vía la conformación de comités de derechos humanos eclesiales; en una organización social que les permita defender su territorio. No obstante, a diferencia del EZLN, la visibilización de sus esfuerzos es limitada.

Una teopraxis acompañada de otras reflexiones

Por todo lo descrito sería limitado considerar que la teopraxis de la Iglesia liberadora en Chicomalapa fue solo producto de las reflexiones generadas en las comunidades eclesiales de base. Por el contrario, lo que aquí se ha querido mostrar es que las posibilidades de construir un pensamiento crítico se acompañaron de distintos procesos sociales que tuvieron lugar en la fase de formación del equipo Chicomalapa: la instrumentación de didácticas pedagógicas y el trazo de líneas de trabajo eclesial; la elaboración de estrategias de solidaridad y de diálogo entre campesinos; la construcción de alianzas en la lucha por la tierra; el apoyo a los refugiados guatemaltecos, en cuyo contexto se construyeron redes de solidaridad hacia otros puntos de México y hacia Centroamérica, en especial en el caso de los catequistas que mantuvieron relaciones estrechas con la Iglesia Guatemalteca en el Exilio y quienes se solidarizaron con las necesidades de los refugiados. Tuvo relevancia la influencia de la metodología feminista, inspirada en Juana de Lestonnac, la participación en la formación de la Coordinadora Diocesana de Mujeres y, sin duda, las discusiones en torno al apoyo al EZLN, cuya influencia sigue trazando nuevos horizontes a las comunidades eclesiales de base. Con esta trayectoria se puede señalar que la teopraxis construida en estos municipios no se configuró exclusivamente desde una hermenéutica religiosa o de las escrituras bíblicas, sino que se acompañó de diversos procesos, discursos y formas de participación diferenciadas. Sin embargo, esta solo se comprende si se considera que las acciones se acompañaron desde una fe, inspirada en una particular creencia del cristianismo. No se puede perder de vista que las condiciones sociales y materiales de producción a las que estaban sujetos estos pobladores, la didáctica y la praxis solo tomaron sentido por la decisión de cientos de creyentes que se asumieron constructores de su historia y se arriesgaron a cambiarla.

Chicomuselo: teopraxis ecológica y en defensa del territorio

Sí, esto que hemos venido haciendo no quiere decir que hasta aquí le paramos. ¡No, esto va a seguir! Al menos nosotros, como decimos, ya estamos montado en el burro y tenemos que aguantar el reparo. Entonces, esto no va a quedar así: ¡esta lucha va a seguir, y hasta donde Dios nos preste la vida y nos dé la oportunidad de seguir luchando lo vamos a seguir haciendo, siempre y cuando sea por el bien, por la paz, por la armonía de nuestras familias, de la comunidad, del pueblo! ¡Ahí vamos a estar! ¡Esta lucha no se detiene aquí, estamos dispuestos a seguir hasta donde Dios diga, porque él es el que tiene la última palabra, así es!

MARLENE VÁZQUEZ, catequista del área de salud,
Ejido San Francisco, Chicomuselo, marzo de 2015

A primera vista Chicomuselo es un lugar de ensueño. Un gran arco recibe al visitante: «Bienvenido al lugar de los siete jaguares», dice, y en seguida se levanta una localidad limpia, donde los solares tienen árboles frutales y las personas se atajan el sol con los bordes que salen de los techos de las casas. La iglesia, en particular, sobresale encabezando la plaza central; dentro, las bancas remiten a la reflexión sobre el cuidado de la naturaleza; en la parte trasera de sus respaldos, pequeñas postales con imágenes paisajísticas invitan a la feligresía al cuidado de la Madre Tierra y hacen un llamado a resistir contra el despojo de los recursos naturales. Más allá, como parte

del panorama, la Sierra Madre de Chiapas muestra verdes montañosos, de donde corren pequeños arroyos. Para llegar al centro del pueblo es necesario cruzar un puente sobre *la junta* que hacen los ríos Tachinula y Yayahuita, poco torrenciales pero abundantes todo el año. En la cabecera es común ver personas con sus sillas sobre las banquetas, saludando a los transeúntes. Es un sitio ordenado, cuya plaza central se adorna con árboles cuadrados. Una pochota se levanta imponente, como si se supiera ícono del pueblo. Cualquiera que se asoma se encuentra a primera vista con la apacible cotidianidad de sus bancas ocupadas por familias que disfrutaban del parque. Dicen que hace años entre sus calles circulaban carretones jalados por bueyes, cargados de maíz, frijol y café. La escena cada vez se repite menos, pero aún es posible mirar a rancheros paseando a caballo. Nunca fue un lugar apacible, aunque parezca. La fama de sus matones y paramilitares ha nutrido muchas historias sangrientas desde antaño. Ahora, además, se ha sumado un nuevo tema: el de las mineras y sus trabajadores, que a diario se disputan el territorio con los habitantes originales. El territorio hoy, antes las tierras de cultivo, ha sido la causa de tantos conflictos al interior de este pueblo.

Chicomuselo tiene ubicación estratégica para el capitalismo extractivo, ya que cuenta con accesos a la sierra Mariscal, rica en minerales y recursos forestales. Su cercanía con Guatemala lo ha convertido en los últimos años en paso de migrantes centroamericanos, interesados en cruzar México para llegar a Estados Unidos, lo que ha propiciado que en el contexto del Programa Frontera Sur —cuyo objetivo es contener los flujos migratorios— experimente la construcción de un cuartel militar, destinado a vigilar la frontera. Para sus habitantes el cuartel, además, tiene el objetivo de reprimir a la población para facilitar el ingreso de la maquinaria minera a los cerros. Es un municipio poco poblado, apenas con poco más de 30 000 habitantes, la mayoría distribuidos en 210 localidades que conforman núcleos poblacionales de caseríos dispersos, comunicados por caminos de terracería. Mientras en la cabecera municipal se concentran 6 000 personas, en 92 de sus asentamientos hay apenas 20 habitantes por sitio. Estos últimos son unidades domésticas, casi siempre conformados por familias nucleares biparentales extensas, agrupadas a partir de la posibilidad de desplazarse hacia sus parcelas. Fuera de la cabecera municipal —donde se desarrolla el comercio y

se prestan servicios— las actividades productivas son agropecuarias: cría de aves de corral y ganado en pequeña escala, pesca y siembra de maíz, frijol, calabaza, cacahuete y café. Aunque esto pareciera una gran producción, apenas cubre la subsistencia familiar, debido a que la mayor parte del suelo se dedica a la producción ganadera, circunscrita a propietarios privados. Solo 5.55% del suelo se emplea para labores agrícolas. La mayor parte, 28.97%, se aprovecha en pastizal para la cría del ganado. La zona urbana ocupa solo 0.47%, un reducido espacio, mientras que la vegetación de bosque abarca 37.80%; 13.95% de la extensión es de pastizal inducido y 13.26% de selva. Estos datos permiten apreciar que menos de 40% del territorio es aprovechado para la producción agropecuaria y un poco más de ese porcentaje corresponde al paisaje de bosque y selva.

La mayoría de la población chicomuselense es de campesinos pobres, que atribuyen su condición a la falta de créditos para hacer producir los campos agrícolas y a su dependencia de las lluvias estacionales. Por décadas el desarrollo agrícola fue posible gracias a los apoyos gubernamentales, dirigidos al cultivo y a la comercialización del café, pero ahora las sospechas de un boicot recaen sobre el propio gobierno, cuyo proceder ante la crisis cafetalera suele ser cuestionado. En una reunión que mantuve en el ejido San Francisco, gracias a la intermediación de algunos miembros de la Iglesia, pude registrar el testimonio de un campesino al respecto:

Aquí lo que se cosecha es el frijol y maicito, ahorita ya no hay café, se acabó. Anteriormente aquí, lo que es nuestra región de Chicomuselo, salió un programa de CONCAFÉ: vinieron los ingenieros a medir los cafetales, dimos nuestros datos, se entregaron documentos y próximamente vinieron los apoyos. A cada persona le daban, dependiendo la cantidad de tarea: vamos a suponer que tienes cinco hectáreas, pues llegaban tres mil o cuatro mil pesos, el que tenía dos venían mil quinientos o dos mil pesos, el que tenía media hectárea le daban ochocientos. Pero no tardó mucho. Tardó como unos cuatro años y lo quitaron. Ya tiene como diez años que quitaron CONCAFÉ. Nos quedamos sin apoyo. El campo quedó olvidado. Únicamente las mujeres reciben el Progresá, para nosotros los hombres no hay. Aquí se da mucho café, maíz, frijol, cacahuete, todo se da, pero porque no hay dinero, la gente migra. El maíz se da año al año, en

noviembre, diciembre y enero; es el tiempo de cosecha; igual el cacahuate: en octubre y noviembre; el frijol es de noviembre. El café ya en enero, dependiendo de las lluvias, pero como hoy los cafetales sufrieron pérdidas con la plaga de la roya, levantábamos 30 bultos, ahorita por mucho levantamos dos bultos. Todo acabó.

Otro dijo:

Hablando, como dice el compañero, hubo proyecto, lo estuvieron dando, fueron cuatro años, de ahí lo quitaron y quedamos luchando por nuestros propios brazos. Ahora ya terminó la mata de café y ya no ofrecen ni un proyecto. Entonces, ¿cómo le haremos nosotros para progresar? Lo que pasa es que no alcanzamos a hacer nuestro trabajo, porque no hay dinero. Pero ahora, ya que el gobierno nos quitó todo, nosotros como campesinos lloraríamos o pensamos, ¿cómo le hacemos para conseguir un proyecto? Si se pudiera conseguir uno, qué bueno, para no seguir así. No se puede trabajar por no haber dinero. Por ejemplo, una persona, mínimamente, para empezar a trabajar, necesita unos veinte mil pesos.

Uno más comentó:

Hay diferentes clases de café, el más fino cuesta 15 pesos la plantita. Lo vende el gobierno, bien saca para vender, ¿y con qué lo vamos a comprar si no hay dinero? El gobierno vende las propias plantitas. Es su negocio. Como sabe, los cafetales ya acabaron y ahora el gobierno está mandando a vender para que compremos con él y sembrar. Por eso mandaría a acabar el cafetal de aquí: para tener su negocio. Hay viveros en cada municipio, son grandísimos. Ahorita, que va a empezar la campaña electoral, empiezan a ofrecer el almacigo para que voten (comentarios vertidos en un grupo focal, ejido San Francisco, febrero de 2015).

Ante la falta de créditos para el campo, la migración interna se ha intensificado. Los estados del norte son la opción más recurrida para cubrir el sustento familiar. Esta dinámica se entrecruza con una migración sustitutiva; así, mientras los chicomuselenses se van a trabajar «al norte», a sus tierras llegan guatemaltecos para trabajar en los ranchos vecinos y en las pocas tierras en propiedad privada.

La precaria economía se observa en 36.19% de la población, diagnosticada en grado de marginación «alto». Esta situación, de suyo grave, resulta alarmante cuando se registra que de ese porcentaje, 24.76% está en un grado de marginación «muy alto» (Sedesol 2013); las familias no alcanzan a cubrir lo más elemental de la canasta básica y se encuentran en situación de «hambre extrema». Ante la falta de oportunidades laborales, disminuidas por el incremento de la roya (plaga que afecta los cafetales) se han acelerado las malas condiciones de vida. Se suman, además, deficiencias en los servicios de salud, en el sistema escolar y abusos por parte de acaparadores agrícolas. La situación se ve más empantanada con las amenazas de despojo territorial por parte de empresas dedicadas a la extracción minera y por las implicaciones que conlleva la instauración de un cuartel militar en el territorio.

A las desventajas económicas se añade que esta población carece de apoyos como comunidad minoritaria, pues no encaja en las prioridades de la política de las identidades: «no son indígenas». Se trata de un pueblo «sin identidad étnica». Su trayectoria histórica es muy similar a lo que Aída Hernández (2001) describió como parte del proceso de exclusión de otras comunidades de esta zona: en la conformación histórica de la frontera y en la línea de una política integracionista —empeñada en construir en el área el límite internacional con Guatemala—, los indígenas de la región, entre ellos los mames, fueron obligados en forma violenta a dejar su lengua, indumentaria y costumbres. A la postre, según la misma autora, los descendientes de los mames fueron marginados por el indigenismo participativo al no contar con los «elementos culturales» identitarios propios de los grupos indígenas. Esta misma exclusión ha afectado a los habitantes de la sierra chicomuselteca, quienes aseguran contar con raíces ancestrales mam (aun cuando seguramente descienden de los chicomuselenses), pero se sienten imposibilitados de recurrir a dicha identidad para solicitar apoyos debido a su condición mestiza. Ante la amenaza minera los campesinos son conscientes de que podrían recurrir a mejores argumentos legales, por ejemplo, al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, si conservaran las características que permitieran reconocerlos como población indígena; ante este panorama ven como una desventaja el ser «mestizos». A veces convienen en

que sería una buena estrategia recuperar la lengua mam, pero no cuentan con los elementos para lograrlo.

Los chicomuselenses de las comunidades eclesiales de base están convencidos de que el cambio no será producto de la sucesión de los partidos políticos, ni del apoyo de las organizaciones sociales, caídas en el descrédito; y, aunque a veces se coordinan con ellas por demandas comunes, suelen desconfiar de los líderes campesinos. En tales condiciones de vulnerabilidad la parroquia de San Pedro y San Pablo, en la cabecera municipal, a cargo del sacerdote Eleazar Juárez, representa para la población católica un espacio de organización alternativo. Aunque 32.13% de los creyentes son protestantes, testigos de Jehová y evangélicos de diferentes denominaciones, 42.84% se mantienen católicos y su participación es decisiva al interior del municipio. Su fuerza radica en el nivel de organización comunitaria que mantienen, construida —en parte— en la lucha histórica por el acceso a la tierra y resignificada en el presente como defensa del territorio.

Para entender la actual teopraxis de los católicos chicomuselenses es necesario explicar el papel de la organización parroquial en la toma de conciencia sobre los problemas del municipio. El proceso se puede abordar con base en el análisis de cuatro coyunturas políticas de la historia reciente y que han marcado la conciencia colectiva de la población católica. Una, la represión sobre las organizaciones campesinas en 1995, episodio conocido a nivel local como la «masacre de Chicomuselo»; la segunda, la lucha por el reparto ejidal, conquistada con posterioridad a la finalización formal del reparto agrario en México; el tercer momento, el logro del cierre de la industria minera en el ejido Grecia; y el cuarto, los preparativos del I Congreso Diocesano de la Pastoral de la Madre Tierra. Estas coyunturas trazaron los ejes para la construcción de una teopraxis ecológica y preocupada por la defensa del territorio, dando como resultado el cuestionamiento del sistema económico actual.

La «masacre de Chicomuselo»: un coctel de fuerzas armadas

La estrategia del gobierno mexicano para menguar el efecto del levantamiento zapatista en Chiapas fue reprimir las manifestaciones en los sitios

menos visibilizados. Chicomuselo no estaba en el foco de atención de la sociedad civil ni en el centro de una región nodal; tampoco era un área de influencia zapatista, pero vivía la efervescencia de los movimientos campesinos de la época. Alejado del límite fronterizo, sin embargo, vivía todas las características de una espacialidad fronteriza discriminada: sin servicios de salud, educación, luz eléctrica; con poca participación política en la toma de decisiones, dependiente de los pocos programas agrícolas y controlada por grupos armados locales. En los primeros años de 1990 se incrementó en el municipio la invasión de tierras por parte de la OCEZ, intensificada tras la irrupción en la escena política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Las Cañadas y en distintos municipios. Si bien la OCEZ no formó parte del EZLN, muchos de sus agremiados se identificaron con la guerrilla y trataron de imitar su estrategia de recuperación de tierras en distintas regiones. Para entonces varios de los integrantes del equipo diocesano Chicompalapingo se habían retirado del trabajo pastoral y sumado al retorno guatemalteco, puesto en marcha en 1994 en continuidad con el programa de repatriación voluntaria. El equipo había decidido dejar en manos de las organizaciones sociales el camino a seguir para la transformación social:

Quando llegó la OCEZ y la CIOAC fuimos felices porque ya habíamos llegado al tope, nosotros no somos políticos. Lo religioso lo habíamos hecho, habíamos favorecido que se generara el proceso, ahora a la gente le tocaba conducir. Una vez les dijimos: «miren, nosotros no somos de aquí, un día nos vamos a ir, ustedes sí son de aquí, entonces ustedes tienen que conducir su comunidad, háganse de cuenta que van en un caballo y ustedes lo van conduciendo». Y así recuerdan eso que les dijimos cuando nos fuimos. Nosotros queríamos que entendieran que tenían que seguir adelante y nosotros no sabíamos hasta dónde iban a llegar. Nos dio gusto cuando se levantó el EZLN (Paula Isabel Uria, Comitán, mayo de 2016).

Sin Arturo Albores a la cabeza de la OCEZ regional y con el relevo de los agentes de pastoral, la organización agraria de Chicomalapa se fragmentó en distintos grupos que tejieron diferentes alianzas. Algunos se radicalizaron, realizando invasiones masivas de tierra. A estas medidas se había

opuesto Albores, pero con el ánimo que destapó la recuperación de tierras el EZLN en Altamirano, Ocosingo y en los Altos, tanto en Chicomuselo como en Frontera Comalapa surgieron nuevos bríos y se invadieron tierras en 1994, aunque las acciones contundentes no aparecieron hasta un año después: el 10 de enero de 1995, cuando las organizaciones se propusieron tomar las presidencias municipales de sus respectivos poblados. El intento en Frontera Comalapa fue impedido con gases lacrimógenos por un destacamento armado; en el enfrentamiento resultaron detenidas 18 personas. Ese mismo día en Chicomuselo el panorama sería diferente, ya que implicaría actos de represión muy violentos. Los campesinos habían acordado tomar el palacio por la madrugada. Dado que se trataba de un municipio alejado de los reflectores de la prensa, las fuerzas represivas encontraron en Chicomuselo el sitio para dar un escarmiento ejemplar a las organizaciones campesinas. Con intención de frenar el efecto zapatista, los gobiernos federal y estatal pusieron en marcha un operativo armado que eliminaría de tajo el plan.

En ese entonces el presidente municipal en Chicomuselo era Humberto Flores Castellanos, con quien las organizaciones sociales tenían conflicto porque, desde su perspectiva, favorecía a ganaderos y rancheros. Los chicomuselenses habían decidido tomar el palacio y exigir su renuncia al cargo. Según algunos testimonios, los contingentes apenas habían llegado a la plaza cuando fueron recibidos a balazos. En el ataque algunos paramilitares, al servicio de rancheros locales, habían capturado a tres campesinos y la gente estaba presionando para que los liberaran. Cientos de personas permanecieron alrededor del palacio en espera de la liberación de los detenidos. Durante la espera, aseguran, un comandante de la policía disparó desde el techo y mató a un joven campesino. En respuesta, cuando el comandante asomó a la plaza, dos jóvenes lo cogieron por el cuello, lo ahorcaron y lo amarraron a una silla, «donde permaneció muerto un buen rato». Doña Refugio, excomisaria ejidal, notó que los empezaba a rodear un grupo compuesto por paramilitares, rancheros armados, policías y soldados: «se dejaba ver cómo caían desde los helicópteros». En pocos minutos comenzó una segunda balacera, que dejaría siete muertos y varios heridos. En seguida se reproducen dos narraciones que describen la represión. Primero habla Javier Inda:

Con el movimiento del EZLN se alborotó la gente. Se tomaron presidencias en todo el sureste. Fue por un acuerdo de la dirigencia de la OCEZ a nivel estatal. No sé los motivos, fue en 1995, pero en Chicomuselo tomaron la presidencia sin estar suficientemente organizados, eran entre 200 o 300 campesinos, máximo. En esa toma hubo una represión fuertísima que no hubo en otras, excepto en La Independencia en 1987. Fueron como 200 hombres armados: finqueros, guardias de los finqueros, policía judicial, policía municipal, todos se metieron ahí. Los campesinos entraron como a las seis de la mañana, a los pocos minutos ya tenían un muerto y al rato hubo un muerto de los otros. Supuestamente un campesino, familiar del difunto, mató a un policía que estaba en la parte más alta de la presidencia. Desde arriba los policías estaban amenazando a la gente con sus armas, entonces alguien desde lejos le disparó al comandante porque había matado al campesino. Después llegaron los de fuera a reprimir la toma; de ahí hubo más muertos y heridos (Javier Inda, Comitán, mayo de 2016).

Y en seguida la versión de doña Refugio:

Cuando vi que los hombres empezaban a acercarse pensé que debíamos irnos, pero solo mi comadre me hizo caso. Nos fuimos caminando. Ya íbamos un poquito retiradas cuando oímos la balacera, los gritos y la corretiza. Nos metimos a la casa de una señora. Ella estaba preocupada porque con la balacera llegaron muchas mujeres y se metieron a su casa. ¡Debajo de las camas estábamos un montón de gente! La señora nos pedía que nos fuéramos, pero nadie se movía porque afuera se oía la balacera. De repente se escuchó que los soldados comenzaron a patear la puerta y nos decían que saliéramos, pero todos estábamos callados para que no nos escucharan. «¡Salgan!», gritaban. Oímos cuando corrió la gente, los balazos, que perseguían a los que corrían, y en una de esas le dieron a una muchacha, le dieron en la espalda. Ella gritaba: «¡Ayúdenme! ¡Ayúdenme!». Pero no podíamos salir a echarle la mano. La pobre quedó inválida. Los soldados le decían: «¿Dónde están tus compañeros, por qué no vienen?» Y la pobre lloraba. La organización después le dio veinte mil pesos para que pusiera su tienda y de ahí se apoyara.

Los soldados iban y volvían varias veces, cuando volvían pateaban la puerta. En una de esas, que se fueron, nos salimos corriendo mi comadre y yo. Ahí donde está la gasolinera eran potreros, pues los cruzamos, íbamos corriendo entre la

maleza y los potreros, corrimos mucho hasta llegar a una casita. ¿Y vas a creer que nos recibieron? No. Nos dijeron: «¡Váyanse, a eso se exponían cuando se metieron de revoltosas, ahora aguántense!». Y nos tuvimos que ir. Nos escondimos en el monte sin poder tomar el camino. Desde arriba oímos cuando tiraron la puerta a patadas de la casa donde estuvimos escondidas. Los detuvieron a todos y se los llevaron a Comitán. Del lado de ellos también hubo muertos. La gente de la organización también tenía hombres armados y se echaron a varios. Pero había uno al que no podían matar, corría y disparaba, se tiraba al piso, se volvía a levantar y se volvía a tirar. Estaba muy bien entrenado. Dicen que si hubieran llegado tres soldados como él habría acabado con todos nosotros porque era muy bueno. Lo correataron un buen rato hasta que lo alcanzaron en una casa y ya no pudo correr, ahí lo mataron. Si no se hubiera metido a esa casa no lo habrían alcanzado, pero ya no pudo correr. Los ganaderos nunca lo han dicho, pero entre ellos también hubo bajas; hubo como dos inválidos. No lo hablan, no lo reconocen. Se los llevaron de aquí, se fueron a Tuxtla, allá los dejaron (doña Refugio, ejidataria de San Francisco, Chicomuselo, enero de 2016).

El operativo fue dirigido personalmente por el procurador de Justicia estatal, Jorge Enrique Aguilar, a quien ya se había delatado por fomentar la creación de grupos paramilitares y que en el futuro sería acusado de borrar evidencia en el caso de Acteal. Por el asunto de Chicomuselo recibiría más de 100 recomendaciones de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, sin que se le llegara a inculpar formalmente.

Durante la represión, hombres armados entraron en la parroquia de San Pedro y San Pablo y dispararon a las personas que se había refugiado ahí. Incluso el sacerdote en turno, Miguel Ángel de Alva Cruz, recién llegado, recibió un balazo. Entraron en el convento, rompieron las puertas buscando gente y armas. Doña Refugio comenta que esos actos produjeron mucha tensión entre los pobladores y que «desde entonces las comunidades quedaron muy divididas porque había quienes sí simpatizaban con los ganaderos, sobre todo los habitantes del centro del municipio». Por otra parte, asegura que no todos habían aprobado «la toma» de la presidencia: la secundaron porque había sido un acuerdo general de los líderes. El resultado fueron siete campesinos muertos, al menos cuatro heridos de bala y cientos de detenidos. En consecuencia, decenas abandonaron la organización,

dejándola muy debilitada y más dividida. Tras la represión en Chicomuselo la casa pastoral fue ocupada durante un mes por el ejército: el equipo eclesial estaba bajo sospecha de haber promovido la toma de la presidencia. Por ello, un camión militar permaneció un año frente a la parroquia supervisando sus actos. Y es curioso que hasta la actualidad un vehículo del ejército aparezca temporalmente estacionado por días frente a la iglesia.

A raíz de la represión en Chicomuselo se conformó en 1997 el Comité de Derechos Humanos 10 de enero, apoyado por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, a su vez instituido por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, y que tenía entre sus objetivos el de exigir justicia por lo acontecido en la «masacre» y por los abusos de los rancheos locales y sus paramilitares contra los campesinos. Al mismo tiempo, en Frontera Comalapa se fundó el Comité de Derechos Humanos Oralia Morales, otro colectivo que más adelante jugaría un papel relevante en Chicomuselo. Según Javier Inda, el proceso transformador en Chicomalapa, y en específico en Chicomuselo, quedó trunco a raíz de los hechos de armas. Sin embargo, actualmente se observa un periodo de revitalización en la organización social que no tiene pocos retos y que encuentra en la lucha por la tierra y el territorio su principal sustento ideológico. En torno a la defensa del territorio ha sido muy importante la promoción de los derechos humanos que, iniciada con la demanda de justicia para los caídos en la «masacre de Chicomuselo» por parte del Comité de Derechos Humanos 10 de enero, ha evolucionado a otras intervenciones comunitarias, a través del ahora llamado Comité para la Promoción y Defensa de la Vida Samuel Ruiz García.

El acceso a la tierra: resultado de luchas y parámetro de distinciones campesinas

Aun con la experiencia funesta referida, la feligresía chicomuselteca concibe este episodio como un ejemplo de resistencia en dos sentidos: primero, como una expresión de sus posibilidades de movilización, lo que les permitió medir los alcances represivos del Estado cuando se coloca del lado de una clase privilegiada y se empeña en resguardar intereses socioeconómicos

y, por otra parte, como un hecho histórico que en la memoria colectiva local les impulsa a demandar justicia por los caídos, ya que la lucha agraria se vincula directamente con esta represión. Se concibe el reparto ejidal como producto de la lucha generada tras tomar conciencia de sus magras condiciones de existencia y también de la organización social gestada en la reflexión bíblica de las comunidades eclesiales de base.

Hacia la última década del siglo xx los trabajos de la reforma agraria se vieron sometidos a marchas forzadas a causa del levantamiento del EZLN. La revuelta impuso al gobierno mexicano un reparto posterior a 1992, año en que había concluido oficialmente la dotación ejidal (Reyes 2008). Vía los Acuerdos Agrarios de 1996, en la zona Sierra-Fronteriza se regularizaron 13720 hectáreas, previamente invadidas por campesinos que aprovecharon el impulso zapatista, beneficiando a 3299 ejidatarios de 47 poblados (Reyes 2008:52). Reyes asegura que una de las organizaciones sociales participativas en este proceso fue la OCEZ-CNPA, lo que permite observar que aun con sus diferencias internas, dicho sector contaba con la capacidad de realizar acciones de presión con resultados positivos.

Algunos campesinos afirman que el proceso de concientización por demanda de tierra fue promovido por catequistas diocesanos y de manera sobresaliente por el párroco de entonces, Javier Inda, antes de la toma de tierras. En los años posteriores la dotación se interpretó como un logro de la orientación sacerdotal y del posicionamiento político. En la actualidad un gran número de adeptos del cristianismo liberacionista en Chicomuselo participan solidariamente en algunas manifestaciones de la OCEZ-CNPA (aunque no coincidan en todas sus estrategias) y se vinculan con diferentes actores, dependiendo de sus demandas inmediatas.

Y aunque la participación actual en las movilizaciones campesinas es nutrida, es de señalar que el reparto agrario provocó distinciones sociales entre los habitantes de Chicomuselo. A partir de la posesión o no de la tierra surgió una forma de estratificación que distingue entre ejidatarios y pobladores. Los primeros, reconocidos por la reforma agraria; los segundos como habitantes en los ejidos: mujeres, hijos de ejidatarios y vecindados, quienes no cuentan con parcelas y rentan alguna hectárea para sembrar o trabajan como jornaleros. Por ejemplo, en el ejido Morelia la mayor parte

de adeptos a la Iglesia liberadora son pobladores y no ejidatarios. Su situación se muestra en lo declarado por un campesino en una entrevista:

—¿Cuánta gente hay por aquí? —pregunto.

—Aquí hay, entre ejidatarios y pobladores, como unas 100-120 personas.

—¿Y cuál es la diferencia entre ejidatarios y otros pobladores?

—Bueno, ejidatarios son los que tienen derechos agrarios, y los pobladores son los que no tenemos derecho en el ejido pue'.

—¿Usted no es ejidatario?

—No soy ejidatario pue', somos pobladores. Siempre hemos tenido problemas por eso pue', siempre nos tomaban de más bajo nivel pue', porque no tenemos derecho a protestar, los pobladores no tenemos ni voz, ni voto pue'.

—¿Entonces ustedes no participan en la asamblea ejidal?

—Sí, también participamos, pero no tenemos derecho a votar. Ya, más o menos, nos estiman un poco, pero siempre nos discriminan por lo mismo de que somos pobladores. Cuando surge algo siempre nos van tapando la boca. Nos van discriminando, diciendo que no.

Ser poblador supone una gran desventaja en la toma de decisiones dentro de los espacios comunitarios vinculados a la posesión de la tierra: su palabra es retomada o no según los intereses de los líderes ejidales. Así, es comprensible que los sectores movilizados desde la parroquia se conformen mayoritariamente por pobladores y no por ejidatarios. La Iglesia representa para los primeros una oportunidad de organización comunitaria, dada su exclusión de la asamblea ejidal, y esto también permite entender por qué para las comunidades eclesiales de base es importante transformar la teopraxis, antes anclada en la demanda de tierra (propiedad de unos cuantos), hacia una teopraxis que reivindique el territorio (donde habitan todos).

No a la minería, sí a la vida

Con el retiro de Samuel Ruiz en 1999 comenzaron una serie de transformaciones en la organización eclesial de algunos equipos pastorales, sobre todo

en las zonas menos visibilizadas. En Chicomalapa, alejada de la sede diocesana y con población étnicamente no caracterizada, poco prioritaria para el proyecto diocesano, la salida de don Samuel fue de mucho impacto. En 2001, por iniciativa del nuevo obispo, Felipe Arizmendi, el equipo Chicomalapa se dividió en dos parroquias: se inauguraron la del santo Niño de Atocha en Frontera Comalapa y la de San Pedro y San Pablo en Chicomuselo. Este quiebre implicó una gran controversia dentro de las comunidades eclesiales de base: hubo un reacomodo en las estrategias de organización, una recomposición en las estructuras eclesiales y, sobre todo, la ruptura marcó el inicio de dos diferentes teopraxis. En Chicomuselo comenzó a trazarse la conformación de la presente identidad católica, a partir de la resistencia contra la minería y el éxito obtenido con el cierre de la empresa minera Blackfire Exploration Ltd. en la década anterior. El territorio de Chicomuselo, organizado en cuatro zonas parroquiales: Centro, Cofre, Aplana-da y Serrana, presenció en esta última la mayor resistencia al extractivismo, por ser la más afectada.

Las concesiones iniciaron en el 2000 con la llegada de la empresa El Caracol al ejido Grecia —ubicado en la zona parroquial Serrana— y se intensificaron de manera ventajosa para la minera entre 2004 y 2005 (Roblero 2011:56). Algunos testimonios señalan que sus representantes asistieron a las asambleas de los ejidos Grecia y Nueva Morelia con promesas de asfaltar caminos, introducir luz eléctrica, dotar de agua potable, construir escuelas, clínicas y parques de recreo: «Traían hasta pasteles y refrescos para invitar-nos cuando llegaron —cuenta un ejidatario—; sostenían un discurso ecológico, de desarrollo sustentable y de ser una empresa con responsabilidad social». El atractivo de estos ofrecimientos logró envolver a numerosos ejidatarios, lo cual resulta comprensible en vista de que Chicomuselo ya venía padeciendo la descapitalización del campo y la falta de servicios públicos, entre ellos el de salud. La estrategia de las mineras fue aprovechar las deplorables condiciones sociales provocadas por la ausencia de gobierno y por la vulnerabilización de las comunidades campesinas. La poca presencia del Estado había propiciado la explotación de los campesinos, su empobrecimiento y su dependencia de otros sectores. Las empresas mineras encontraron en este contexto la oportunidad para erigirse como una empresa-Estado, es

decir, pretendiendo asumir las funciones que habían abandonado las instancias públicas de gobierno.

La minera El Caracol fue sustituida en 2007 por la canadiense Blackfire Exploration, extractora de barita (un mineral no metálico útil en la perforación de pozos petroleros). Según algunos miembros de las comunidades eclesiales de base, la relación entre la segunda minera y los ejidatarios fue cordial al principio, ya que habían aceptado pagos mensuales por permiso de extracción y algunos se habían integrado como trabajadores regulares. Sin embargo, en menos de un año un grupo de campesinos inició acusaciones contra la minera en el ejido Grecia. Argumentaban que la empresa compraba hectáreas de forma irregular, hacía pagos incompletos a la asamblea ejidal, los directivos maltrataban a los trabajadores locales, las contribuciones para mejorar la infraestructura no se concretaban, los transportes de carga dañaban los caminos y las ganancias beneficiaban a pocos. En cambio, la basura industrial provocaba severos perjuicios al medio ambiente y a los animales, al tiempo que producía enfermedades estomacales y afecciones en las personas. Además, se comentaba que los trabajadores foráneos abusaban del alcohol y de las drogas. Aun así, algunas versiones hoy en día afirman que el rechazo a la mina inició por el incumplimiento de las promesas, no por posicionamientos político-ecológicos (Suyi, entrevista informal, cabecera municipal de Chicomuselo, 22 de febrero de 2015), la conciencia ecológica llegaría después, tras el asesinato de un activista antiminerero.

En 2008, durante un foro para discutir sobre afectaciones mineras, algunos chicomuselenses se sumaron a la fundación de la Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) y empezaron a construir alianzas con poblaciones en resistencia. En diciembre de ese mismo año participaron junto con campesinos guatemaltecos en el Primer Encuentro Binacional contra la Minería y en defensa de Nuestros Recursos Naturales, Derechos y Territorios, en Mazapa de Madero, Chiapas. Se reunieron ahí diecisiete organizaciones de Guatemala y ocho mexicanas (Paz 2014). Ya en 2009 Chicomuselo fue sede del segundo foro de la REMA, agilizando la resistencia local contra la minería. Para entonces las acciones se limitaban a protestar en la plaza central del municipio y a difundir sus movilizaciones en «medios de comunicación libres» (Radiopozol, Contralínea, Boletín Sipaz, entre otros), al

tiempo que tomaban fuerza en alianza con otros organismos que compartían sus preocupaciones, tales como: la Asociación Civil Dos Valles Valientes, Otros Mundos y organizaciones civiles y parroquiales guatemaltecas.

Entre los activistas de esta red destacó Mariano Abarca, originario de la sierra, quien se convirtió en el activista más reconocido. Instaló un campamento en resistencia en la cabecera municipal de Chicomuselo; organizó plantones frente a la embajada canadiense en demanda de la revisión y cancelación de las concesiones en Chiapas; se sumó a otros movimientos anti-mineros y visibilizó la resistencia en medios virtuales e impresos. Su activismo empezó a ser reprimido con amenazas y detenciones, entre las que sobresalió su secuestro, en 2009, por parte de la policía estatal. Finalmente, sin que sus demandas fueran escuchadas, fue asesinado el 27 de noviembre del mismo año frente a su casa, por un extrabajador de la Blackfire Exploration. Tras su muerte, la empresa minera se retiró, ya que la Secretaría del Medio Ambiente e Historia Natural de Chiapas le clausuró las instalaciones en diciembre. Según señalan algunos catequistas, el asesinato de Abarca y la oportunidad que esto abrió para cerrar la minera evidenció la complicidad entre el gobierno chiapaneco y el canadiense al ignorar las protestas previas de la población. Sin embargo, alrededor de Abarca circulan versiones opuestas acerca de su «liderazgo contra la minería». Para algunos habitantes del centro del pueblo, que podrían denominarse como los mejor posicionados económicamente en la localidad, Abarca fue un «traidor a su gente», o sea, a su «clase social»; señalan que en realidad estaba interesado en cobrar fuerza política para lanzarse como síndico municipal. En este sentido se pueden encontrar versiones enconadas, como la que registré en mi diario de campo el 26 de febrero de 2015:

La OCEZ es el sector que la gente reconoce como «la organización». Y aseguran que esta es la que se moviliza en contra de la minería. De hecho, para el cronista del pueblo, el busto de Mariano Abarca, actualmente colocado en la plaza principal, carece de sentido. No lo considera «como el líder que se pretende construir». Piensa que se movía por intereses personales: vivía de su restaurante y no estaba comprometido realmente con la lucha contra las mineras. Y su madre, Esperanza Domínguez, es todavía más radical; dice que si tuviera un caballo

lazaría el busto y lo lanzaría al suelo. No guarda ningún respeto por la imagen de Abarca (cabecera de Chicomuselo, 26 de febrero de 2015).

Del mismo modo, otros vecinos de Chicomuselo encuentran que la resistencia antiminera se generó, y se genera, desde la parroquia y desde las «organizaciones», que no fue un movimiento liderado por Abarca:

Aquí la gente no sabe muy bien qué pasa con la minería. El padre [párroco] es el que mueve todo. Si quiere organizar algo no nos llama a nosotros [los habitantes del centro del pueblo], a veces ni nos enteramos de las cosas. Los que vienen son los de la organización [los campesinos]. Esos sí, vienen todos. Aquí la gente está dividida, hay quienes están de acuerdo y quienes están en contra de la minería, pero no es porque estén preocupados por el medio ambiente. Pasó que las mineras le pagaron a unos y a otros no, negociaron con unos y no con otros. Los que no fueron tomados en cuenta son los que se opusieron a la minería. En mi caso sí me opuse a la minería porque tengo un ranchito que queda en el camino de la mina y llegaba mucha gente desconocida que usaba drogas, eso fue lo que me molestó (Suyi, entrevista informal, cabecera municipal de Chicomuselo, 22 de febrero de 2015).

Para algunos católicos el protagonismo de Abarca hacia el exterior contrastó con la poca receptividad en las zonas parroquiales. Desde esta mirada, Abarca había logrado posicionarse ante la opinión pública nacional e internacional como «líder de la lucha antiminera», contaba con redes sociales de distintos tipos y niveles, «aparecía en los medios masivos de comunicación y en el internet», se vinculaba con numerosas organizaciones no gubernamentales y con comités de derechos humanos, pero en Chicomuselo no contaba con base social. La prueba es —dicen algunos— que «después de su muerte la organización de Abarca no existe»:

A veces su hijo y su hermano se aparecen cuando las comunidades eclesiales de base hacemos manifestaciones antimineras, como no queriendo se acercan a las orillas de los foros y ahí están haciendo presencia. Como los medios de comunicación los conocen por Mariano, su padre, se acercan y los entrevistan, pero

aquí no representan a nadie. ¿A ver, dónde está su base social? Y es que aquí la verdadera fuerza está en el Pueblo Creyente (Hermano anónimo, Chicomuselo, marzo de 2015).

Según varios testimonios, la «verdadera» resistencia se gestó desde la feligresía católica, más que en la red de organizaciones antimineras. La expulsión de la Blackfire Exploration fortaleció a las comunidades eclesiales de base y nutrió el discurso religioso en defensa del territorio y en contra de los proyectos extractivos.

Durante el proceso de resistencia sería de suma importancia la conformación del Comité Regional para la Promoción y Defensa de la Vida Samuel Ruiz García. Su antecedente inmediato fueron el Colectivo de Derechos Humanos Oralia Morales y el Colectivo de Derechos Humanos 10 de enero. El primero constituido en Frontera Comalapa en 1996, y cuyo trabajo se desarrollaba en tres líneas: atención a casos específicos, atención a migrantes y movilización en defensa de la tierra y el territorio. Hasta 2008 Francisca Gutiérrez, «Paqui», y Roberto Ortiz, miembros entonces del Colectivo Oralia Morales, trabajaron dando prioridad a los problemas de Frontera Comalapa y en segunda instancia a los municipios aledaños; pero durante la lucha contra las mineras en Chicomuselo empezaron a dar seguimiento a la violación de los derechos humanos, tanto la ejercida por el extractivismo minero como por las autoridades locales y estatales. Se hicieron cargo de registrar las afectaciones al medio ambiente, las intimidaciones por parte de la empresa minera durante las manifestaciones y de proporcionar argumentos jurídicos y políticos en defensa de la tierra y contra las mineras. Si bien, al principio los miembros del Colectivo Oralia Morales consintieron en que sus promotores dieran prioridad al trabajo en Chicomuselo, más tarde pondrían reparo por el descuido en Frontera Comalapa. El padre Eleazar Juárez les solicitó entonces a Paqui y a Roberto conformar un equipo que trabajara exclusivamente en su territorio parroquial, de este modo el Comité para la Promoción y Defensa de la Vida Samuel Ruiz García se erigió como un colectivo en apoyo a las comunidades eclesiales de base chicomuseltecas. Como se anota más adelante, este colectivo es actualmente el pilar más fuerte en la localidad, encargado de formar a los promotores de derechos

humanos, defensores del territorio, y es también el sostén más importante en la organización de las comunidades eclesiales de base.

Para los miembros de la Iglesia liberadora la verdadera batalla contra la minería no fue en los medios electrónicos, en los pronunciamientos públicos, en la embajada canadiense ni en mensajes difundidos por la web; la lucha fue «poniendo el cuerpo» frente a los camiones que pretendían subir a la sierra. Así lo han venido haciendo desde 2009, ya que estaban preocupados por la forma en que el medio ambiente se estaba deteriorando, según muestra este testimonio de Bonifacio, catequista en el ejido San Francisco:

Quando empezó esto pues, cuando vinieron estos hombres a trabajar en el ejido de Grecia entonces sí se puso duro. Por ejemplo, nosotros estábamos más abajo y el río que viene desde allá es el que nos mantiene, ahí lavan las mujeres la ropa, beben los animales. Se puso feo, la tierra se vino para abajo, es puro lodo, ya no corre el agua, los peces murieron. Y no solamente eso: allá el jefe de nosotros tiene una parcela, allá en Morelia, yo he trabajado siempre ahí, todo ese lodo se secó, tal vez como unos 20 metros del arroyo. Se secaron todos los árboles. Tal vez algo traía la tierra o el agua... Pero toda la arboleda se secó, por ejemplo, el huanacastle, el «sangre de perro», uno que se llama leche-María, el aguacate; todos se murieron, no quedó ninguno vivo. Y yo pienso que si ese trabajo [la minería] hubiera seguido como dicen, que es de a 50 años de explotación, pues yo creo que ya nos hubiera «dado en la torre». En tiempo de lluvia es cuando más trae problemas. De allá arriba todo lo que es la maquinaria le meten aceite y todo eso va a parar al agua. Eso es lo que viene matando, pienso yo. Sí afecta mucho. Pero también se han hecho luchas, se ha llegado a un proceso de negociaciones y también se ha invitado a las demás comunidades. Hemos hecho retenes; por ejemplo, cuando sabemos que vienen los camiones de las mineras nos ponemos enfrente para que ya no pasen, eso también nos ha ayudado bastante, hacemos una barrera. Así es. Bueno hasta ahí nada más lo dejo (Bonifacio, catequista, ejido San Francisco, marzo de 2015).

En ese tenor discurre también el testimonio de otro catequista del mismo ejido, a quien la participación en la Iglesia le ha permitido tomar conciencia de las afectaciones mineras:

Mi nombre es Ignacio Pérez López. De hecho, cuando uno no tiene información clara sobre las afectaciones se puede perjudicar no solamente a la ecología, al medio ambiente o a las familias. Uno piensa que todo es bueno cuando vienen a ofrecer empleos, que van a dar clínica, carreteras y no sé qué otras cosas. Pero gracias a Dios, como trabajamos nosotros a nivel de iglesia, nos damos cuenta de las cosas... Soy catequista y he tenido la oportunidad de que me han invitado, con apoyo del párroco, que ha tenido confianza en mí, a reuniones, no solamente aquí en el municipio, en San Cristóbal, en otros lugares donde viene gente con mucha capacidad, que ha vivido este tipo de situaciones. Porque hay partes donde ya destruyeron, todo es contaminación y enfermedades. Han compartido esas experiencias y uno va conociendo la situación que viven en otras partes donde ya están sufriendo por causa de las empresas mineras, de la explotación, más que nada. Y bueno yo creo que a raíz de eso nos hemos unido, como decía mi hermano, en la defensa de la tierra, del territorio, para no llegar a sufrir lo que otros están pasando, viendo la necesidad aquí. Pues como usted puede ver, el cerro, pensamos que, si siguen destruyéndolo, tarde o temprano se va a derrumbar, como en aquella comunidad de Guatemala (Ignacio Pérez, catequista del ejido San Francisco, marzo de 2015).

Para Ignacio Pérez, como para otros opositores a la minería, un problema a enfrentar son las divisiones al interior de las familias, generadas a partir de distintos posicionamientos:

Cuando estuvieron trabajando [los mineros] había hijos de familias a los que les ofrecieron empleos y estaban trabajando ahí; para evitar que siguieran trabajando se empezaron a recolectar firmas en contra del proyecto minero, pero de ahí viene el divisionismo, ¿no? A veces la mamá en contra, y el hijo como estaba trabajando allá, pues apoyando. Les daban trabajo y venía la división: confrontamiento no solamente entre familias sino a nivel comunidad. Había ejidatarios a favor y en contra, debido a toda la información que nos han dado. Se han hecho foros también a nivel parroquial. De hecho estuve en el primero aquí en Nueva Morelia, creo que en 2010, me parece, un foro sobre eso de las minerías, y tuvieron invitados, gente con mucha experiencia sobre esos asuntos; dieron información sobre cuánta agua consume una empresa minera en un día: la que ocupa una comunidad en no sé cuántos años. Pues ellos la ocupan muy rápido y en vez de ayudar a la comunidad pues se va a ir a donde trabajan ellos. Todo eso

pensamos: que afecta porque viene mucha sequedad, mucha plaga. Últimamente hay mucha plaga y la siembra ya no funciona, el frijol ya no da normal. De unos cuatro o cinco años para acá ya empezó a disminuir la cosecha. Como decimos: el arroyo se seca, el agua del manantial que nos abastece para beber es muy escasa y, entonces, para la casa, para lavar la ropa, no alcanza. Cuando los mineros estuvieron trabajando, ese arroyo era puro lodo, lodo que no se podía usar para nada, ya ni los animales lo podían beber.

Pues sí nos afectó mucho y eso nos hizo levantar; y gracias a Dios, toda la información que nos han dado la hemos compartido y hemos aprovechado cuando hay juntas ejidales, y en otras reuniones vamos metiendo esa información. Cuando muy empezamos eran pocos los que nos apoyaban con las firmas. Cuando levantamos la primera acta con firmas contra la minería... creo que nada más mandamos unas 50. Poquitas, nada más. Y cuando vino el tiempo nos dijeron que hay que levantar más firmas, y como se sacan audiencias allá con Gobernación, y se van a dialogar con ellos, pues quieren más pruebas. Y con toda esa información ya mucha gente se ha concientizado porque también ya lo están viendo con sus propios ojos, todo esto que estamos viviendo, mucha sequedad, escasez. Las lluvias ya no caen a su debido tiempo y todo se sufre por ambos lados. Bueno, ya últimamente, gracias a Dios, las últimas firmas que metimos ya nos apoyaron como más de 100, o sea que ya se va concientizando más el corazón de las personas. Hemos tenido también solidarización con otras comunidades de las otras zonas pastorales. Cuando sabemos que van a venir los mineros, como decía mi hermano, a apoyar los retenes han venido las demás comunidades. Nos han apoyado, y cuando quieren sacar otra mina allá por el otro lado del cerro, que le decimos la zona Planada, también igual. Cuando ellos necesitan apoyo también nosotros vamos. Así nos hemos apoyado y, como dice mi hermano, se ha logrado detener, y también tenemos todo el apoyo del comité de derechos humanos que trabajan a nivel parroquial. Ellos han apoyado mucho y, gracias a Dios, pues sí se ha logrado detener, se han sacado documentos de no a la minería.

Hemos tenido unos conflictos aquí, ya que los empresarios no quieren dejar de trabajar, siguen insistiendo (catequista Ignacio Pérez, ejido San Francisco, marzo de 2015).

Como se observa, los acuerdos ejidales firmados contra la minería y por asamblea, como estrategia, han permitido a los pobladores fortalecer

la oposición ante las instancias de gobierno, que a su vez aducen que los permisos extractivos no los expiden sus instancias, sino los propios ejidatarios, quienes venden sus tierras. Por otra parte, la comunicación y encuentros con otras comunidades guatemaltecas afectadas por la minería han sido experiencias que los han convencido de oponerse a su instalación. El testimonio de Refugio Arqueta, catequista de niños, también muestra cómo se percibió la visita de los afectados en una reunión realizada contra la minería en San Miguel Acatán, Guatemala:

Había personas enfermas de la vista, ya no veían, tenían muchas ronchas, enfermas de la piel, pues, y otros de la sangre. Y ahí fue donde se presentaron las personas muy enfermas y claro que da compasión verlos; entonces uno se pone a pensar que no debemos llegar hasta ese extremo y esperar a que las personas estén así. Según ellos dijeron que se habían organizado también, pero hasta cuando vieron de verdad la enfermedad, porque había muchos niños prematuros y otros que ya no nacían, se enfermaban y las embarazadas ya no daban a luz. Nosotros decimos que no debemos esperar que eso venga a nuestra comunidad. Sabemos que la contaminación no está nada más donde están destruyendo, sino que la contaminación se va al aire, a la tierra y al agua. Nosotros tenemos que cuidar, aunque la mina esté lejos, pero la contaminación llega hasta donde estamos. Por eso que tenemos que organizarnos para evitar esa destrucción, para que no llegemos a esas enfermedades, hasta la muerte, sabemos bien que entrando los mineros no nos dejan más que enfermedades, divisiones, conflictos, muertes y todo eso. Eso se lo explicamos a la gente y, como le digo, yo por ser autoridad [comisaria ejidal] pues tuve esa oportunidad, siendo una autoridad siempre hay un poquito más de confianza de hablarle a la gente porque está uno en frente de un grupo (mujer catequista del ejido San Francisco, 18 de marzo de 2015).

Aun con los acuerdos ejidales firmados, las manifestaciones, los bloqueos a los caminos y el rechazo de la comunidad, hoy en día los trabajadores mineros siguen llegando, incluso bajo su propio riesgo, sabiendo que van a ser detenidos:

Ellos saben que nosotros estamos en contra y no los vamos a recibir. No los vamos a recibir con los brazos abiertos, al contrario, no admitimos que vengan

gentes extranjeras aquí. Y así es como nos estamos organizando, así, con las demás comunidades. Lo que hacemos es avisar si alguien va a entrar en alguna comunidad, si va a llegar algún minero nos avisamos rápido para que nos juntemos y detenemos la entrada (Ignacio Pérez, ejido San Francisco, 14 de mayo de 2015).

De modo que los enfrentamientos cada vez son más comunes: los mineros empeñados en llegar al ejido Grecia, donde se produce la extracción, y los campesinos en tapar los caminos que conducen hasta la cima. Aquí se describe el testimonio de dos pobladores del ejido Nueva Morelia que participaron en uno de los bloqueos a la empresa minera en 2009:

Aquí llegaba un señor que se llamaba Artemio Ávila, era, parece, el director de la empresa. Las tierras que compraron estaban a nombre de un tal Serrano, era como un prestanombres, era el topógrafo o el ingeniero geólogo, el que conoce el tipo de piedras. Él era quien enterraba las balas, mire, ahí se ve, con la máquina enterraban unas balas así de fierro [hace una seña sobre el piso como de dos metros de largo] y ya lo sacaban hasta ver cuánto iban a escarbar. Ese era el que sabía cómo era la cosa porque distingue el tipo de piedras y de minerales. Eran dos chingones pue', este y Flores; eran los que cargaban pue' todo su negocio. Son los que organizaban. Ya cuando hubo resistencia pue', cuando nosotros empezamos a hacer la denuncia y alertamos a la gente de lo que estaba pasando aquí arriba, fue que ellos no cumplieron. Tampoco la empresa cumplió como en la primera etapa a los ejidatarios de Grecia y también ellos le cerraron, le taparon el camino. Pero aquella no fue una protesta contra la minería, fue una protesta laboral. De incumplimiento. Ellos taparon el paso porque no les estaban pagando. No estaban bien los acuerdos que habían tenido, estuvo la empresa como un mes cerrada, no les dieron el acceso. Ya fue donde nosotros empezamos a subir para investigar todo. Nos taparon allá, este Flores. Como ya se sentía la fuerza, empezó a sacar por otro lado la piedra. Empezaron a sacar aquí dentro del ejido, empezaron a sacar piedra, ya fue donde nosotros le dijimos al comisariado que investigara qué estaba pasando. Estaban sacando piedra aquí y no había acuerdos de que sacaran piedra. Nada más tenían acuerdo de pasar por nuestro camino, sí, nada más de pasada, pero como les taparon allá no querían parar la producción. Empezaron a sacar de aquí del ejido, empezaron a excavar y ya fue donde se levantaron todos los ejidatarios, se encabronaron, y ya lo fueron a castigar. Y encontraron que sí estaban sacando. Ya se vinieron los ejidatarios

y dijeron «vamos a tapar el camino, vamos a tapar aquí para que ya no suban». Quisieron tapar aquí, pero como Flores también tenía su gente, sus guardias de Chicomuselo [de la cabecera], traía sus propios trabajadores, sus propios vigilantes, guardias blancas, les llamaban, nada más para cuidar la empresa y amenazaron a los ejidatarios. Pero no pudieron. Los amenazaron que los iban a matar, sí, pues, llevaban armas y todo. Sí, se puso duro. Lo bueno que fueron dos señoras, dos mujeres fueron y el marido; ese día se animaron, que iban a tapar el camino, pero el hombre que manejaba la máquina decía que les metiera la máquina encima a los que estaban haciendo bloqueo del camino. Les iban a meter la máquina para que los aplastaran y pudieran seguir. Fue ahí que la comunidad se dio cuenta, ya de ahí se vinieron aquí a la comisaría, hicieron el documento y parece que le ponían una multa a la empresa por haberse metido así, sin permiso. Ese día no se animaron a matar a los mineros ya detenidos ahí porque mi hijo corrió con un muchacho que tenía una cámara y se fue rapidito con la cámara con la moto y lo grabaron. Tuvieron miedo y se detuvieron un poquito porque miraron la cámara y lo amenazaron al muchacho, pero no tuvo miedo y por eso le pararon, si no ahí hubiera habido muerte. Era una valla de personas que no dejaba pasar la máquina, y esta valla de personas era de hombres, mujeres, niños, de todo. Había ejidatarios y dos mujeres ejidatarias también. Pero ellas también no dieron lugar y sí golpearon a estos hombres. No les fue bien: los agarraron de la panza y fuerte, pues, y no tuvieron miedo las mujeres. Así fue que se detuvieron un poquito, si no, saber qué hubiera pasado ese día. Yo creo que lo interesante es no caer en su juego y utilizar sus errores, sus defectos y ahí atacarlos, porque ahí es su debilidad. Y dejar que hagan las cosas para que la gente vea qué clase de persona son y cuáles son sus intereses, que no les interesa la vida, lo que les interesa es la minería. La gente vio cuando fue ese enfrentamiento, vio ese problema y mucha gente fue reflexionando también. Hicieron un documento donde tenían que cobrarle multa y que cerraran también porque estaban haciendo mal. Se puso que amenazaron con armas de fuego y armas blancas y ese documento se fue a derechos humanos. En ese tiempo estaba el finado Mariano Abarca, creo también. Él estaba en otra organización, él no venía para acá (catequista, poblador del ejido Nueva Morelia, 18 de marzo de 2015).

Yo digo que lo importante de eso fueron las peregrinaciones, los foros, las oraciones. Yo he visto también la energía de Dios, que hizo bastante en la comunidad, movió un poquito de gente, movió un gentío, bastantísimo. La fuerza no

creo que era tanto de la gente, sino que algo misterioso movía todo eso, porque en un momento se unieron varias comunidades. Recuerdo que una señora un día dijo: «ustedes los católicos son como cincuenta, ¿cómo van a poder con un gentillal que tienen armamento y autoridad, son ricos y con poder? Van a ser aplastados». Ya cuando se logró controlar todo esto, entonces reconoció que sí es cierto, que no es el poder de la gente, sino que hay algo que está ahí, y los foros, las peregrinaciones, las oraciones, el movimiento, la fuerza y la lucha, pue'. La gente no se dejó, a pesar de que los amenazaron y con todo eso siguió la lucha. Ya se fueron los de la mina, ya vinieron derechos humanos, vinieron mucha gente, vinieron a ver todo eso. Todo eso ya es una experiencia. Tenemos la fe puesta en algo más fuerte que nosotros. Sí, porque ahí es donde se ve la fuerza de Dios, como lo dice su palabra. Lo dice bien claro, que no tengamos miedo. Dice: ni porque tengan grandes poderes, pero Dios, es más grande su poder que un ser humano aquí en la Tierra. Y Dios dice que mientras nosotros queramos liberar a nuestros hermanos, a la naturaleza, a todo lo que Dios dejó, él interviene y nos ayuda. Hemos visto las maravillas y el milagro de Dios, y Dios está con toda la gente, con los que están cerca de él también. Lo hemos visto, a lo menos, aunque sean pocos, al menos así como ahorita. Yo les hablo a todo el grupito que está dispuesto, yo siempre he sido una que no he tenido miedo (mujer catequista del ejido Nueva Morelia, 18 de marzo de 2015).

La lucha contra la minería sería una oportunidad para reformular la teopraxis en Chicomuselo: por una parte, significaría la constitución de un equipo especializado en la defensa de los derechos humanos y del territorio. Por el otro, fortalecería a las comunidades eclesiales de base, que se reconocieron como un actor social capaz de incidir en las decisiones sobre el territorio municipal, abriría espacios de participación para los sintierra, y promovería la construcción de una nueva hermenéutica, sustentada en el territorio.

Contra el despojo: la defensa de la Madre Tierra

La lucha antiminera en Chicomuselo dio la oportunidad a este municipio, desdibujado en la geografía chiapaneca, de «aparecer» en la historia reciente

de la región y de ser reconocido como uno de los movimientos sociales más combativos en defensa del territorio a nivel nacional. El proceso de reflexión, en torno al cuidado del medio ambiente y la conservación del territorio, dio sustento a la teopraxis actual de sus comunidades eclesiales de base, pero además, tuvo impacto en los acuerdos tomados en la conformación de la Pastoral de la Madre Tierra en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, ya que la activa participación de los chicomuselenses destacó en la organización del precongreso de la zona diocesana Sureste (realizado en septiembre de 2013), preparatorio al I Congreso Pastoral de la Madre Tierra.

El congreso se efectuó en enero de 2014 con motivo del tercer aniversario luctuoso de don Samuel Ruiz, en conmemoración del XL Aniversario del Congreso Indígena de 1974 y con la intención de articular un eje en torno a la defensa del territorio para todas las zonas diocesanas. Para la población étnicamente no caracterizada de la zona diocesana Sureste, el congreso de la Madre Tierra representó la primera gran oportunidad para hacer escuchar su voz. Cabe señalar que en el congreso de 1974 no participaron mames, chujes, kanjobales ni otros habitantes de la zona sureste; por esa razón, en la memoria de aquel encuentro no se mencionan las condiciones que entonces vivían en sus territorios. Fue hasta el precongreso del Sureste en 2013 y el congreso en 2014, cuarenta años más tarde, que estos grupos antes ausentes pudieron manifestar sus inconformidades, denuncias y propuestas, sintetizadas en una ponencia. Esta participación motivó a las comunidades eclesiales de base del sur de la zona Sureste (Tzimol, Frontera Comalapa y Chicomuselo) a seguir organizadas en defensa del territorio.

El precongreso, celebrado en Chicomuselo, representó para su feligresía y la de Frontera Comalapa la oportunidad de retomar vínculos y de redoblar esfuerzos. Las familias almacenaron una parte de sus productos: maíz, frijol, huevo, verduras y frutos, para brindarlos a los asistentes; hallaron la manera de proporcionar cobijas a quienes pernoctaron entre ellos, formaron comisiones de enlace, de registro, de elaboración de minutas, de comunicados de prensa, de ponencias, así como de cocina y de limpieza, para recibir a los cientos de catequistas, católicos y activistas que los visitaron. Según el testimonio de algunos asistentes, las conclusiones de esa reunión previa o de preparación fueron de gran influencia para los resolutivos del congreso

general,¹ aun cuando los objetivos eran los mismos para todas las zonas: crear más conciencia sobre el cuidado de la Madre Tierra y unificar trabajos dispersos en distintas luchas, así como restablecer la reconciliación entre la Madre Tierra y los seres humanos, aquí parecieron tomar mejor cauce para el diseño de futuras acciones. En la zona Sureste los trabajos se realizaron en cinco mesas: 1. Educación, 2. Economía y comercio, 3. Autoridades, 4. Salud y 5. Cultura y derechos de los pueblos.

En general, las conclusiones del precongreso fueron muy precisas: en la mesa de Educación se propuso promover la recolección de plantas y hacer viveros en las parroquias con el fin de reforestar las comunidades; capacitarse en producción orgánica y generar mercados locales propios; impulsar trabajos colectivos con el uso de instrumentos, herramientas y saberes tradicionales; hacer talleres de concientización sobre el respeto y cuidado de la Madre Tierra; fomentar una educación integral que promoviera el diálogo de saberes y revisara periódicamente la educación integral de las familias. En la mesa de Economía se planteó recuperar la asamblea como espacio de participación de hombres y mujeres; democratizar la toma de decisiones en defensa del territorio; articular asambleas regionales; promover una economía ecuménica y plural en la que pudieran integrarse personas de diversos partidos políticos y distintos credos; y construir lazos entre comunidades y ejidos. Por otra parte, en la mesa de Autoridades se habló de impulsar el diálogo, el respeto por los derechos de todos y buscar la reconciliación de las comunidades en conflicto, vía la resolución no violenta. Antes de acudir a los ministerios públicos, se dijo, era necesario acercarse a las partes y establecer acuerdos consensuados. Además, se recomendó revalorar y exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, pero, sobre todo, tratar de aplicar estos principios en los pueblos y las comunidades respectivas.

¹ Las parroquias y misiones que participaron en el precongreso de la zona Sureste fueron: San Sebastián, Santo Domingo, San Fermín, Misión de Guadalupe, San Juan Bautista, La Santísima Trinidad, Santa Margarita, La Misión Tojolabal, San Pedro y San Pablo, Tzimol y Frontera Comalapa; entre los colectivos, instituciones y organizaciones no gubernamentales estuvieron: UNICACH Margaritas, Edupaz, Cooperativa Café Tzisco, CORECO, DESMI, CENAMI y Resistencia Civil LyF del Pueblo; además de otras localidades invitadas que no forman parte de la DCLC: Siltepec, El Porvenir, La Grandeza y Buenos Aires. Datos tomados de la Memoria del Precongreso de la zona Sureste.

También se acordó exigir el derecho a ser consultados como pueblos originarios ante el ingreso de empresas y proyectos «que atentan contra la Madre Tierra» (para ello sería necesario, en caso de Chicomuselo, reivindicar sus raíces indígenas); así como elaborar actas comunitarias de rechazo a las empresas extractivas y a los proyectos de construcción de infraestructura. En la mesa de Salud se acordó no consumir productos procesados ni manipulados, sino sus propios cultivos, nutrir a la Madre Tierra (cuidarla, respetarla y defenderla), fortalecer y valorar la salud alternativa recurriendo a las plantas medicinales; y robustecer y articular el área diocesana de salud.

Después de nutridas reflexiones, la mesa de Cultura y derechos de los pueblos fue la que presentó más ideas. Sus conclusiones se sistematizaron en cuatro puntos: *a)* aspectos agrícolas; *b)* formación y capacitación; *c)* economía; y *d)* «Construir un mundo posible». En el primer punto se convino en crear bancos de semillas criollas para intercambio y reproducción, elaborar un mapeo y directorio que permitiera a los hermanos-campesinos saber en qué lugares se desarrollan experiencias en favor del cuidado de la Madre Tierra con el fin de favorecer el intercambio y la formación de campesino a campesino. En el segundo punto se propuso organizar talleres de formación permanente (producción orgánica, amor, cuidado y cultivo de la Madre Tierra) dirigidos a todos los sectores de la Iglesia (jóvenes, mujeres, servidores, promotores, autoridades y «a quien lo necesite»); promover cursos de lenguas indígenas, de culturas y conocimientos ancestrales, talleres de formación jurídica, sobre todo con relación a la posesión de la tierra y sobre defensa del territorio, así como talleres que favorecieran la equidad e igualdad de mujeres y hombres; talleres que fomentaran la espiritualidad y el sentido del servicio en lo religioso y en lo civil. En el tercer punto se dispuso promover y organizar mercados alternativos locales, por parroquia y regionales, en los que se pudiera hacer intercambio de mercancías, usar monedas alternativas y vender a precio justo los productos que ellos mismos cultivan. Por último, en la mesa «Construir un mundo posible» se abrió un espacio para la imaginación. Se propuso una sociedad ideal en que las mujeres viven en condiciones favorables, son valoradas, asumen cargos de autoridad y participan en todas las esferas de la vida social; las personas hablan sus lenguas maternas en todos los ámbitos de la vida cotidiana; tiene comisiones

de representantes por cada pueblo y cultura, que se congregan para elaborar propuestas de educación en las que se fortalecen las enseñanzas de las abuelas y los abuelos.

Sin duda, en ese imaginario de la «nueva realidad» hay cierta idealización de un pasado «ancestral». Idealización, sí, pero que traza horizontes de eutopía, y para alcanzarlos tienen algunas estrategias de acción: organizar peregrinaciones, no porque esperen que la solución llegue del cielo, sino porque sirve para hacer visible su inconformidad y como una forma de incidencia social; denunciar las afectaciones del actual sistema y exigir su sustitución; oponerse a las reformas legislativas estructurales, al extractivismo minero, a las injusticias y a «los proyectos de muerte»; aspiraciones enfocadas en la construcción de la unidad y el bien común.

Los otros creyentes de Chicomuselo

Los miembros del cristianismo liberacionista de Chicomuselo, conscientes de sus problemáticas, se asumen como herederos de fuertes procesos de exclusión y promotores de su transformación social. Canalizan su experiencia defendiendo su territorio, recuperando las implicaciones de transitar de una Iglesia católica tradicional hacia otra inculturada y crítica de sus propias estructuras eclesiales y sociales. Han constituido un nuevo sujeto de transformación colectivo, conformado por una feligresía católica dispuesta a organizarse para solucionar sus problemas inmediatos, interesada en cubrir de manera autosuficiente sus necesidades y organizada para evitar el despojo. Con todas las vertientes que pudieran constituir su identidad actual, el sujeto de transformación chicomuselteco se conforma de diversos actores con distintas tendencias, pero que en común comparten la creencia en Dios y la opción de preferencia por ellos mismos: los pobres. Dicho sujeto está conformado por las comunidades eclesiales de base: unidad político-religiosa grupal y local, con direccionalidad particular, alejada de los grandes discursos liberadores (como el socialismo), y que instrumenta sus acciones a partir de su realidad inmediata. Sus integrantes son campesinos que dependen económicamente de actividades agropecuarias y que adoptan cada

vez más nuevas formas de subsistencia rural en las que cobra importancia la migración laboral regional, nacional y transnacional. Se trata de una comunidad autodefinida como católica, consciente y campesina, cuya reflexión se genera en la discusión de la Biblia en el contexto actual y con el análisis de la realidad.

Este sujeto social, que integra diversos rostros, trayectorias e historias de vida, se configura en la Iglesia liberadora chicomalapense, formada por 56 comunidades eclesiales de base distribuidas en todo el municipio a través de cuatro zonas parroquiales. Aunque pareciera un número reducido, cada comunidad eclesial de base está compuesta por ermitas que atienden a tres o cuatro colonias o ejidos. Estas se congregan de manera regular los domingos para celebrar el culto religioso y sus áreas se reúnen en distintos días de la semana para acordar sus labores. Se trata de células que, pese al deficiente sistema de transporte, se mantienen en comunicación ágil por la constante movilidad de sus conserjes y agentes parroquiales, y el uso de aparatos locales de radio. Este sujeto evoluciona a partir de las reflexiones generadas en los talleres de formación parroquial, importantes para la construcción del tejido social. En consecuencia, con su reflexión, las comunidades eclesiales de base asumen funciones locales olvidadas por los gobiernos estatal y federal: cubren la falta de servicios médicos con la capacitación de promotores de salud (50 participantes); suplen al juzgado civil resolviendo problemas familiares y querellas particulares a través de los comités de derechos humanos parroquiales; encaran problemas específicos de los distintos sectores por medio de comisiones por género y edad (jóvenes, mujeres y niños). A través de las comisiones y representantes de la Pastoral de la Tierra difunden información sobre cambio climático, despojo de recursos naturales, y sobre las reformas económicas y políticas. Sus promotores reciben capacitación permanente a nivel local en la parroquia de Chicomuselo, a nivel regional en casa de La Castalia y la Misión de Guadalupe (ambas establecidas en Comitán) y en las instancias diocesanas de San Cristóbal de Las Casas.

La organización cuenta con diáconos (ministros laicos que pueden impartir sacramentos), conserjes (supervisores de zona), catequistas (encargados de generar la reflexión sobre las Escrituras), consejeros pastorales

(representantes de áreas, coordinadores intercomunitarios y de logística), promotores de salud y de derechos humanos, y representantes ante comisiones pastorales (de teología india o de la Tierra), que en conjunto constituyen la estructura social básica de este sujeto político-religioso, consciente y activo, que cobra fuerza en el núcleo familiar, base de la organización eclesial.

Cabe señalar que este sujeto se ha convertido en guardián de su territorio. Mantiene una estricta supervisión sobre los caminos, con especial atención en los vehículos no identificados, sobre todo porque se sospecha del ingreso encubierto de ingenieros que buscan minerales en la sierra. Por poner un ejemplo, a mediados de 2016 se comunicó conmigo un miembro del comité de derechos humanos para preguntarme si yo había ingresado con una camioneta que portaba el logotipo de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde laboro. La camioneta había permanecido estacionada varias horas en una zona deshabitada y los vecinos habían logrado ver que el conductor tomaba muestras del suelo. La gente estaba inquieta, sospechaban que se trataba de investigadores universitarios al servicio de alguna empresa minera y estaban organizándose para retener el vehículo e increpar al investigador. El rumor había corrido rápidamente. Resultó ser un joven posdoctor de geología, quien, sin tener idea de dónde estaba parado, se había internado en un territorio bastante vigilado. El caso no pasó a más. Se le advirtió que debía presentarse ante el comité de derechos humanos para exponer el motivo de su visita y recibir la autorización requerida para transitar por Chicomuselo. Situaciones como esta son recurrentes. A veces los vigías, tachados de paranoicos por algunos vecinos no organizados, se han encontrado con la sorpresa de algunos extraños que efectivamente trabajaban para una empresa minera. Una de estas situaciones se presentó en 2017, cuando los campesinos descubrieron a un par de ingenieros escondidos en un tinaco de agua en la parte trasera de una camioneta de redilas con dirección a la sierra. Eran exploradores mineros. Casos como este han predisuesto a algunos pobladores a ser más cuidadosos y a tomar cartas en el asunto. En otra ocasión los ingenieros exploradores fueron encarcelados y su auto totalmente destruido.

La experiencia del trabajo colectivo, sin embargo, no puede entenderse sin tomar en cuenta la dirección que anima este proceso, en donde cobra

fundamental importancia «el tercero», categorizado por Scannone (cfr. Beorlegui 1997:254) como un sujeto de transformación social cuya función es romper la relación dialéctica entre opresor y oprimido:

Se entiende por tercero a todo aquel que tomando «conciencia» de la relación opresora, sea opresor u oprimido, y se apresta a superarla desde la instancia de una relación ético-política de igualdad y respeto. [...] El *tercero* realiza la función de mediador. Pero no cumple tal función desde fuera, sino desde dentro, cuestionado por la relación opresora, y, desde la opción por el oprimido, lucha por la liberación de todos, del oprimido y del opresor (Beorlegui 1997:254).

En el caso chicomuselteco, el tercero se concretiza en el Comité para la Promoción y Defensa de la Vida Samuel Ruiz García, dado a múltiples tareas comunitarias en coordinación con las comunidades eclesiales de base. Este organismo, por medio de las numerosas comisiones que promueve, documenta los abusos de las empresas extractivas, registra la violación que hacen de los derechos humanos y toma nota de las interferencias externas. Por otra parte, da seguimiento a las disputas territoriales entre comunidades sobre todo lo relacionado con linderos ejidales y la invasión de tierras. Ofrece orientación política en situaciones de conflicto, coordina grupos de formación, asesora a los distintos comités de derechos humanos locales, hace denuncias públicas e interpone demandas ante juzgados civiles, entre ellos los que requieren intervención por violencia intrafamiliar. A nivel parroquial, capacita a catequistas, organiza talleres de salud, de cultivos orgánicos y de cuidado del medio ambiente; además realiza trabajo de vinculación entre las distintas zonas parroquiales y con otras instancias externas. La construcción de un sujeto empoderado, consciente del camino que desea recorrer y de su credo político, se encuentra vinculado a este tercero, que incide en la renovación de la teopraxis comunitaria. Este trabajo, coordinado por Roberto Ortiz y Francisca Gutiérrez, promotores de derechos humanos, fue reconocido en 2010 con el Premio Internacional Alfonso Camín en Barcelona: «por su lucha en defensa de la tierra y los recursos naturales frente a la explotación de las empresas mineras multinacionales».² Tras bambalinas,

² <<http://radiopozol.blogspot.mx/2010/12/reconocen-la-labor-de-las-defensoras-y.html>>.

sin embargo, surten un efecto enorme las discusiones promovidas desde el púlpito de la parroquia de San Pedro y San Pablo. En su prédica, el padre Eleazar Juárez nutre la hermenéutica bíblica, según la cual ser cristiano implica una visión holística de salvación.

El sujeto activo de las comunidades eclesiales de base está formado por hombres, mujeres, niños y niñas que construyen su identidad como católicos conscientes de su papel histórico, en oposición a los creyentes de otros credos situados en el «fin de los tiempos» y, por lo mismo, en la historia sin tiempo. Aunque algunos pentecostales y presbiterianos se les han sumado, han sido pocos, y cuesta mucho trabajo convencerlos de que participen. Sobre todo porque parten de la idea de que el fin del mundo es inevitable:

Lo que pasa también es que ellos se basan mucho en la Biblia, que todo se va a cumplir y que se tiene que cumplir. Es normal, decían ellos, Dios lo quiere así, es lo que está escrito. Es lo primero que decían pue'. Incluso, iba platicando con un señor, me fue diciendo lo mismo y después le dije yo: tal vez tiene usted razón, pero nosotros, como hemos leído un poquito la Biblia, vemos que lo mismo le pasó a Noé, le dije: que el mundo se iba acabar, pero unos pocos se salvaron en el arca con los animales (mujer catequista del ejido Nueva Morelia, 18 de marzo de 2015).

Estos católicos reflexionan sobre su praxis a partir de una hermenéutica comunitaria que permite debatir a nivel teológico la interpretación de su realidad y cuestionar la escatología del catolicismo tradicional. Las críticas por parte de miembros de otras grupos religiosos, llamados «separados», sin embargo, no esperan; los acusan de oponerse al desarrollo o de incitar a la violencia porque «son zapatistas» y seguidores de Samuel Ruiz, tal como se observa en el siguiente comentario:

Por ser católica, por ejemplo, aquí los hermanos separados no me podían mirar con mi Biblia; que iba a hacer reunión o a hacer oración, siempre me señalaban que era yo zapatista. Siempre de ese nombre no me bajaban: que era zapatista y que todos mis hijos eran zapatistas, que éramos Babilonia la grande y no sé qué tanto me decían. A mí no me importaba. ¡Al fin de que no sé de qué hablan!

Porque decían que Samuel Ruiz es un zapatista, es un demonio. Empezaban a decir bastantes cosas. Pues lo mismo le dijeron a Jesús. Los que no comprenden las cosas de Dios, que no quieren la justicia, son los que mataron a Jesús, ustedes también pasan a ser parte de esa gente, yo les decía: son los que tenían hecho del templo un mercado. Y en estos días, no tiene mucho que vinieron unos sabáticos, ellos están investigando a Samuel Ruiz: «no está muerto», estaban diciendo, «nada más hicieron política, decían: pero no está muerto, vive todavía, pero saber dónde lo tendrán escondido». No —les dije—, no es cierto, no está muerto y no lo tienen escondido porque vive en cada persona que creemos en él. Vive y no está muerto, vive entre nosotros. Tiene razón, le digo. O sea que ellos vienen a sacar información. Sí, ellos dicen que no está muerto y que lo tienen escondido, que es el mismo Marcos, que él es el comandante. ¡Cuánta ignorancia! ¡Dan miedo! (Mujer catequista del ejido Nueva Morelia, 18 de marzo de 2015).

El sujeto de transformación intenta construir diálogos ecuménicos, pero las condiciones que propician la diferencia de credos superan la voluntad de comunicación. En este intento, las comunidades eclesiales de base optan por seguir construyendo su camino, de frente a un futuro que está por venir, sin fines escatológicos.

Del antropocentrismo al biocentrismo

La teopraxis ecológica se transformó al interpretar la doctrina formal desde una hermenéutica crítica al antropocentrismo católico. A diferencia del catolicismo canónico, centrado en la humanidad, la nueva exégesis reivindicó una visión holística del mundo. La historia del éxodo bíblico, por mucho tiempo inspiración para argumentar «la liberación de los pueblos de la opresión faraónica», del sistema financiero y otras formas de explotación en América Latina —al final liberación humana y antropocéntrica— se reemplazó por la del arca de Noé, donde cobró importancia el rescate y respeto por la naturaleza. Según esta historia, Noé permanecía fiel a Dios en un contexto de descomposición social causado por el pecado. Yahvé, indignado, le anunció que destruiría el mundo con un diluvio y le ordenó que construyera un arca para que salvara a su familia y a quienes lo siguieran. Una

vez construida el arca, le pidió colocar en su interior una pareja de cada especie animal que habitara la Tierra. Después envió el gran diluvio universal que destruyó todo. Según la hermenéutica local, la piedad de Dios por la vida de los animales muestra que el plan divino de salvación no es exclusivo de los humanos y que se extiende a toda la creación: protección contra la muerte de todos los seres vivos (interpretación de mujer catequista, ejido Nuevo Morelia, marzo de 2015).

Desde este ángulo, el ser humano es concebido comunitariamente en relación recíproca e indivisible con la naturaleza. Se promulga la defensa de la vida, apalabrada en el exhorto «respeto a la Madre Tierra» o «piedad por la Tierra» —en palabras de Leonardo Boff— y en confrontación con la intencionalidad desterritorializante de los procesos extractivos. Según Rogerio Haesbaert, la desterritorialización no hace referencia a procesos migratorios, sino a resignificaciones impuestas: «desterritorializar significa ocupar, apropiarse, resignificar, imponer prácticas y representaciones, reestructurar el espacio y las relaciones sociales y culturales que lo producen. Significa también excluir, o incluir de manera precaria» (Haesbaert cfr. en Paz 2014:17). Bajo esta óptica, el proceso de desterritorialización que inducen las mineras en Chicomuselo impone una resignificación donde el *paisaje serrano* es transformado en *fuerza de recursos extraíbles*; pero no solo eso: la capacidad de intervención en la producción de significaciones y en las relaciones sociales de producción es tal, que transforma las identidades individuales y comunitarias; el ejidatario es convertido en empleado de la mina; el poblador, en enemigo del progreso; el opositor al extractivismo, en delincuente por frenar una empresa privada... Ante este hecho, las comunidades eclesiales de base también optan por resignificar su entorno con nuevas interpretaciones desde su credo, sedimentan la imagen de un nuevo ser comunitario y su lugar en el cosmos.

Para las mineras los «recursos naturales» son proclives a transformarse en recursos materiales y subsecuentemente en recursos económicos; en cambio en la visión integral del cosmos, sostenida por la feligresía de la Iglesia liberadora, persiste la indivisibilidad de «la creación», integrada por seres humanos y naturaleza. Una apreciación similar sostienen Roblero y Hernández (2012), quienes muestran, con base en Víctor Toledo, la

oposición entre dos modos de ver el mundo: «Existen marcadas diferencias en las formas de apropiación-extracción-transformación del territorio entre las actividades mineras de la empresa Blackfire y las actividades campesinas, estos contrastes derivaron en conflictos sociales que permitieron el surgimiento de la resistencia contra la minería» (Roblero y Hernández 2012:83).

La praxis de las comunidades eclesiales de base se sustenta en aspectos subjetivos y empíricos. Transforma su subjetividad con la producción de una nueva hermenéutica cristiana, derivada de la reflexión comunitaria y cristalizada en un catolicismo ecológico; y empíricamente encuentra el germen de su subjetividad en el desequilibrio que impone el extractivismo y que impide la reproducción de la vida comunitaria, así como en la ruptura del binomio humanos-naturaleza, ubicado en un momento específico. Su momento más crítico lo relacionan con la minería y sus secuelas. Los actores destacan la inconformidad por las afectaciones al ambiente natural (contaminación de ríos, deslave de cerros, desecación de la flora, muerte de peces) y a la salud de las personas (enfermedades estomacales y de la piel). A nivel comunitario identifican la fragmentación por distintos posicionamientos frente al extractivismo, ya que resurgieron querellas en las asambleas relacionadas con la tenencia de la tierra. Las diferencias provocaron una mayor distinción entre quienes podían opinar sobre la planificación y gestión del territorio, los ejidatarios, y quienes solo podían acatar los resolutive, los «pobladores», propiciando relaciones asimétricas de participación. También se generaron acusaciones contra los católicos desde otros grupos religiosos, tachados de «oponerse al progreso», de «ser guerrilleros», de «ser zapatistas» o de «ser envidiosos» porque «no toleraban que los ejidatarios/mineros tuvieran ingresos económicos superiores al promedio de la población local» (testimonios de catequistas del ejido Morelia, grupo focal, 18 de marzo de 2015).

La participación política, con un fuerte componente religioso, se derivó del análisis de las afectaciones mineras y sus posibles soluciones. Las comunidades eclesiales se cuestionaban sobre su papel como católicos con respecto al territorio y cómo debían proceder. En esto se distinguieron de otras religiones —presbiterianos y testigos de Jehová, principalmente—, quienes interpretaban las consecuencias desastrosas de la intervención minera de

manera «naturalizada»: los conflictos y sus secuelas refrendaban lo señalado en las Escrituras como parte del final de los tiempos (testimonio de catequistas del ejido Morelia, grupo focal, 18 de marzo de 2015). En oposición, las comunidades eclesiales de base consideraron las posibilidades que abría una hermenéutica bíblica centrada en un nuevo objeto de reflexión: el territorio o la Madre Tierra.

Aunque las comunidades eclesiales de base ya contaban con un sustrato que posibilitaba las movilizaciones antimineras, algunos feligreses identifican en esa coyuntura la génesis de nuevas reflexiones en torno a la lucha que habían sostenido previamente en demanda de tierra, en contraste con las pugnas por el «territorio». La tierra es entendida como posesión para fines agrícolas y a la que no todos tienen acceso, y por eso mismo puede verse como motivo de relaciones excluyentes hacia los «pobladores». El territorio, en cambio, es asumido como el lugar donde habita la comunidad, compuesto por elementos naturales y sociales, lugar propio donde se reproduce la vida diaria, un sentido que coincide con lo que Marc Augé (2000) define como el «lugar antropológico», o Alicia Barabas (2003) como «etno-territorio». Bajo este entendido, una primera transformación fue el paso de una conceptualización instrumental de la tierra a otra integral, englobada en la noción de territorio, lo que permitió canalizar las demandas para expulsar a la minería e involucrar a la comunidad en su conjunto. La noción de territorio se discutió desde una mirada holística, tomando en cuenta las relaciones sociales que en él se desarrollaban; la relación entre los humanos y la naturaleza; entre los humanos, Dios y la creación; y la forma en que debía resguardarse la totalidad para su sostenibilidad.

En esta teopraxis se observa el desplazamiento del enfoque antropocéntrico que vira de una teología de la liberación originaria (interesada en la liberación social de los pobres) hacia un nuevo paradigma que se enfoca en una nueva «víctima»: la Madre Tierra, que incluye al ser «humano» y otras formas de vida. El eje de la teopraxis ya no es la liberación social de los pobres, sino del territorio, al ser el más afectado. La Madre Tierra «es el Otro dominado o excluido, que se reconoce comunitariamente como el Otro afectado» (Dussel 1998:421). Desde esta mirada la noción de territorio no es producto de la pura racionalización. Se percibe como intuición a partir de la

experiencia humana. Su reinterpretación acoge las emociones que la comunidad construye: la memoria colectiva sobre los lugares de resistencia, el reconocimiento de sus toponimias, de sus lugares sagrados, de sus caminos, de los lazos familiares que ahí se tejen y su identificación como terruño; emociones que coinciden con los señalado por Yi Fu Tuan, quien llama *topofilia* al «lazo afectivo entre las personas y el lugar o el ambiente circundante» (2007:13).

Entre los miembros del cristianismo liberacionista chicomuselteco el territorio es interpretado como un sistema orgánico a partir de la experiencia sensorial, en analogía con el cuerpo humano y las relaciones parentales. En ese tenor, permite su reinterpretación como Madre Tierra, al establecer analogías entre el paisaje natural y la fisiología humana. La explicación que se ofrece es la siguiente: «el corazón de la tierra está en los cerros, lugar donde se generan los minerales (vitaminas) que nutren la tierra; las vitaminas llegan a distintos puntos por medio de los ríos, que son las venas; las plantas son su alimento, los árboles los pulmones que la oxigenan y todos los seres vivos son sus hijos». La tierra como madre es un cuerpo vivo que crea, nutre, reproduce la vida y acoge tras la muerte. La minería, en tanto amenaza, es vista como una enfermedad sin tratamiento médico: «un grano o roncha que crece» y debe extirparse para evitar daños e incluso la muerte.

Es posible que estas concepciones analógicas entre cuerpo y entorno, ahora tan evidentes en Chicomuselo, en la Región Fronteriza y en toda la diócesis, sean continuidad del pensamiento mesoamericano, en específico de la cultura maya, tal como lo muestra Jiménez (2013) para el caso de algunas comunidades chuj de Guatemala:

Para la cosmovisión de los Pueblos Originarios, la tierra juega un rol esencial porque tiene la vida. Su importancia es tal que debe cuidarse como si se tratara de alguno de nosotros. Uno de los ejemplos que pone don Clemente y doña Juliana es tratarla con abono orgánico. «Eso nos daría más vida». En la actualidad, en la mayor parte de la región se ha intensificado el uso de agroquímicos, pero no se piensa en el grado de destrucción que se le está causando. «La tierra es importante porque es donde está la vida. Es donde está el aire, el agua, la montaña». Es esencial cuidar la tierra para la protección de la diversidad. «Nuestros

ancestros tenían sus propias formas de cuidar la tierra, el agua, la montaña. Ellos tienen mucho respeto a eso. Tienen que dar gracias a la naturaleza. Y tienen que pedir permiso. [...] Cuidar los terrenos constituía parte de las prácticas ancestrales y de relacionamiento con la Madre Tierra (Jiménez 2013:72).

Al igual que en la cercana Guatemala, en Chicomuselo ciertas formas de prevenir las enfermedades en la Madre Tierra son trabajar los cultivos sin agroquímicos, impedir la apertura de minas, evitar la contaminación de los ríos, disminuir la erosión de la tierra y conservar su posesión comunitaria sin venderla (síntesis de datos recogidos del 19 al 28 de febrero de 2015). Esta teopraxis ecológica supone la reciprocidad con la Madre Tierra, entendida como sostenibilidad. Si nos basamos en la hipótesis dusseliana que afirma la sustitución del pobre por la víctima, en la actual teología de la liberación (TL2) encontraríamos que, en efecto, desde la reflexión en Chicomuselo, la víctima actual es el territorio, el cual incluye a la comunidad.

En el cuidado de la Madre Tierra las acciones realizadas por las comunidades eclesiales de base son de distinto tipo, algunas ya descritas más arriba: son colectivas y buscan mantener la organización comunitaria mediante la administración del territorio con base en zonas parroquiales y con la distribución del trabajo en comisiones pastorales y locales. Otras acciones son individuales, relativas al carisma de los integrantes, de modo que el fortalecimiento espiritual es nutrido por la oración y el ayuno privado. Ambas formas derivan de procesos de reflexión al interior de las áreas parroquiales. Por otro lado, se encuentran acciones públicas que apelan a la concientización social, al llamado a la compasión, alejándose del sentido puramente político de las manifestaciones públicas. En este renglón destacan los foros en defensa de la Madre Tierra, donde se invita a ponentes especializados y a católicos de otros sitios para que compartan sus experiencias contra el extractivismo y otras modalidades de despojo.

Destacan las peregrinaciones en sustitución de las marchas, los foros y misas en lugar de los mítines, el ayuno en vez de la huelga de hambre. Tales acciones se agrupan en nuevas reflexividades que colocan las expectativas de transformación social en una dimensión más allá de la política: en un plano espiritual. Para los creyentes, la resistencia al modelo extractivo

se acompaña de «la mano de Dios», distinguiendo sus acciones como «mejor organizadas, ordenadas, respetuosas y con un sentido más profundo en comparación con las manifestaciones puramente políticas».

El sentido de compasión de dicha praxis coincide con lo que Leonardo Boff señala como «cuidado»: parte del *ethos* original del ser humano, irreductible a cualquier otra acción; condición *a priori*, vinculada a la tierra, al cosmos y a la creación. La compasión por la tierra supondría recuperar la *esencia humana*, resquebrajada por la racionalidad utilitaria (Boff 2002): recuperar el mandato de Dios dado a Adán y a su descendencia, acerca de cuidar la naturaleza y la fauna.

Tal teopraxis ecológica, llamada a veces *ecoteología*, hunde sus raíces históricas, según Valtierra (2015), en las décadas de 1960 y 1970, tras las posibilidades de reflexión que abrió el Concilio Vaticano II, pero también se nutre —agrega, inspirado en Martínez Alier— de un ecologismo de los pobres, quienes cuidan sus recursos naturales oponiéndose a la economía mercantil. En Chicomuselo, como puede observarse, la teopraxis ecológica tiene un camino muy avanzado, tanto en la generación de reflexiones doctrinales como en la resistencia social que activa la feligresía en defensa del territorio. Quizás estas comunidades eclesiales de base tienen un camino mejor trazado si se les compara con el resto de los equipos pastorales en Chiapas, en cuanto al cuidado de su entorno y de sus recursos naturales.

Romper fronteras: disputas de la Iglesia liberadora en Frontera Comalapa

La guardia nacional anda buscando a un hombre.
Un hombre espera esta noche llegar a la frontera.
El nombre de ese hombre no se sabe.
Hay muchos hombres más enterrados en esa zanja.
El número y el nombre de esos hombres no se sabe.
Ni se sabe el lugar ni el número de zanjas.
La guardia nacional anda buscando a un hombre.
Un hombre espera esta noche salir de Nicaragua.

ERNESTO CARDENAL. *La guardia nacional
está buscando un hombre*

La población de la región fronteriza chiapaneca enfrenta en la actualidad una serie de transformaciones sociales en sus territorios, producto de la intencionalidad de distintos proyectos que, sin ser aparentemente coordinados, suscitan intervenciones en la franja fronteriza e impactan a la población que la habita. De esto son conscientes los agentes de animación y coordinación pastoral de Frontera Comalapa, motivo por el cual buscan generar espacios para discutir sobre su contexto y acordar prácticas que coadyuven a construir comunidad y a defender sus territorios desde la fe. Tales estrategias se construyen desde la reflexión de su credo religioso, en contradicción con un nuevo ordenamiento de las zonas económicas que les parece desventajoso para la continuidad del proyecto diocesano. En este capítulo mi intención es mostrar que la organización de las comunidades eclesiales de base no se remite a realizar acciones político-religiosas como las descritas en el caso de Chicomuselo. La Iglesia liberadora en Comalapa desarrolla

otras estrategias, principalmente de corte cultural, con el fin de promover cierta identidad que mitigue la ruptura de las relaciones sociales y permita enfrentar los problemas propios de la dinámica fronteriza.

Para exponer de mejor modo esta teopraxis, en este capítulo organizo la discusión de la siguiente manera: muestro algunos detonantes de reflexión significativos en la producción de una nueva hermenéutica —una que genera ciertas interpretaciones doctrinales del cristianismo—; después describo, a partir de datos etnográficos, los problemas sociales por los que atraviesa Frontera Comalapa; en el tercer apartado muestro lo que ocurre con el proyecto de planificación cultural dirigido desde la parroquia de Frontera Comalapa, cuyo objetivo es crear lazos intercomunitarios a través de la reelaboración de la fiesta del santo Niño de Atocha, patrono del pueblo. Por último, explico los retos de la Iglesia liberadora en el mismo sitio ante la proliferación de nuevas tendencias católicas, opuestas al proceso diocesano, y los peligros que los agentes de pastoral y coordinación pastoral identifican como amenazas a su proyecto. Estas contradicciones muestran un panorama que permite distinguir entre teopraxis y teopráctica, a partir de las aspiraciones y acciones de las distintas tendencias.

Detonantes en la construcción de la actual teopraxis

Cuando hice esta investigación, las preocupaciones de la Iglesia liberadora de la zona diocesana sureste se concentraban en el modo en que debían enfrentar una espacialidad violenta y discriminatoria, exacerbada por la cercanía con la frontera. Las reflexiones al respecto se ponían a debate en espacios de formación catequística. La asistencia a uno de ellos me permitió comprender las raíces teológicas de sus acciones. El seminario del que hablo se realizó en marzo de 2016 en el CIDECI-San Cristóbal de Las Casas. Se intituló «Miqueas desde el contexto de la tierra / Lucas y la misericordia». El énfasis en el primer tema tenía por objetivo reconocer la visión profética de los catequistas y su relación con la liberación del pueblo; a partir del segundo se mostraba el modo en que debía construirse la comunidad cristiana. Al seminario asistieron catequistas, sacerdotes, seminaristas, hombres y mujeres (campesinos,

comerciantes, amas de casa, maestros y artesanos) de Frontera Comalapa, Teopisca, Nuevo San Juan Chamula y Ciudad de México. Encuentros de este tipo se celebran periódicamente en continuidad con los cursos de lectura popular de la Biblia, recibidos en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica. En este último espacio se habían formado los teólogos facilitadores del seminario: Tirsa Bentura, feminista de República Dominicana y el italiano Luigi Schiavo.

Durante el seminario se podía usar cualquier versión de la Biblia, pero se recurrió principalmente a la Latinoamericana, traducción popular de Bernardo Hurault (1972), preferida por los asistentes porque incluye notas a pie de página que remiten a reflexiones sobre la vida cotidiana.¹ Por esas notas, en otros tiempos, esta versión fue considerada como la «biblia marxista», y prohibida, en consecuencia, entre cristianos no vinculados a la teología de la liberación, sobre todo entre protestantes. Aunque acusada de promover una visión dogmática del cristianismo, sus lectores no se apropian de sus enseñanzas de manera lapidaria. El método ver-juzgar-actuar juega un papel fundamental en su interpretación. En consecuencia, en el seminario se dieron indicaciones para una lectura crítica: debía escudriñarse desde la noción de *vida*, sin privilegiar la idea de un «pueblo elegido de Dios», reconocer que supone intereses políticos, ideologías sexistas, racistas y excluyentes, intensificados al hablar de otros pueblos; que ha sido moldeada y traducida desde tradiciones e intereses sacerdotales, producto de proyectos eclesiales. La Biblia debía leerse «con sospecha», señalaron los facilitadores: desde sus

¹ Por ejemplo, en Lucas 14:12-13 se lee: «Jesús dijo también al que lo había invitado: cuando des un almuerzo o una comida, no invites a tus amigos, hermanos, parientes o vecinos ricos, porque ellos a su vez te invitarán a ti y así quedarás compensado. Cuando des un banquete, invita más bien a los pobres, a los inválidos, a los cojos y a los ciegos». En la nota aclaratoria de este apartado se señala: «Todos buscan compañía de los que están más arriba, pues en nuestro mundo se cree que es más provechoso relacionarse con el superior que con el inferior. Incluso se considera principio de buena educación enseñar a los niños a que se aparten de sus compañeros que no tienen 'buenos modales' o, para ser más precisos, que no les ayudarán a ubicarse mejor en la sociedad». Esta interpretación difiere de otras versiones bíblicas, por ejemplo, la de Scofield (1959) carece de notas, pero remite a otros versículos para dar fuerza a algunas ideas. La cita anterior se vincula con Mateo 25:35: «Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero y me recogisteis». Estrategia que imprime una noción cerrada de las Escrituras circunscrita al campo de una hermenéutica textual. La versión de Hurault, en cambio, recurre a ejemplos que permiten vincular el texto con la realidad cotidiana.

invisibilidades y otras memorias, identificando analogías y contradicciones, sin justificar las acciones de sus personajes, con una actitud descolonizadora, desde el presente y desde la propia cultura, cuestionando el impacto de una historia de despojo.

Las primeras discusiones versaron sobre el papel que debía tener el profeta en la realidad social, ya que su actuar —se dijo— era imprescindible en la acción pastoral. El ejemplo a seguir se encontró en Miqueas (Primer Testamento), considerado un profeta subalterno, comprometido con las necesidades del pueblo. Miqueas se traía a colación como un profeta que, a diferencia de otros, se había opuesto a las decisiones injustas del rey de Israel. La palabra de Miqueas provenía de su contacto con los pobres y con los excluidos, lo que mostraba que la profecía no era producto de la revelación sino del análisis del contexto social. Desde esta mirada, poco mística, el profeta fue caracterizado como una persona de carne y hueso que conocía el futuro porque veía la realidad del pueblo, hundido en un sistema de explotación.²

Sin embargo, se consideró que la crítica más férrea al sistema de injusticia y desigualdad provenía de las mujeres y no de los hombres. Desconocidas en la Biblia como profetisas, habían sido excluidas de la Ley, porque, como muestra la historia de Eva y la historia de la esposa de Job, no creían en la «fe retributiva», es decir, no aceptaban la reciprocidad de Dios como resultado

² Para ejemplificar este sistema se recurrió al caso bíblico de Salomón, descrito como «el hombre más sabio sobre la faz de la Tierra» («sabio», dijo Tirsá, porque él mismo mandó a escribir su historia y se puso ese título). El costo de su manutención, señalaron, era tan alto, que la cifra usada en el Apocalipsis, el 666, hace referencia al periodo en que gobernó sobre Israel, recordado por el pueblo como el de mayor miseria: «En un solo año llevaban a Salomón 666 talentos de oro; sin contar las tasas de los viajeros, los impuestos de los comerciantes y todo lo que venía de los reyes de Arabia y de los gobernadores del país» (1ª de Reyes 3:14). La explotación salomónica era tal, que mandó hacer «treientos escuditos de oro en los que se utilizaron tres minas de oro por escudo» (1ª de Reyes 10:16). ¡Si esto fuera cierto, en los tiempos actuales tendría una manifestación masiva a nivel mundial contra el extractivismo!, dijo un participante. ¿Y cómo no iba a necesitar tanta riqueza con gastos tan suntuosos? —señaló Tirsá—: una corte numerosa y un harem de más de mil mujeres. «Para la mantención de Salomón se necesitaban diariamente 30 medidas de harina fina, 60 de harina ordinaria, 10 bueyes gordos, 20 bueyes de potrero, 100 corderos, sin contar los ciervos, las gacelas, los corzos y las aves de engorda» (1ª de Reyes 5:2-3). El castigo a Salomón fue desheredar del trono a su hijo y darlo a Jeroboam, quien, estando a cargo de los hombres sometidos a trabajos forzados se había rebelado contra la explotación. El falso profeta es quien solapa esta situación en favor propio, quien no habla con la verdad del pueblo.

de la obediencia. Las mujeres cuestionaban la Ley «porque veían la realidad de manera diferente»: desde la subalternidad y en oposición al patriarcado. Reconocer la retribución implicaba negar su propia agencia en espera del reconocimiento del otro, un otro masculino. Por eso su palabra fue excluida o deslegitimada por los hombres que escribieron la Biblia.³ Como resultado de estas reflexiones, los asistentes al seminario consideraron que era necesario recuperar a las mujeres como profetas, pues ellas veían desde su condición de género una realidad diferente y todavía más adversa.

¿Quién era entonces un verdadero profeta y qué debía hacer? Un «verdadero profeta» se definió como una persona que habla desde la realidad del pueblo, desde la fe y a partir de la experiencia que tiene con Dios. Se preocupa por la búsqueda de justicia y el cambio social, camina en solidaridad y en sororidad. El verdadero profeta busca las razones detrás de la realidad, entiende el significado de las acciones sociales y tiene la capacidad de conmovirse ante los desvalidos. El profeta anuncia y denuncia lo que está por venir y avizora nuevos caminos de justicia y esperanza. Un profeta sin piedad es un falso profeta, ya que el verdadero tiene por tarea salvar a la comunidad del dolor.

La alternativa para conseguir la liberación de la opresión social y la injusticia se encontró en la construcción de comunidad, segundo tema de reflexión en el seminario. Su análisis se abordó a través de tres claves hermenéuticas rastreadas en Lucas: «compartir el pan, compartir la mesa y compartir la casa»; metáforas que, según la opinión de Luigui, permiten identificar las barreras que Dios llama a superar: las ideológicas, las étnicas,

³ Como ejemplos se hace referencia a los casos de Eva, castigada por decidir sobre sí misma y su lugar en el mundo, por querer ser eterna; el de la mujer «de» Job, quien le exige renegar de Dios porque le permitió a Satanás enfermarle y quitarle todas sus propiedades: sus hijos, sus animales, sus tierras; el de la «mujer menstruante», que siendo «impura» por su periodo, se atrevió a tocar a Jesús entre la muchedumbre. Según Tirsá, las mujeres no creen en la obediencia ciega, en la fe retributiva ni en la impureza, motivo por el cual son estigmatizadas en la Biblia. Máxime el caso de Míriam, profetiza en los tiempos de Ezequiel, quien habló sobre la realidad del pueblo cuando los israelitas deambulaban por el desierto, tras salir del Egipto y cuya palabra jamás fue reconocida por Ezequiel, el «profeta legítimo», quien incluso la tachó de falsa, aun cuando ella guió al pueblo en el desierto. La vituperaba porque hablaba en los márgenes, entre quienes no eran del pueblo. Pero, según Tirsá, Míriam se dirigía a ellos porque no podía hablar en el templo, «hacia lo que Ezequiel no quería: ir a los excluidos y a los que profesaban otras religiones».

las religiosas, las de género y las económicas. Tareas que, se dijo, deben asumir principalmente los diáconos, cuyo papel es acercarse a los que están excluidos del proyecto de salvación.

La comunidad fue significada como lo más importante, fundamento de la fe y de la salvación, en oposición a la exclusión y a la división. Para Jesús, según Luigui, compartir el pan tenía enorme importancia, «tal como lo muestra la historia de la multiplicación de los panes y los peces».⁴ En dicho episodio, según sus reflexiones, lo más importante del milagro de Jesús no fue la multiplicación de los alimentos, sino la *compartición*; lo que significa «construir comunidad entre *todos* los congregados», a través del símbolo de la comida colectiva. Dicha metáfora podía rastrearse igualmente en el sacramento que inauguró durante la Santa Cena: cuando Jesús repartió su cuerpo sacralizó a la comunidad.⁵ El mensaje detrás del acto era: «compartan el pan», «conformen comunidad a través de mí», «he dado mi cuerpo por ustedes, ámense entre ustedes». Por eso el núcleo del cristianismo es la eucaristía, que no es otra cosa que la muerte de Jesús por la comunidad. Un cúmulo de reflexiones surgieron al respecto: «la eucaristía es la encarnación de la misericordia, que significa descentralizarse», «la Santa Cena representa repartir el cuerpo de Jesús entre todos: es el reparto del Yo en la comunidad, entre quienes comparten la mesa y la casa». El cuerpo de Jesús, comido, hierofaniza a la

⁴ Se había hecho tarde. Los discípulos se le acercaron y le dijeron: «Estamos en un lugar despoblado y ya se ha hecho tarde; despide a la gente para que vayan a las aldeas y a los pueblos más cercanos y se compren algo de comer». Jesús les contestó: «Denles ustedes de comer». Ellos dijeron: «¿Y quieres que vayamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para dárselos?». Jesús les dijo: «¿Cuántos panes tienen ustedes? Vayan a ver». Volvieron y le dijeron. «Hay cinco, y además hay dos pescados». Entonces les dijo que hicieran sentar a la gente en grupos sobre pasto verde. Se acomodaron en grupos de cien y de cincuenta. Tomó Jesús los cinco panes y los dos pescados, levantó los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y los iba dando a los discípulos para que se los sirvieran a la gente. Asimismo, repartió los pescados entre todos. Comieron todos hasta saciarse; incluso se llenaron doce canastos con los pedazos de pan, sin contar lo que sobró de los pescados. Los que habían comido eran unos cinco mil hombres (Marcos 6:35-44).

⁵ El Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan y, después de dar gracias, lo partió diciendo: «Este es mi cuerpo, que es entregado por ustedes; hagan esto en memoria mía». De igual manera, tomando la copa, después de haber cenado, dijo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Todas las veces que la beban háganlo en memoria mía». Fíjense bien: cada vez que comen de este pan y beben de esta copa están proclamando la muerte del Señor hasta que venga» (1ª de Corintios 11:23-26).

comunidad. Por desgracia —comentan algunos— se ha caído en una idolatría eucarística; se adora la hostia y el vino, pero se olvida su significado: dar la vida por el otro. «Tal como dice Leonardo Boff —precisó un hermano—: más que ser repartidores de hostias debemos ser constructores de comunidad».

Lo sacro de la comunidad, además, se mostró a través de otra historia, la del fraude de Ananías y Safira, quienes vivieron en la época del cristianismo primitivo, cuando la comunidad compartía todo cuanto poseía. Según el relato, esta pareja vendió sus propiedades y solo entregaron una parte de las ganancias al grupo, el resto lo conservaron. Al descubrirse el hecho, Ananías y Safira murieron instantáneamente. La interpretación de Tirsá y Luigui es que sucumbieron por atentar contra la comunidad: no creían en ella, por eso guardaron su parte. Desde esa lectura, la historia de Ananías y Safira remite a la de Uza, descrita en el Primer Testamento. Uza falleció al instante en el desierto tras tocar accidentalmente el Arca del Pacto. El Arca era el símbolo de la alianza entre Yahvé y el pueblo de Israel y solo podía ser tocada por algunos sacerdotes. Tirsá y Luigui explican que Uza murió «porque el arca era sagrada» (2^a de Samuel 6: 3-8): es decir, en el Primer Testamento la sacralidad se encontraba en el Arca, en el Segundo Testamento se encuentra en la comunidad. La muerte de Ananías y Safira se explica porque atentaron contra «lo más sagrado»: su muerte, como la de Uza, fue fulminante. Los comentarios de los catequistas al respecto fueron los siguientes: «la comunidad era y es el bien más grande y se debe preservar». «Ananías y Safira no creían en el proyecto comunitario, quisieron asegurar su futuro por si este fracasaba», «tenían un proyecto personal, no comunitario». «Ese tipo de pensamientos mata a la comunidad —señaló una hermana— porque la misericordia es descentralizarse y ellos no podían». Otros dijeron: «La comunidad es la realización del reino de Dios en la Tierra, donde se superan las diferencias». «No murieron físicamente, es una metáfora para decir que murieron para la comunidad». «Eran peligrosos porque podían dividir a todos con su egoísmo». «Escucharon al diablo —se dijo—, el diablo no es un personaje, diablo significa división».

Así como es sagrada, la comunidad además debe extenderse al resto de las personas, y esto se logra rompiendo las fronteras que lo impiden. Para explicar la superación de las fronteras étnicas se eligió la parábola del «buen samaritano», narrada por Jesús para explicar el segundo mandamiento:

«Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mateo 22:39). Jesús narró: un judío fue golpeado por maleantes, herido y abandonado en el camino, ni un sacerdote judío que pasó a su lado, ni un levita, se detuvieron. En cambio, lo curó un samaritano. Lo llevó hasta una posada y pagó su hospedaje (Lucas 10:25-37). ¿Qué quería decir Jesús con este pasaje? Según la enseñanza, el prójimo no es alguien que forma parte del mismo pueblo, de la misma lengua o de la misma religión, hacerse prójimo es aproximarse al otro, al que no es como uno, al extranjero.

La instrucción de romper las fronteras de la religión, por otra parte, se encuentra en la sanidad que Jesús proporcionó a un enfermo en día sábado (día de reposo) aun en contra de la mirada reprobatoria de los sacerdotes ahí presentes.⁶ Jesús mostró que si la Ley (la religión) impedía la aproximación al otro, entonces había que desobedecerla. De este modo, se explicó, es más importante la vida que la religión; toda religión que conduce a la muerte es falsa. Con relación a la ruptura de fronteras de género se recurrió a una reflexión más compleja. Para ello se habló de la historia de la hija de Jairo, aquí citada textualmente para ver su profundidad y su interpretación:

Jairo, que era dirigente de la sinagoga, se presentó ante Jesús. Cayendo a sus pies, le suplicaba que fuera a su casa, porque su hija de unos doce años se estaba muriendo. Y Jesús se dirigió a la casa de Jairo, rodeado de un gentío que casi lo sofocaba. Entonces una mujer, que padecía hemorragias desde hacía doce años y a la que nadie había podido curar, se acercó por detrás y tocó el fleco de su manto. Al instante se le detuvo el derrame. Jesús preguntó: «¿Quién me ha tocado?». Como todos decían: «Yo, no», Pedro le replicó: «Maestro, es toda esta multitud que te rodea y te oprime». Pero Jesús le dijo: «Alguien me ha tocado, pues he sentido que una fuerza ha salido de mí». La mujer, al verse descubierta, se presentó temblando y echó a los pies de Jesús. Después contó por qué lo había tocado y que había quedado instantáneamente sana. Jesús le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz». Estaba aún Jesús hablando cuando alguien vino a decir al dirigente de la sinagoga: «Tu hija ha muerto; no tienes por qué molestar más

⁶ Jesús preguntó a los maestros de la Ley y a los fariseos: «¿Está permitido por la Ley curar el día sábado o no?». Pero ninguno respondió. Jesús entonces se acercó al enfermo, lo curó y lo despidió. Después les dijo: «Si a alguno de ustedes se le cae su burro o su buey a un pozo el día sábado, ¿acaso no va en seguida a sacarlo?» Y no pudieron contestarle (Lucas 14:1-6).

al maestro». Jesús lo oyó y dijo al dirigente: «No temas: basta que creas y tu hija se salvará». Al llegar a la casa, no permitió entrar con él más que a Pedro, Juan y Santiago y al padre y a la madre de la niña. Los demás se lamentaban y lloraban en voz alta, pero Jesús les dijo: «No lloren; la niña no está muerta, sino dormida». Pero la gente se burlaba de él, pues sabían que estaba muerta. Jesús la tomó de la mano y le dijo: «Niña, levántate». Le volvió su espíritu; al instante se levantó, y Jesús insistió en que le dieran de comer (Lucas 8:40-55).

El episodio, afirmó Luigui, está lleno de símbolos. El primero es que Jairo, como dirigente de la sinagoga, conocía el periodo menstrual de las mujeres, ya que en estado de «impureza» no podían acercarse al templo. Sabía que la mujer sangrante era impura desde hacía doce años y en ese estado no podía acercarse a Jesús, pero ella tocó en secreto su manto, «rompiendo así la idea de que era impura». En la interpretación de Tirsa y Luigui este acto simboliza la ruptura de fronteras entre lo puro y lo impuro: «la mujer se curó por su fe, porque no se creía impura, rompió la frontera negando la Ley». Jesús sintió la energía salir de su cuerpo y obtuvo una enseñanza que le permitió después curar a la hija de Jairo. El segundo símbolo es la coincidencia entre los doce años de hemorragia de la mujer y los doce años de la niña: ambas padecían la misma enfermedad, por eso Jairo temía que Jesús no fuera a verla (dado que era impura); pero Jesús se convenció, con la sanación de la mujer, de la inoperancia de lo impuro y de la eficacia de la fe del otro, no de su propio poder. Por ello, bastó con la fe de Jairo para resucitar a la niña. Jesús, además, insistió en que la pequeña comiera, lo que representó un tercer símbolo: llamó a compartir el pan, a incluir a las mujeres en la comunidad. Tras estas reflexiones algunos comentaron: «Jesús siempre está reconociendo la fe de la gente, no la fe que la gente tiene en él, esto significa creer en nosotros mismos». «El falso mesianismo es cuando un líder se erige como salvador». «Los milagros de Jesús no son mágicos, son hacia personas excluidas que creen en sí mismas, que asumen su salvación».

La reflexión sobre la ruptura de fronteras económicas se abordó con la historia de Zaqueo: un cobrador de impuestos de corta estatura, a quien Jesús le dijo que lo visitaría en su imponente casa. Varios seguidores de Jesús no querían visitar a Zaqueo, pues este había abusado de su posición. Pero

el hombrecillo invitó a todos a su casa y, arrepentido por sus acciones, dijo: «Señor, voy a dar la mitad de mis bienes a los pobres, y a quien le haya exigido algo injustamente le devolveré cuatro veces más». A lo que Jesús respondió: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (Lucas 19:1-10). Tirsa y Luigui preguntaron: ¿Zaqueo era bajo de estatura o es una metáfora para señalar que era bajo de humanidad? Zaqueo se salvó porque abrió las puertas de su casa, construyó comunidad y reconoció sus faltas: romper con las fronteras económicas es desvincularse del acaparamiento y desconcentrarse.

Con las reflexiones recogidas en este seminario, la observación etnográfica en otros espacios y el estudio de algunas fuentes doctrinales se deduce aquí la visión eclesiológica y cristológica que acompaña la visión teológica de la Iglesia liberadora: tiene como referente la iglesia primitiva, interpretada como «vivir en comunidad» y, en caso de no existir, cómo «construir comunidad». Esta aspiración es la directriz básica de toda teología liberacionista, conducente a «conformar la iglesia» con quienes estén dispuestos a trabajar en colectividad para la colectividad. En distinción con la teopráctica de otros credos, la solidaridad no se restringe a los miembros del grupo ni se espera la conversión de los no adeptos. La Iglesia liberadora no se interesa en construir una iglesia universal sumando conversos al catolicismo, promueve el ecumenismo como la forma adecuada de universalizarse en comunidad. Sus reflexiones giran en torno a cómo superar las dificultades que impiden la articulación entre distintos credos, nacionalidades, culturas, géneros y jerarquías sociales.⁷ El segundo referente «recuperado» de la iglesia primitiva implica la *compartición*, denominada también como

⁷ En la Jornada Teológica de la Región Norte, el encuentro ecuménico celebrado del 5 al 8 de octubre de 2011 en la Ciudad de México, en la que participaron teólogos y teólogas de diferentes confesiones cristianas (luteranos, presbiterianos, metodistas, anglicanos y católicos), los ahí reunidos acordaron construir un lenguaje ecuménico capaz de colaborar en la construcción de la paz; los principios de los cuales partieron fueron muy similares a los que se concluyeron en el seminario aquí descrito: «es un lenguaje en construcción, no está acabado; es un lenguaje abierto y participativo; es un lenguaje que parte de la vida, y sobre todo, de la vida lastimada, herida; es un lenguaje incluyente en género, en confesión de fe, en procedencia étnica; es un lenguaje ecológico, que busca la comunión con la naturaleza, respetando su entorno; es un lenguaje simbólico, sobre todo manifestado en los momentos de oración; este lenguaje es parte ya de un nuevo sujeto eclesial y teológico que empieza a surgir y que abre esperanzas para la construcción de la paz entre las Iglesias, pueblos, etnias, grupos sociales» (Hurtado 2015:24).

«desconcentración de uno mismo», «acabar con el individualismo» o «buscar el bien común», lo que implica no solo el bienestar de los adeptos católicos sino de la sociedad en su conjunto. Juan Manuel Hurtado, párroco de Pantelhó, resumiría así este objetivo: «en vez de querer ser la Iglesia del centro del mundo, más bien debe preocuparse de ser una Iglesia samaritana, orientada toda ella hacia la vida, hacia el Reino de Dios» (Hurtado 2015:17).

Tales principios, articuladores entre hermenéutica y acción social, configuran la teopraxis diocesana y se concretan en un proyecto específico en el actual contexto fronterizo: construir comunidad como un mecanismo de resistencia.

El contexto fronterizo visto desde Frontera Comalapa

Los problemas presentes en las comunidades eclesiales de base en la región responden en parte a las dinámicas propias de la frontera, una zona que comienza a configurarse como área controlada. A diferencia de las ciudades norteñas colindantes con Estados Unidos, donde la espacialidad se concretiza en vallas, cercos y dispositivos de control a la migración y al contacto transnacional, la del sur aparece como una espacialidad abierta. La permeabilidad de antaño no era deliberada sino que, al contrario, respondió por mucho tiempo a la falta de una planificación puntual sobre el territorio. Sin embargo, aquello que significó una región cultural y económica comienza a desdibujarse, a causa de medidas que buscan contener la movilidad y producir una franja fronteriza todavía más discriminada.

Frontera Comalapa es la ciudad más impactada de la frontera intermedia Chiapas-Guatemala, tanto por los históricos flujos migratorios como por nuevos proyectos que buscan contenerlos. Entre las disposiciones estatales destaca la construcción del Centro de Atención Integral al Tránsito Fronterizo (CAITF) en el kilómetro 8+400, sobre el tramo carretero Comitán-La Trinitaria. Esta infraestructura de revisión y control a la movilidad, al igual que sus réplicas, representa una ruptura en el espacio chiapaneco, al imponer una línea que separa imaginariamente este territorio que constituye propiamente la franja fronteriza con Guatemala. Entre la ubicación de los CAITF

y la línea internacional con Guatemala hay un área de más de cincuenta kilómetros que es considerada la franja fronteriza; área libre internacional, exenta de la aplicación de la normativa fiscal y aduanera, según lo establecido por el Sistema de Administración Tributaria de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público.⁸ En 2015 iniciaron las operaciones del CAITF La Trinitaria y con ello el endurecimiento del control migratorio centroamericano y de quienes resulten «sospechosos» o cuenten con «características físicas no mexicanas». Esta contención ha provocado que en Frontera Comalapa, ubicada al interior de la franja fronteriza, miles de migrantes permanezcan varados, sin trabajo ni oportunidades, en espera de internarse por México hacia su destino en el norte.

En este contexto los miembros de la Iglesia liberadora identifican que la planificación territorial produce discriminación espacial, padecida tanto por oriundos como por migrantes, así como situaciones conflictivas entre ambos sectores. Advierten la urgencia de construir, desde sus estrategias eclesiales, el sentido de comunidad y de oponerse a la reciente regionalización económica, que parece resquebrajar la organización diocesana. Esta tarea entraña el reto de mantener los preceptos del III Sínodo Diocesano, referente del proyecto posconciliar. Tal como se verá aquí, a la proximidad del límite fronterizo como detonante de la dinámica complicada en Comalapa se le suman la desigualdad económica, la falta de oportunidades laborales y las disputas políticas.

En Frontera Comalapa se halla uno de los nueve pasos fronterizos más importantes entre Chiapas y Guatemala: La Mesilla, el sitio más recurrido de la frontera intermedia, reconocido por su actividad comercial y sus constantes flujos migratorios, de bienes materiales y simbólicos. En el municipio hay otros realmente informales, como la garita El Sabinalito, cuyo flujo internacional de mercancías y de personas es controlado por los ejidatarios.

⁸ El CAITF La Trinitaria forma parte de un grupo de cinco centros del mismo tipo distribuidos a lo largo de la frontera en poblados no necesariamente limítrofes: Huixtla, Playas de Catazajá, La Trinitaria y Palenque, en Chiapas, y otro más, proyectado en Centla, Tabasco. La ubicación de estos centros, sin embargo, revela aspectos interesantes relacionados con la planificación del territorio fronterizo. A diferencia de la frontera México-Estados Unidos, donde las garitas de control migratorio se ubican sobre el límite internacional, los CAITF del sur, que buscan cumplir funciones similares, están a una distancia considerable del límite territorial México-Guatemala.

Por estos pasos —formales e informales— ingresan diariamente a México decenas de migrantes centroamericanos. Aunque en cifras oficiales Frontera Comalapa tiene 73 436 habitantes (INEGI 2015), el dato es impreciso por la dificultad de contabilizar a un número indeterminado de vecinados regionales (de la sierra, Motozintla, Chicomuselo, Socoltenango y otros sitios) que se instalan en busca de empleo, más un número desconocido de centroamericanos.

Comalapa ha sido históricamente nodo de diversas rutas, lo que permite comprender su estratégica ubicación como lugar de paso. Por el municipio cruzan caminos que van de Tapachula a Comitán (cruzando o bordeando la sierra de Motozintla por Chicomuselo), de los Altos de Chiapas a Huehuetenango, o desde la Frailesca y otras regiones a La Mesilla; pero en los últimos años la migración internacional sureña ha incentivado nuevas rutas e incrementado servicios de transporte con dirección a Hermosillo, Altar, Nogales, Torreón y Tijuana, cuyo tránsito se desarrolla en autobuses de «turismo», dirigidos por «coyotes» y «polleros». Cientos de personas conectan aquí su vida a dos lugares: el de origen y el «norte». Puede ser también que en Frontera Comalapa inicie, continúe o concluya el recorrido a través de las multifronteras que permiten o limitan el camino hacia Estados Unidos. Ante la imposibilidad de asentarse en Comalapa, muchos migrantes optan por instalarse en Comitán, y en menor medida en La Trinitaria o Chicomuselo, municipios vecinos. Cada día al menos un migrante decide permanecer temporalmente en Comalapa o radicar de forma permanente, engrosando las cifras poblacionales y construyendo redes de hondureños, salvadoreños, guatemaltecos y de otras nacionalidades.⁹ Del mismo modo,

⁹ «Tanto la migración internacional como la migración centroamericana son fenómenos muy relevantes en este municipio fronterizo. La alta migración centroamericana hizo necesaria la creación de la Casa del Migrante San Rafael que fue coordinada por el grupo de Pastoral de Movilidad Humana con el objetivo de dar atención integral a los migrantes, sin importar su estatus migratorio (*El Heraldo de Chiapas*, 01/03/2011); este centro no ha cumplido con los objetivos y ha fracasado por falta de apoyos económicos a los integrantes que trabajaban en dicho centro (testimonio de integrante del Centro de Derechos Humanos Oralía Morales, 02/2015). El aporte económico de los migrantes del municipio es muy importante en la economía de los hogares. Durante el 2010 de 15 632 viviendas, 1.82% recibían remesas de Estados Unidos; el índice de intensidad migratoria era de -0.9679 con grado bajo, ocupando el 7º lugar en el contexto estatal (CONAPO 2010)» (Roblero 2015:70).

se observa el arribo de personas de entidades mexicanas: Jalisco, Guerrero, Sinaloa y otros estados. La inmigración es percibida por los comalapenses como una invasión desventajosa a la que se atribuyen los problemas sociales: narcotráfico, vandalismo, drogadicción y robo.

La densidad poblacional de la localidad (8735 habitantes/km²) supera la media mexicana (61 habitantes/km²) y la de Chiapas (71 habitantes/km²). El hacinamiento es evidente en los 48 barrios de la cabecera municipal, que concentra a 18704 personas (25% de los censados, en un municipio con 214 localidades). Esto representa una diferencia notable con respecto a las rancherías dispersas, algunas con apenas una familia. La concentración de una población diversa y con pocos canales de comunicación se convierte en un campo fértil para la desconfianza y la hostilidad hacia *el otro*. Lejos de configurar relaciones de interculturalidad, la interacción entre personas de diferentes regiones y nacionalidades es asimétrica, desfavorable para los extranjeros, quienes no logran integrarse a las dinámicas sociales de la localidad sin padecer exclusión.

Con relación al espacio, la cabecera, saturada en cada centímetro con construcciones de concreto, conforma un área conurbada que contrasta con el paisaje rural de la región, caracterizado por campos agrícolas y ganaderos. Aunque la población económicamente activa, igual que en los municipios aledaños, se ocupa en actividades primarias, principalmente agrícolas y ganaderas,¹⁰ en Comalapa destaca de manera significativa el comercio al menudeo, observable en los numerosos negocios fijos e informales. Después de La Mesilla, el centro de Comalapa es el segundo sitio en importancia en cuanto a comercio. En sus dos avenidas principales transitan decenas de personas al lado de locales comerciales (abarrotes, talleres mecánicos, tornos, ferreterías, zapaterías, papelerías, verdulerías, fondas, cibercafés, peluquerías, farmacias) que se mezclan con un creciente número de puestos

¹⁰ Marín Roblero muestra las siguientes cifras: el municipio posee un área regable agrícola de 11 222 hectáreas que permite cubrir 6 600 hectáreas en el distrito de riego 107 conocido como San Gregorio (PDM-Frontera Comalapa 2008). La actividad económica en 1991 se refleja en la producción de 2 223.6 toneladas de café en ocho localidades; 45 320.4 toneladas de maíz; 1 031.2 toneladas de frijol y 19 699 cabezas de bovinos. En 2011 se produjeron 85 213 toneladas de maíz; 1 004 toneladas de frijol; 2 411 toneladas de carne en canal de bovino; cuatro toneladas de carne en canal de ovino y 145 toneladas de miel (INEGI 1991, 2011) (Roblero 2017:70).

semifijos (de verduras, frutas, objetos de plástico, ropa y juguetes) y personas que realizan venta ambulante (ofrecen dulces, pozol, helados, cinturones, fruta picada, medicinas, cables, relojes, etc.). La ágil movilidad de mercancías permite adivinar la constante circulación de dinero, distribuido de manera desigual entre distintos sectores. Dos avenidas —de aproximadamente seis cuadras— constituyen un tianguis permanente, sostenido con apoyo de varias organizaciones sociales que se disputan los espacios. A consecuencia de la ocupación comercial callejera se genera un lugar hacinado y sucio durante el día, y oscuro y lúgubre durante la noche, en el que ocurren numerosos asaltos a transeúntes. Por otra parte, en los últimos años se ha acentuado la hostilidad hacia los comerciantes fuereños, considerados una competencia desleal. La disputa por la venta de alimentos y ropa ha generado la organización de pequeños locatarios opuestos a la instalación de nuevos comercios. También se ha incrementado el cierre violento de negocios recién instalados y la negativa a rentar locales a los no vecinos.

La plaza central, principal espacio público, congrega a personas de distinto estrato social, sin que esto oculte la pobreza cotidiana. En forma habitual se escuchan los mensajes de predicadores de distintos credos que utilizan la explanada para difundir sus doctrinas, con ayuda de amplificadores. Bajo el intenso calor, el primer cuadro siempre está rodeado de autos que dan vueltas en busca de un lugar para estacionarse. Este panorama caótico se completa con sitios de taxis y transportes colectivos con destino a Motozintla, Amatenango de la Frontera, Chicomuselo, La Concordia, Comitán, La Mesilla y otros destinos. La seguridad pública es escasa y deficiente; los policías locales pasean en la plaza hasta finalizar su turno, mientras su ausencia se resiente en otros lugares. La continua presencia del ejército, lejos de brindar seguridad, representa una amenaza para la población; las constantes detenciones (en aras de identificar la nacionalidad y ocupación de los transeúntes) producen intimidación. En forma inexplicable, un grupo de soldados permanece durante todo el año sobre un jeep, frente a la parroquia, desde donde apuntan con una metralleta hacia la plaza por donde pasa la gente.

La infraestructura deteriorada de calles y banquetas, la mala iluminación nocturna, las casas a medio construir, la escasez de áreas verdes, el tránsito recurrente, las constantes trifulcas callejeras y las numerosas

pandillas de bebedores que se alcoholizan en las esquinas, anuncian la inseguridad del sitio, acelerada en los últimos años con la proliferación cotidiana de actos de ajuste de cuentas y con el incremento de «banderas», jóvenes en motocicleta que funcionan como vigías de la delincuencia organizada.

Debido a que los municipios aledaños (con excepción de Comitán) cuentan con pocas zonas de tolerancia, Frontera Comalapa se convierte rápidamente en un lugar que concentra alcoholismo y prostitución. El caso de centroamericanas —recientemente estudiado— muestra la inercia cotidiana en que permanecen atrapadas muchas mujeres, originalmente en tránsito, pero que persisten en el municipio empleadas como meseras, dependientas de tiendas o como ficheras en las cantinas donde obtienen mayores ingresos y tienden a prostituirse (Villanueva 2015; Marín 2014). El incremento de giros negros inunda los barrios del centro con un total de —al menos— 750 cantinas (una distribución de 15.62 por barrio), sin contar centros nocturnos, sitios clandestinos, vinaterías y expendios de cerveza. En la zona roja, «el Tablazón», las redadas del Instituto Nacional de Migración, de las policías municipal, estatal y federal son recurrentes, atraídas por los burdeles, lo que acarrea persecuciones, estampidas, detenciones y trifulcas.

El saldo del creciente alcoholismo es visto por los comalapenses como la principal causa de robo, asesinato, pleito y violencia intrafamiliar. Paradójicamente, las cantinas son protegidas por organizaciones sociales «de izquierda» —supuestamente dedicadas a garantizar mejores condiciones sociales—, que colocan sus logotipos en las paredes más visibles de los tugurios. La protección de los establecimientos por las organizaciones hace que estos sean irreductibles: los comalapenses dejaron de exigir su cierre cuando descubrieron que se reabrían fácilmente pagando una multa al municipio y que tal mecanismo representaba un ingreso extra para un grupo de funcionarios.

Por otra parte, el gobierno local no está en mejores condiciones, cuenta con poco respaldo, toda vez que un grupo político se ha apoderado de los mejores puestos. Hay quien ha ocupado el cargo de regidor hasta en tres ocasiones y quienes han rotado en diversos puestos por diferentes partidos políticos, principalmente entre el Partido Revolucionario Institucional y el Verde Ecologista, acusados por los comalapenses de ganar las elecciones mediante sobornos —a través de programas públicos— y con el apoyo de

organizaciones sociales. La ilegitimidad se hace patente con las constantes manifestaciones que piden remociones; pero también se observa el descrédito en que han caído las organizaciones sociales que en las últimas décadas del siglo xx enarbolaron demandas agrarias y políticas. Un habitante comenta: «en Frontera Comalapa las organizaciones sociales se ponen de acuerdo entre sí para dejar trabajar al presidente municipal. Los líderes están bien posicionados. Ya no se organizan para defender al pueblo, sino para mantener el *statu quo*. Sirven para controlar a otros movimientos sociales. Se vuelven organizaciones de choque». Cuando llega el presupuesto, cada año, es previsible que ciertas organizaciones realicen tomas del palacio municipal, o encierren durante algunas horas a los burócratas y exijan la entrega de apoyos económicos, que después distribuyen entre sus agremiados. La presión se acompaña del bloqueo de los principales accesos a la ciudad, de quema de basura y muebles en la plaza central, de enfrentamientos a golpes y palos entre distintos grupos. Pero la ingobernabilidad no es solo a nivel de las bases sociales. Entre los políticos se presentan situaciones verdaderamente extremas, como el asesinato a balazos del exalcalde y regidor Alain Anzueto del partido Verde Ecologista, en marzo de 2016. De ese crimen se responsabilizó al priísta Jorge Antonio Aguilar Lucas, alcalde en ese momento, quien por ese motivo fue apresado, y más tarde liberado, y cuyos simpatizantes orquestaron manifestaciones violentas frente al palacio de gobierno y provocaron una fuerte crisis en el municipio.

A diferencia de la cabecera, las localidades aledañas, principalmente rurales, muestran una aparente tranquilidad, trastocada por dinámicas de la economía subterránea, muchas veces ilegal. Por ejemplo, se habla de rutas de migrantes indocumentados controladas por la delincuencia organizada; circulación de mercancías ilegales por las veredas menos vigiladas hacia Guatemala (entre ellas gasolina); tráfico de mujeres cooptadas por redes de prostitución y de abusos policiales. El panorama se conjuga con la discriminación hacia numerosos campesinos guatemaltecos, empleados durante los periodos de cosecha en los campos agrícolas, tanto privados como ejidales, que perciben salarios por debajo de los mexicanos. En el trayecto de la carretera Panamericana a Frontera Comalapa, por ejemplo, pueden verse sus campamentos, instalados con hule negro, de apenas un metro de altura

sobre el suelo. Entre estas *champas*, decenas de niños juegan con la cabeza saturada de polvo y los pulmones invadidos por los residuos de los agro-fertilizantes. En estas mismas condiciones trabajan los descendientes de los refugiados guatemaltecos. Aun cuando la mayoría son mexicanos por nacimiento, los nativos los consideran «mexicanos de segunda», y los ubican en la misma situación de exclusión que a los migrantes del país vecino.

Por otra parte, la contención de agua en el distrito de riego 107 San Gregorio (en malas condiciones) ha reducido notablemente y de forma desigual la distribución del líquido en los campos agrícolas: los canales benefician la producción intensiva, en detrimento de la economía campesina de autosustento. Bajo estas circunstancias, los campesinos han optado por migrar a otras zonas del país o a los Estados Unidos, abriendo paso a la inmigración jornalera guatemalteca de sustitución. La escasez de agua potable, además, genera conflictos entre demandantes de 15 comunidades y el gobierno local: son comunes los cierres carreteros, las marchas hasta el primer cuadro y los plantones frente al palacio municipal, en demanda del vital líquido. Una de las acciones más radicales se observó el 17 de agosto de 2016, cuando cerca de 400 campesinos secuestraron a 15 funcionarios del ayuntamiento y los condujeron al ejido Costa Rica, y exigían a cambio de su libertad la entrega de un millón de pesos para un proyecto de distribución de agua potable. Este tipo de acciones radicales, sin embargo, no involucra al grueso de los pobladores, adscritos a diferentes organizaciones políticas, corporaciones campesinas y credos religiosos. Sin embargo, cabe señalar que los creyentes de religiones distintas a la católica son menos asiduos a movilizarse políticamente; en general critican las alianzas entre las organizaciones sociales y los funcionarios municipales, ya que consideran que la actual situación política inició con los nexos entre catequistas y la OCEZ-CNPA.

Con relación al campo religioso y la diversidad social en Frontera Comalapa, Carmen García, Alain Basail y Daniel Villafuerte señalan lo siguiente:

En otros municipios de la propia región, como Frontera Comalapa, la ausencia del elemento étnico como factor cohesionador, el débil protagonismo de la Iglesia católica y el predominio de un campo religioso plural pero frágil en su organización e institucionalización, ha propiciado la convergencia de valores e imaginarios

con múltiples sentidos, que hacen de la religión un componente no necesariamente estratégico o medular en la configuración simbólica más amplia de la vida cotidiana de sus habitantes. Lo religioso adquiere diferentes formas ante una situación de mercado donde la concurrencia de diferentes verdades de fe implica la oferta y una pluralización de ofertas religiosas como creencia y conducta de afiliación. Ello es palpable tanto en Frontera Comalapa como en Motozintla, nuestros dos municipios de referencia, pues en ellos hay una diversidad de grupos religiosos y diferentes modalidades de afiliación, práctica y participación.

Empero, Frontera Comalapa es una excepción dentro de la región Fronteriza, pues además de que el elemento étnico es secundario y se vive una situación de mestizaje cultural que obstaculiza opciones exclusivistas basadas en una única creencia válida y verdadera, su población dejó de ser nativa desde hace dos décadas, «porque ahora es un pueblo formado de muchos pueblos». A eso se debe el poco arraigo de la propuesta de la diócesis de San Cristóbal a la que pertenece administrativamente hablando. La diversidad histórica de lo religioso no ha cristalizado en afiliaciones religiosas duraderas lo que potencia la movilidad, la flexibilidad y las variables conductas de afiliación. Así, entre la diversidad de situaciones y experiencias religiosas, destaca aquella que es producto del vivir en un espacio de frontera, que hace de la feligresía una población móvil en atención al contexto y a las necesidades inmediatas de los fieles y de las propias instituciones religiosas (2007:169-170).

Tal panorama muestra un contexto atravesado por diversos problemas sociales que no parecen tener pronta salida, pero los agentes de animación y coordinación pastoral y la feligresía católica más activa consideran que pueden encontrar soluciones si construyen estrategias de solidaridad entre los diversos sectores desde su organización parroquial. Con este ánimo han puesto en marcha la reelaboración de la fiesta patronal, con el objetivo de ofrecer espacios de encuentro y de ayuda mutua.

Tejiendo el tapete: construyendo comunidad desde la fiesta patronal

Desde la perspectiva de Teresa Porzecanski (1983), la comunidad no es un ente social dado, sino que requiere su producción, vía la construcción de

relaciones de cooperación y la identificación de aspectos conducentes al cumplimiento de objetivos comunes. Al parecer, esta mirada es compartida por los actuales agentes pastorales de la Iglesia liberadora de Frontera Comalapa, quienes encuentran necesario articular las distintas localidades rurales entre sí y con el casco urbano.¹¹ Una de las críticas actuales más significativas por parte del equipo parroquial al proceso de conformación del catolicismo comalapense en el pasado es la ausencia de estrategias dirigidas a construir estructura comunitaria. Desde su análisis, el trabajo de los primeros agentes pastorales se centró en exigir reparto agrario y en conformar organizaciones campesinas: fortalecieron la participación política, pero descuidaron el tejido social de la cotidianidad. Resultado de dicha omisión, señalan, es la polarización social actual, la fractura de intereses económicos y políticos, la discriminación hacia los más pobres y hacia los migrantes, así como la división de la feligresía católica en el municipio. Inspirados en una hermenéutica bíblica que pondera la construcción de comunidad como eje de la Iglesia liberadora, los agentes parroquiales han impulsado desde hace cinco años innovaciones a la fiesta patronal del santo Niño de Atocha, con el propósito de ofrecer un espacio de identificación colectiva a la feligresía de distintas zonas parroquiales y de distintos sectores sociales, que agrupan aproximadamente a 94 comunidades.

Mientras que otras regiones se rinde culto al santo Niño de Atocha el 24 de diciembre, en Frontera Comalapa se celebra del 20 al 28 de febrero,

¹¹ Desde 1982 el territorio parroquial se organiza en cinco zonas pastorales, divididas a su vez en comunidades: Cabecera (18 comunidades), Comalapa (18 comunidades), Lajerío (11 comunidades), Paso Hondo (20 comunidades) y Norte (17 comunidades), que suman 84 comunidades, divididas a su vez en 17 sectores. Cada una de estas entidades cuenta con dos representantes que conforman el Consejo Pastoral Parroquial: dos por zona, dos por sector y dos agentes de animación y coordinación pastoral. Estos 46 consejeros constituyen el núcleo de la organización eclesial local. Entre otras tareas, diseñan el plan anual de trabajo de acuerdo con los lineamientos de la Asamblea Diocesana de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y el plan anual de la zona diocesana Sureste. La elección de consejeros busca garantizar la representatividad de cada zona y la continuidad de las tareas; asimismo, los consejeros fungen como enlace entre catequistas, sectores, comisiones y comunidades. Por su parte, las áreas diocesanas se organizan en tres grandes pastorales: profética, social y litúrgica. Esta última pastoral, encargada del culto religioso, es la más debatida entre los grupos católicos. Dado que incluye el sacramento de eucaristía, núcleo del credo y continuidad del rito romano, es motivo de disputa intensa entre los distintos grupos de católicos, tal como veremos más adelante.

en correspondencia con la fundación de la localidad, en 1921, fechas distintas a las que indica el santoral católico. El 28 es el día principal, ya que fue cuando se concluyó el trazo de las calles del primer cuadro en el municipio. Los vínculos con otros espacios dedicados a la imagen apenas comienzan, como se registró en una visita reciente (del 17 al 21 de abril de 2017), cuando algunos catequistas y miembros de las comunidades eclesiales de base acudieron a su santuario más afamado en Plateros, Zacatecas. La posibilidad de construir redes religiosas traslocales está por evaluarse; en tanto, es posible analizar el sentido de las nuevas prácticas rituales en el contexto de las innovaciones a la fiesta patronal en esta localidad.

Aunque la fiesta se había realizado desde un catolicismo devocional, cuya celebración no superaba la novena al interior del templo y el festejo con baile y feria en la plaza pública, actualmente se intenta promover una religiosidad popular que privilegia dos aspectos: la construcción de una estructura social festiva en torno al santo Niño de Atocha, ampliando la celebración a las localidades rurales y al espacio público urbano, e impulsando un planteamiento de identidad colectiva por medio de una propuesta panmayista.¹² Para ello la teopraxis se finca en la construcción de nuevas formas de expresión religiosa. Entre otros aspectos, organizan peregrinaciones entre las localidades del municipio y retoman algunas expresiones promovidas desde la pastoral diocesana de la teología india. Como veremos, estas estrategias han hecho posible la formación de un núcleo católico basado en el sistema de cargos, que por otra parte ha profundizado las diferencias entre los distintos grupos católicos.

El santo Niño de Atocha, llamado en su advocación itinerante como Niño Peregrino, supone, desde la perspectiva de los agentes eclesiales, el eje alrededor del cual pueden articularse relaciones de reciprocidad comunitaria.

¹² El «panmayismo» no es más que la expresión de una tendencia —propia de un gran número de investigadores sociales— a reducir y clasificar dentro de parámetros teóricamente establecidos lo esencialmente diverso. Así, tseltales, tsotsiles, mames, tojolabales, tzutuhiles, choles, lacandones, mayas yucatecos, etc., son incluidos dentro de una larga lista que privilegia las semejanzas sobre las evidentes diferencias que los hacen considerarse a sí mismos como grupos distintos unos de otros. Si bien es innegable que comparten ciertos códigos lingüísticos —lo que ha permitido considerar a los tenek como pueblo mayense— y culturales, también es cierto que, por enfatizar lo más obvio, en la zona maya las distintas etnias habitan territorios que incluyen desde altas montañas hasta costas y planicies (Campos Thomas 2006:172).

Se trata de dos imágenes relativas al santo: la primera permanece en el altar de la parroquia sobre un nicho en forma de mazorca de maíz, mientras el segundo realiza el recorrido en otro de madera. El estilo de las peregrinaciones se adoptó de la fiesta patronal de Tila, dedicada al Cristo Negro, lo que representa un símil de su sistema de cargos. El modelo fue llevado a Frontera Comalapa por la monja María del Carmen Díaz —más conocida como Carmelita—, quien colaboró por más de una década en Tila, y que actualmente forma parte del equipo parroquial y de la comisión diocesana de teología india. Carmelita, mujer de corta estatura, de rostro sereno y grandes ojos curiosos, llegó a Chiapas el 17 de agosto de 2007; originaria de Zinacantan, Estado de México, tuvo su primer encuentro con la Iglesia liberadora en el municipio de Tila, al lado del padre Heriberto Cruz Vera, donde permaneció tres años. Antes había estado, casi una década, con los chontales de Tabasco. En palabras de Carmelita, en Tila las expresiones religiosas populares permitieron resaltar el orgullo del pueblo chol, quienes en cada fiesta adornan sus casas y participan masivamente en las peregrinaciones vestidos con su indumentaria tradicional. En esta experiencia identificó en la religiosidad popular las bases para la construcción de un proyecto colectivo en torno al santo patrono, es decir, «para promover una identidad cultural».

En Frontera Comalapa, desde 2012, en días previos a la fiesta patronal, el Niño Peregrino recorre una ruta que procura abarcar todas las localidades del municipio. El trayecto es acompañado por los feligreses de cada comunidad y sus invitados, quienes ambientan el recorrido con cánticos y flores. La imagen es recibida en alguna casa o ermita, y colocada en un sitio especial, acompañado del altar circular maya. Como parte de la celebración, durante el día se discute un tema dirigido por un catequista con base en el método ver-juzgar-actuar, se comparte una comida y se realiza una misa al atardecer. Esta dinámica ha permitido un reavivamiento de las comunidades eclesiales de base, ya que con la circulación de la imagen se han reincorporado algunos católicos que se habían ausentado de las ermitas. La estrategia es valorada positivamente por la feligresía porque teje redes solidarias y de intercambio durante los preparativos, además de engrosar la asistencia de «católicos devocionales», como se llama regionalmente a los creyentes católicos que no tienen una formación religiosa doctrinal pero son fervientes devotos de

alguna imagen. El objetivo de las nuevas peregrinaciones y el entramado social que supone la organización no parece un equívoco si se toma en cuenta que, en efecto, las redes sociales en torno al culto consiguen involucrar a cada vez más comunidades. Esta posibilidad se acrecienta durante los días en que se celebra propiamente la fiesta patronal, cuando el santo ya no es denominado como Niño Peregrino sino como santo Niño de Atocha.

Resulta interesante observar cómo la religiosidad popular, tachada en sus inicios por algunos teólogos de la liberación como parte de las tradiciones «contrarrevolucionarias», se ha convertido en una inspiración para las comunidades eclesiales de base en Frontera Comalapa. Cabe señalar que el papel de la religiosidad popular, llamada también «piedad popular» en los documentos emanados de la CELAM, generó una controversia entre los obispos latinoamericanos. Según Juan Vicente Chopin, teólogo de la Universidad San Juan Bosco de El Salvador, la religiosidad popular entendida como el contexto en que confluyen *fe, religión y cultura* no logró ser cabalmente definida por la Iglesia católica latinoamericana hasta la CELAM de Aparecida, en 2007, cuando fue contemplada de un modo menos prejuicioso en comparación con los documentos previos del magisterio. Vicente señala que antes de Aparecida se identificaba un discurso ambiguo con respecto a la mística de los pueblos autóctonos. Se intuía el deseo de comprender y abordar la diversidad cultural, aunque solo de forma utilitaria: como «cimiento para la evangelización». Esta noción comenzó a mostrar cambios en la CELAM de Puebla, cuando hubo un cambio de actitud y por primera vez se intentó establecer su significado: «Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica» (Conferencia de Puebla, numeral 44, en Chopin 2014:58). En Puebla no fue asumida únicamente como un medio para evangelizar, ya que representaba la encarnación de la Palabra de Dios: «es una forma activa en que el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo» (Chopin 2014:58). Con esta afirmación parecía reconocerse la memoria cultural de los pueblos: la posibilidad de un cristianismo encarnado y con sus propias cualidades místicas. Sin embargo, la conferencia de Puebla recomendaba, de nueva cuenta, revisar «las actitudes y las tácticas de las elites de la Iglesia

con respecto a la religiosidad popular» (Chopin 2014:58) e invitaba a que no se privara al pueblo de sus expresiones de piedad popular, y que si se requiriera hacer cambios «se procediera gradualmente y previa catequesis para llegar a algo mejor» (Conferencia de Puebla, numeral 961, en Chopin 2014:61). En la CELAM de Santo Domingo (1992) se habló de religiosidad popular como una expresión privilegiada de la inculturación de la fe y fruto de la encarnación que expresa todo lo humano, a excepción del pecado — que seguro cometían estos creyentes populares—, y que, en consecuencia, se debían «corregir errores y evitar sincretismos». Según Chopin, en Aparecida la religiosidad popular fue valorada como una forma legítima de vivir la fe:

No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos que no por eso es menos espiritual, sino que lo es de otra manera (Conferencia de Aparecida, numeral 263, citado por Chopin 2014:65).

Si bien, Aparecida invitó a una mayor comprensión de las manifestaciones religiosas populares, en la práctica cada párroco aplica su propio criterio, muchas veces lejos del debate citado. Pero en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas los argumentos se tomaron con seriedad. La inculturación del evangelio se recuperó como un eje del trabajo pastoral para incentivar una nueva Iglesia, no siempre como un trampolín para introducir la doctrina católica institucional, sino para reconocer, enriquecer y legitimar la encarnación del evangelio en el germen de las propias culturas. Esta tendencia se anticipó en Chiapas a las conclusiones de Aparecida, pues ya en

la diócesis sancristobalense la teología india había ganado terreno entre los agentes de pastoral de habla tsotsil, tseltal, chol y tojolabal.

En Frontera Comalapa la situación es paradójica. Apenas cinco años atrás se trataba de una localidad con pocas (o mejor dicho nulas) expresiones de religiosidad popular, ahora su eje de expresión parroquial. El intento de los agentes eclesiales, coordinados con agentes de pastoral laicos, de reinventar la tradición sigue los postulados del III Sínodo Diocesano, cuyo objetivo es construir una iglesia local, cimiento para una iglesia autóctona de inspiración mayense. Desde esta perspectiva, y tomando en cuenta la diversidad cultural de Frontera Comalapa, fomentar una identidad social local que articule las distintas pertenencias se ha convertido en la tarea más importante. A partir de la noción de «ruptura de fronteras», axioma de la práctica cristiana posconciliar, se espera colectivizar tareas y construir sistemas de cargos que vinculen a personas que no se habrían relacionado de otra manera. A este proceso el padre Zepeda lo llama «tejer el tapete»: una oportunidad que se da la feligresía católica para construir comunidad por medio de la fe.

Esta nueva religiosidad popular se incentiva en los días de la fiesta patronal con las visitas a distintas casas de la zona urbana. La imagen del santo es recibida como «pago de manda» por la recuperación de la salud o como agradecimiento por la bonanza económica. Aunque en cada fiesta de visita participan distintos grupos, generalmente una instancia parroquial (catequesis de niños, de mujeres, pastoral migrante, pastoral social o una zona parroquial) y un sector laico (taxistas, sindicato de camiones o un grupo de comerciantes), se considera responsables del festejo a dos familias de fiesteros que intercambian roles durante los dos años que dura el cargo. Casi siempre se trata de familias desconocidas que, al asumir el compromiso y compartir responsabilidades en la organización de la visita, establecen vínculos de amistad. Las dos familias ponen a disposición de la fiesta sus casas durante dos años consecutivos, alternan el recibimiento de la feligresía en sus respectivos domicilios y se hacen cargo de los gastos. La celebración diaria se compone de nueve momentos: una misa a las siete de la mañana en la parroquia (misa de aurora), una peregrinación a la casa donde se realiza la fiesta de visita, la bienvenida por parte de la familia que recibe,

el ofrecimiento del desayuno, el rezo del rosario en la casa del fiestero, una comida colectiva a mediodía, el desarrollo de un tema de reflexión (dirigido por un catequista), la peregrinación de retorno a la parroquia y una misa de cierre en la iglesia.

La misa de aurora casi siempre es oficiada por el párroco Zepeda. Al concluir se peregrina hasta la casa donde se celebrará la fiesta. La asistencia a los recorridos varía cada año; por ejemplo, en 2015 fueron más concurridos que en 2017. El trayecto supone un momento clave para el dinamismo de la religiosidad popular, ya que integra elementos que remiten a las peregrinaciones y carnavales realizados en otras regiones: trajes coloridos, música de banda, cohetes, máscaras y danzantes. Debido a su origen diverso, los participantes son instados a «mostrar» la diversidad cultural comalapanense por medio de su vestimenta. Por ejemplo, en 2015 una familia de fiesteros, originaria del istmo de Tehuantepec, portó trajes tradicionales tehuanos a la usanza de las mujeres durante las velas en aquella región. Los asistentes, sobre todo las féminas, usan trajes que remiten a cierta «identidad nacional o regional»: visten de «mexicanas», chinas poblanas, «chiapanecas», mariachis, o imitan los trajes tradicionales de algún pueblo: de Zinacantán, de Chiapa de Corzo o huipiles yucatecos. La mayoría, al no poseer un traje completo que plasme un estereotipo cultural étnico o de alguna región, o por carecer de recursos para hacerse de una indumentaria folclórica, usa blusas bordadas con flores y faldas largas de colores. La fiesta es así un espacio donde se mezclan distintas texturas y piezas de trajes étnicos y regionales que componen una estampa «multiétnica».

La peregrinación la ambientan jóvenes de la parroquia con bailes a ritmo de banda, disfrazados, generalmente, de «parachicos» (danzantes tradicionales de Chiapa de Corzo). Algunas veces los fiesteros eligen otra danza: en una fiesta de visita de 2017 una familia optó por una «mochó», propia de Guatemala, donde el personaje central es un «torito».

La invasión del espacio público por la peregrinación es bien recibida por la población: las personas asoman a las puertas de sus casas, aplauden, sacan a los niños y ancianos para que disfruten la marcha. El caos habitual se ve trastocado: los espectadores detienen su paso o salen de los comercios para presenciar el recorrido. La gente procura formar una valla, mientras

resuenan cánticos y gritos: «¡Viva el santo Niño de Atocha!», «¡Viva Frontera Comalapa», «¡Vivan los migrantes!», «¡Vivan los pobres!». Dada su poca antigüedad, para muchos transeúntes la peregrinación es una sorpresa, aplaudida y registrada en imágenes captadas con el teléfono celular.

A la promoción de la religiosidad popular se suman otros elementos vinculados a la teología india. Destaca el altar circular maya en la fiesta de visita; una especie de tapete circular que se coloca en el piso, dispuesto con semillas (de frijol y maíz, principalmente), hojas y pétalos de flores, vegetales, frutas, velas y algunos objetos que remiten al «pasado ancestral» (figurillas prehispánicas, antiguas herramientas agrícolas, bordados y canastos). La imagen se configura a manera de «cosmo-mundo», a partir de la disposición de sus elementos. Los pétalos y las semillas sirven como base del altar, segmentados en cuatro colores, que indican los puntos cardinales. Los frutos, por encima de la base, simbolizan los productos de la Madre Tierra. El altar se concibe como una forma de reivindicar la cultura maya, el origen étnico y las tradiciones, así como el respeto por los abuelos y las abuelas. La incorporación del polo femenino, mediante la recuperación del respeto a la Madre Tierra, y como símbolo que permite contactar con los ancestros culturales, reivindica el papel de las mujeres como continuadoras de la historia del pueblo. En los altares el retrato del obispo Samuel Ruiz comparte espacio con el santo Niño de Atocha en un sitio privilegiado. Aunque casi siempre el altar maya va a los pies de la imagen patronal, en ocasiones el santo se instala sobre la representación del «cosmo-mundo».

En la fiesta doméstica la ceremonia en torno al altar maya suele ser relativamente corta en comparación con el resto de las actividades. Se debe a que, en general, una «ceremonia maya» es bastante larga e implica distintas etapas: realizar varios rezos, solicitar permiso a las entidades del tzolkín, a los ancestros y a las fuerzas de la naturaleza para que «se presenten», que cada participante coloque algún elemento personal significativo y sobre este ofrezca un discurso (que puede ser breve o extenso) y que manifieste sus sentimientos más profundos. En otros eventos diocesanos esta ceremonia se realiza en espacios muy íntimos donde las personas tienen confianza para compartir su fe, sus creencias, sus pesares, sus carencias, sus anhelos, sus miedos, sus esperanzas y sus problemas, propios de su condición social. La

mística del ritual es conmovedora, por lo que durante su desarrollo es común la sensación de fragilidad ante lo numinoso, la historia, los ancestros, la vida. Los participantes construyen un sentimiento de hermandad muy hondo que traspasa la atmósfera ritual. Para quienes no han participado en una «ceremonia maya» el altar puede parecer solo un ornato, pero resulta particularmente significativo para los miembros del área de teología india, quienes no solo se han apropiado del símbolo, sino que han construido toda una mística del evangelio, recuperando los saberes de lo que suponen son manifestaciones del Verbo encarnado en el *Chilam Balam* y el *Popol Vuh*.

Durante la ceremonia, los miembros del área de teología india se encargan de colocar el altar y de realizar los rituales respectivos. Su hermenéutica supera las interpretaciones locales y regionales sobre lo que significa un catolicismo maya, se nutre de un panmayismo que se construye en interacción con otros agentes de pastoral laicos, de Yucatán y de Guatemala, articulado a otros movimientos de teología india de Oaxaca, Bolivia y Perú.

Una fiesta de visita inicia siempre con una breve oración frente al altar maya. Después se ofrece un desayuno que consta generalmente de tamales, pan, atole y café. Posteriormente, en el rezo del rosario suelen participar únicamente los fiesteros, ya que el resto de los peregrinos regresan a sus casas o negocios. Y a la hora de la comida la comunidad vuelve a congregarse. Los alimentos que ofrece cada familia varían dependiendo de sus recursos, aunque es común invitar mole o algún otro guisado con pollo. Cuando el gasto en alimentos es suntuoso se ofrecen hasta tres guisados distintos. El banquete es servido a todo el que se acerque. Es común la presencia de «teporochos» y vendedores ambulantes de dulces afuera de las casas, en espera de recibir su porción. Cada familia, además, busca amenizar la comida con música: algunos contratan grupos religiosos, solistas que hacen uso de pistas o tecladistas, y cuando no hay presupuesto conectan amplificadores a sus reproductores de música.

El momento más significativo de la visita es la impartición del tema del día, cuando la audiencia es más numerosa y todos tienen oportunidad de participar. El tema corre a cargo de un catequista de otra zona, invitado a la celebración. A través del método ver-juzgar-actuar, y con ayuda de materiales didácticos, se lee y se interpretan algunos pasajes de la Biblia o de

documentos eclesiales. En una fiesta de 2017, por ejemplo, se puso énfasis en la exhortación apostólica del papa Francisco, *Amoris laetitia*. Si bien el exhorto papal, relativo a la familia, mantiene una visión tradicional, heterosexual y monógama, algunos catequistas invitaron a respetar la diversidad de familias heterosexuales, homosexuales, compuestas, unipersonales, uniparentales, de una persona con una mascota, etc. Aunque esta pluralidad no se discutió a profundidad, es innovadora entre las comunidades eclesiales de base y entre quienes estuvieron dispuestos a dialogar sobre el tema.

La celebración de un día de fiesta concluye con la peregrinación de entrada de flores (retorno de la imagen al templo) y la misa nocturna en la parroquia, donde algunos voceros de las comunidades eclesiales de base exponen las conclusiones que resultaron de la discusión del tema del día. La misa nocturna es siempre muy concurrida, ya que se integran quienes no pudieron acudir a la visita.

Para algunos católicos la activación de la religiosidad popular es adecuada. Opinan que el sistema de cargos ha reavivado el compromiso con la Iglesia y se han articulado redes de solidaridad con otros sectores poco vinculados a la parroquia. Un número significativo de fiesteros son comerciantes que no asisten regularmente a las misas, pero que se comprometen con la celebración como una oportunidad de mostrar su devoción católica. Destaca, por ejemplo, el caso de una mujer ajena al núcleo de la organización eclesial, dueña de cantinas, quien tras haber participado como fiestera en años anteriores acude a todas las de visita para compartir su experiencia y ofrecer consejos sobre cómo resolver algunas cuestiones de logística. Sin embargo, la adhesión de algunos católicos «indeseados» a esta nueva religiosidad popular no es bien recibida por los agentes parroquiales, que parecen interesarse en incentivar expresiones religiosas más «controladas». Esto, según mi análisis, es contradictorio con el propio sentido de la religiosidad popular. Los «indeseados» son aquellos católicos devocionales que mantienen prácticas sociales cuestionables, sobre todo porque su estilo de vida coincide con los estereotipos de quienes forman parte de la delincuencia organizada, o sea, del narco.

Más allá de los debates que ha generado el concepto de religiosidad popular, definida como una religiosidad «contaminada», opuesta a la

ortodoxia de la institucionalidad católica o como expresión del sincretismo heredado de la Colonia (Parker 1996; Gudrún 2014), desde un acercamiento etnográfico, la religiosidad popular, según mi propia perspectiva, es una forma de expresión de la cultura integral de un pueblo, reflejada en sus manifestaciones religiosas. No comparto con Kristín Gudrún (2014) la idea de que tal religiosidad puede definirse a partir de las expresiones devocionales de un pueblo, dedicadas a un santo no canonizado:

Como mencionamos en la introducción, la diferencia entre santo de la Iglesia y santo popular reside fundamentalmente en el hecho de la canonización, que significa, según el sentido original, formar parte del canon —la lista oficial de santos reconocidos por la Iglesia católica—. El primero es oficial y ortodoxo, y la aprobación papal asegura que se puede asegurar a tal individuo por la vida de heroica virtud que ha llevado. Además, su actual morada en el cielo junto a Dios le otorga poderes sobrenaturales que se pueden invocar. En cambio, el segundo no ha pasado por el proceso de canonización del Vaticano. Puede ser un individuo que ha llevado de manera parcial una vida ejemplar y por ello mismo no satisface los requisitos para ser considerado; el santo popular puede ser inclusive un personaje que ni siquiera ha llevado una vida ejemplar, pero ha sido llevado a los altares por el pueblo; en muchos casos, por su presunto poder milagroso. Resumiendo, el santo popular no ha recibido la bendición de La Santa Sede, y su nombre no se encuentra en ninguna lista oficial; venerar a tal sujeto es extraoficial y hasta heterodoxo (Gudrún 2014)

Tal definición eclesiocéntrica carece de sentido si se toma en cuenta que en México la mayor religiosidad popular se desarrolla en torno a la imagen de la Virgen de Guadalupe, reconocida por el Vaticano como una de las advocaciones más significativas de la madre de Jesús. Tampoco coincido con Christian Parker cuando intenta definir la «religión popular» como expresiones del pueblo, opuestas a las prácticas de las elites sociales: «Estas religiones populares son manifestaciones colectivas que expresan a su manera, en forma particular y espontánea, las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuestas adecuadas en la religión

oficial o en las expresiones religiosas de las elites y de las clases dominantes» (Parker 1996:61).

La objeción a esta última perspectiva es al hecho de que se considere la existencia de prácticas religiosas distintas entre las clases dominantes y las clases subalternas, pues lo que se observa empíricamente en México es que, durante las expresiones de la religiosidad católica, sobre todo en el espacio público, participan todos los sectores sociales. Por otra parte, carece de sentido considerar la religiosidad popular a partir del sincretismo, dada la imposibilidad de separar y reconocer los elementos que la configuran; es decir, todas las religiones son sincréticas. En respuesta a estas definiciones lo que propongo es caracterizar la religiosidad popular como producto de un sistema de significaciones culturales, reconocidas y reelaboradas por un colectivo de creyentes, que se expresa, entre otras prácticas, por medio del culto religioso en un determinado contexto y que no se ciñe a los cánones esperados por el Vaticano, sino a las particularidades devocionales de un colectivo. La religiosidad popular se nutre de distintos elementos del pasado, del contexto presente y de las ideaciones futuras, a partir de procesos donde se disputa la selección de significados que permiten su reproducción. La conceptualización que remite a su práctica ancestral, aunque no la negamos para otros casos, en este análisis carece de utilidad. ¿Cómo rastrear la raíz autóctona y la matriz de sentido ancestral en el análisis de un proceso como el de Frontera Comalapa, donde la religiosidad popular apenas está en construcción?, ¿o tendríamos que decir que no se trata propiamente de religiosidad popular? Por eso, más que hablar exclusivamente de prácticas ancladas en sistemas tradicionales, aquí se define religiosidad popular como la reelaboración de un sistema de significaciones que produce la reinención de la cultura por parte de un pueblo en el contexto religioso, a partir de los elementos que tiene a la mano. En este proceso se produce una disputa por la integración o exclusión de ciertos elementos y significados culturales, con base en una praxis de lo sagrado.

Por poner un ejemplo recurro al caso de la primera fiesta de visita de 2017: el santo Niño de Atocha fue solicitado por una familia poco asidua a la organización parroquial; en distinción con el resto de los festejos «tradicionales» de visita, en esta se presentó una banda norteña cuyo repertorio

eran narcocorridos; hubo cerveza y otras bebidas alcohólicas en abundancia, baile y personas que resultaban «sospechosas» para los hermanos. Con base en la definición que he ofrecido de religiosidad popular, «como expresión del pueblo a partir de la integración de elementos culturales de su contexto», pareciera natural el hecho de que estas manifestaciones se incorporaran al evento, siendo parte de la cultura popular. Sin embargo, a los ojos de los agentes parroquiales estas desacreditaban el proyecto que intentaban construir. En consecuencia, abandonaron la fiesta. No obstante, Carmelita, agente que promueve la reconfiguración popular de lo religioso, reconoce la permeabilidad del contexto social en este tipo de religiosidad y encuentra un peligro si no logra «controlarse». La lógica de esta observación se ubica en la teopraxis que busca edificar la Iglesia liberadora, cuyos principios son construir comunidad, la realización del Reino de Dios en la Tierra, la opción preferencial por los pobres y la liberación del pueblo, pero, además, el reconocimiento de la diversidad cultural, capaz de articularse, según su propuesta, con el «rescate» de la «identidad indígena maya». Los elementos culturales de la narcocultura entran en contradicción con los axiomas de las comunidades eclesiales de base al evaluarse como generadores de enajenación, violencia, alcoholismo, drogadicción, desterritorialización, tráfico de drogas y de personas. Ante este panorama, la selección de elementos culturales experimenta una disputa que pone en debate su legítima incorporación a la religiosidad popular. Queda por ver si entre estas tensiones la Iglesia liberadora logra cimentar exclusivamente expresiones acordes con su hermenéutica y teopraxis o es rebasada por otros elementos culturales propios de su contexto; pero también será de observar la correspondencia que tiene su propuesta en el ámbito social y sus alcances. Como veremos en adelante, la propuesta de los agentes de pastoral no está exenta de críticas por parte de otros sectores al interior del propio catolicismo local y de otros credos, que responden tanto a distintos proyectos eclesiales como de planificación social.

Debates de credo al interior del catolicismo y sus distintas perspectivas sobre la organización parroquial

El reto para la continuidad del proyecto cultural parroquial en Comalapa se encuentra al interior de la feligresía católica. Las comunidades eclesiales de base tienen que superar las divisiones internas antes de ofrecer una propuesta coherente al resto de la población. Los creyentes están fragmentados en distintas corrientes que obstaculizan recíprocamente su plan de trabajo actual y futuro. La Iglesia liberadora tiene pugnas profundas con los «hermanos autoseparados», quienes promueven un catolicismo distinto y opuesto a lo establecido en el III Sínodo Diocesano, por lo tanto, expresan una abierta contrariedad con las nuevas manifestaciones rituales de inspiración mayense y con la devoción popular. Por otra parte, el peligro más grande, desde la perspectiva de los agentes pastorales, es que dichos católicos pretenden solicitar la reubicación administrativa de la parroquia del santo Niño de Atocha a la diócesis de Tapachula con el fin de desvincular su trabajo de la dinámica generada por la diócesis sancristobalense.

Los hermanos «autoseparados», católicos que no se adscriben al proyecto parroquial de Comalapa, constituyen dos grupos de creyentes de distinta tendencia: los adeptos a la Familia Misionera Apóstoles de la Palabra (FMAP), conocidos como los «amatullis», y los de Renovación Carismática, conocidos popularmente como «carismáticos». Los primeros, formados en la diócesis de Tapachula y seguidores del padre Flaviano Amatulli, su fundador; los segundos, simpatizantes de la doctrina profesada en la parroquia de Copoya, adscrita a la diócesis de Tuxtla Gutiérrez. Ambas corrientes comparten entre sí y con la Iglesia liberadora algunos aspectos, pero difieren en lo más significativo: entre quiénes y en qué forma deben construir comunidad.

El amatullismo surgió como una respuesta fundamentalista en defensa radical del catolicismo, principalmente en contra de la teología de liberación y con una didáctica que conduce a la lectura dogmática de la Biblia. Sus esfuerzos se concentran en contrarrestar el impacto de la Iglesia liberadora, de las iglesias protestantes y de otros credos paracristianos, por lo que se opone radicalmente a cualquier tipo de ecumenismo e inculturación del

evangelio, por considerar que representan desviaciones del verdadero sentido de Dios. La percepción que sostienen los amatullis sobre los conversos a otras religiones es que «viven en la ignorancia». En esto difieren de la percepción tanto de los adeptos al proyecto diocesano como de los carismáticos, pues ambos muestran una mayor comprensión de la diversidad religiosa, de las variantes del catolicismo y de otros cristianismos. Sin embargo, los amatullis coinciden con los cristianos liberacionistas en la necesidad de modificar la estructura eclesial, no porque encuentren viable una pastoral de conjunto, sino porque asumen que las estructuras tradicionales de la Iglesia han caducado y la consecuencia inmediata ha sido la conversión de sus creyentes a otras religiones. Según su propuesta, la Iglesia debe expandir su doctrina con un ejército bien formado de predicadores católicos opuestos a la diversidad de cristianismos.

Por otro lado, los amatullis simpatizan con los carismáticos en su estrategia de formar líderes laicos, insertos en las dinámicas cotidianas de las personas y comprometidos con la creación de grupos familiares dedicados al estudio de la Biblia; les critican, en cambio, las expresiones devocionales que han adoptado del pentecostalismo (la glosolalia, las manifestaciones estruendosas, la curación mística) y su inclinación a aceptar interpretaciones mesiánicas.

Los carismáticos, por su parte, opinan que los cristianos liberacionistas usan estrategias cada vez más politizadas que los alejan del fundamento básico del cristianismo: la salvación espiritual. Critican también «la utilización» de símbolos que consideran parte de una cultura ajena, «la maya»; argumentan que esta merece respeto y no debiera ser tergiversada por la teología india. Señalan que, como valor cultural de un pueblo ancestral, los católicos «mestizos» desconocen el verdadero sentido de la ritualidad maya y producen interpretaciones distorsionadas de las culturas indígenas y del credo católico.

Aunque se han presentado oportunidades para tratar de sanear las diferencias entre los distintos sectores católicos, a casi treinta años de la fundación del equipo Chicomalapa las discrepancias han inclinado la balanza. Las disyuntivas doctrinales han provocado que un gran número de ermitas locales, antes organizadas, no sin contradicciones, en torno al plan diocesano,

se hayan «autoseparado» del equipo parroquial. La situación llegó a ser caso de emergencia y de preocupación para los agentes pastorales, quienes vieron desprenderse a casi tres cuartas partes de la feligresía en un lapso de quince años. Aunque las tensiones han disminuido, por intermediación del obispo Arizmendi, el camino no parece fácil para el plan diocesano. Los amatullis, más reacios a la integración siguen obstinados en asumir cargos de dirección al interior de la Iglesia y en construir una estructura más formal; en su empeño, presionan a la feligresía a integrarse a la diócesis de Tapachula, aprovechando el contexto de la reorganización regional.

El argumento que permite a los amatullis aspirar al traslado administrativo de la parroquia a la diócesis tapachulteca radica en el reordenamiento que el gobierno estatal hizo de las regiones económicas, que hasta antes de 2011 eran nueve.¹³ Frontera Comalapa y Chicomuselo pertenecían a la Región Fronteriza, conformada por otros siete municipios (Comitán de Domínguez, Las Margaritas, Maravilla Tenejapa, La Independencia, Tzimol, Socoltenango y La Trinitaria), casi todos incluidos en la zona diocesana Sureste. Es decir que la regionalización estatal coincidió, al menos en esta área, con la organización territorial eclesial y por ende con las zonas pastorales hasta 2011. Pero, tras el reordenamiento, la entidad se dividió en quince regiones y con ello Frontera Comalapa y Chicomuselo fueron reubicados en la región XII Sierra Mariscal, al lado de localidades fronterizas que a nivel eclesial están adscritas a la diócesis de Tapachula.¹⁴ Según algunos católicos, la inclusión de Comalapa en esta nueva región económica debería corresponder con la organización eclesial, por tanto, consideran su remoción.

Frente a esta disputa, los carismáticos se mantienen al margen, fortalecen su organización en núcleos familiares, se reúnen en el domicilio de sus líderes y se congregan masivamente en eventos con aquellos que comparten su misma tendencia católica. Ajenos a los reordenamientos regionales y a las adhesiones de los territorios diocesanos, se reproducen rápidamente por medio de la formación de redes translocales de creyentes.

¹³ Regiones económicas antes de 2011: I. Centro, II. Altos, III. Fronteriza, IV. Frailesca, V. Norte, VI. Selva, VII. Sierra, VIII. Soconusco y IX. Istmo-Costa.

¹⁴ Motozintla, Amatenango de la Frontera, Bejuical de Ocampo, Bella Vista, El Porvenir, La Grandeza, Mazapa de Madero y Siltepec.

La última noticia que tuve sobre las disputas entre comunidades eclesiales de base y amatullis fue que el obispo Arizmendi había aceptado la confirmación de 32 ministros de la sagrada comunión entre los «autoseparados» y esto había provocado una nueva disputa intergrupala. Tal como se precisó en una carta dirigida al obispo y firmada por las comunidades eclesiales de base, los simpatizantes del plan diocesano sancristobalense consideraban la decisión como una burla al párroco Zepeda (quien debió proponer a los ministros) y como una omisión del III Sínodo Diocesano. Pero también veían en la decisión el interés político de promover y profundizar el conflicto. Argumentaban que Arizmendi, anterior obispo de la diócesis de Tapachula y «cercano colaborador del gobierno estatal en turno», tenía por encomienda «acabar con el trabajo de Samuel Ruiz», y por ello apoyaba la reubicación de las dos parroquias. La confirmación de ministros «autoseparados» se interpretó como parte de este objetivo, que los posicionaba al frente de la parroquia y, lo más preocupante, los colocaba en el núcleo del rito católico y del sacramento de la fe católica: la eucaristía, símbolo de comunidad; un golpe al corazón del credo liberacionista.

Los hermanos católicos: encrucijada entre teopraxis y teopráctica

A diferencia de la apuesta por la resistencia antiextractivista en Chicomuselo, donde el eje de lucha es defender el territorio y la confrontación se expresa poniendo el cuerpo frente a la maquinaria minera, en Frontera Comalapa la Iglesia liberadora ha enfatizado la transformación de los símbolos culturales. Aquí se identifica esta intención como una propuesta de planificación cultural, instrumentada no solo a través de las reelaboraciones de la fiesta patronal, sino también con la organización de otras actividades: seminarios de teología, reuniones donde se discute la historia local, foros públicos en los que se expone poesía, danza, música, videos y fotografías del municipio desde su fundación. La resignificación que se propone sobre la ciudad es transitar de ser considerado un sitio de paso, de migrantes y de exclusión, al imaginario de un lugar de significación histórico-cultural, identificado con la ancestralidad maya, la labor campesina y de encuentro con

la interculturalidad. Estas intenciones se aproximan a la noción de teopraxis elaborada por Croatto (1974), para quien la transformación de la realidad social debe iniciar por la reinterpretación del mundo simbólico. Queda por ver si esta incidencia impacta acciones transformadoras más radicales.

Por ahora, la reinterpretación de algunos símbolos y la promoción de algunas prácticas: la participación de mujeres en la liturgia, el diálogo del credo cristiano con otras creencias espirituales, el cuestionamiento de la cristología dominante, la incidencia en el espacio público y el cuestionamiento del sistema capitalista, son algunos aspectos que apuntan al desarrollo de nuevas formas de ser cristiano. Esta teopraxis cultural, sin embargo, parece opuesta a la teopráctica de las otras dos tendencias católicas que conviven en la parroquia. En ambas, aunque se muestran también ciertas resemantizaciones eclesiológicas, sobre todo con relación a su estructura organizacional y las posibles funciones de sus agremiados, no declaran de manera deliberada su interés por incidir en la transformación social con un posicionamiento crítico al sistema político-económico. Sus teoprácticas apuntan a la resolución de problemas sociales en el campo religioso, es decir, tal como lo señala Bourdieu (Suárez 2006), como una disputa por los bienes de salvación. La exclusiva alineación de estos intereses al ámbito del campo religioso, no obstante, es cuestionada por la Iglesia liberadora, que encuentra en sus prácticas intereses diversos y de corte político conservador.

El conflicto en torno al reordenamiento regional y sus posibles efectos en una futura reubicación diocesana de la parroquia del santo Niño de Atocha es una preocupación para las comunidades eclesiales de base. Aunque apenas se intuyen algunas estrategias que podrían producir cambios significativos en el plan pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, los católicos liberacionistas no dejan de cuestionarse qué pasaría si llegara a concretarse la reubicación de la parroquia y si esto acabaría con el plan diocesano en su municipio, amenazado por una teopráctica conservadora. Visto lo anterior, es comprensible que ante un panorama religioso tan diverso y donde el catolicismo se halla fracturado, para los cristianos liberacionistas resulte de vital importancia consolidar un proyecto de reestructuración social que permita cohesionar las distintas identidades que conviven en el municipio de Frontera Comalapa. Sin embargo, las condiciones actuales

al interior del campo católico en el área permiten avizorar, sin duda, reformas que darán mucho qué pensar para nuevas investigaciones sobre religión en esta frontera. Por ahora, con tantos conflictos locales, los adeptos de la Iglesia liberadora han tratado de construir lazos al exterior, sumándose a las numerosas expresiones convocadas por el Pueblo Creyente.

A manera de conclusión, algunas notas

Antes de cerrar este libro quiero plantear algunas notas relativas a otros aspectos, en especial me interesa mostrar que el camino de la Iglesia liberadora se sigue construyendo por nuevos derroteros y con nuevas alianzas; en un segundo momento deseo precisar sobre las posibilidades analíticas que permite abrir la lectura comprensiva del fenómeno religioso; por último me parece conveniente puntualizar el motivo por el cual insistí en referirme a esta área como Región Fronteriza, aun cuando la reorganización económica ha situado a Frontera Comalapa y Chicomuselo en una nueva región.

Nuevas y viejas alianzas

Sería inexacto e ingenuo considerar que las formas de resistencia social actuales en la frontera intermedia Chiapas-Guatemala se generan únicamente desde el campo religioso y desde la Iglesia liberadora. Los objetivos, estrategias y posicionamientos políticos son diversos y cambiantes, a razón de las coyunturas políticas y de las alianzas que se tejen, pero en general estas se construyen *desde abajo* y tienen en común el haberse nutrido por distintas vías de procesos de reflexión impulsados desde la teología de la liberación.

La teopraxis de las comunidades eclesiales de base chicomuseltecas y comalapenses no es estática, se reconfigura a partir de nuevas coyunturas

que instan a reflexionar desde otros discursos con los que tienen contacto. La movilidad de sus adeptos y su participación en múltiples espacios permite su inventiva y adhesión a nuevas propuestas. Aun cuando algunas alianzas son incipientes, los católicos liberacionistas apuestan por construir redes que abran posibilidades para nuevos caminos. Este intento se observa en coyunturas muy precisas, a veces tan volátiles que no dejan rastro significativo, entre ellas el deseo por articular sus demandas a las de otros movimientos. Esto lo pude presenciar en la solidaridad brindada a un grupo de peregrinos que cruzó la frontera México-Guatemala en abril del 2015. Con antelación a la visita, el padre Eleazar Juárez había advertido a sus feligreses del arribo de lo que se esperaba sería un grupo nutrido de centroamericanos organizados en defensa de los territorios indígenas, pero, para sorpresa de todos, se trataba apenas de una decena de personas con tendencias *new age*, interesadas en llegar a Jalisco con el objetivo de trasladar unos «bastones sagrados» y «recuperar» el «sentido sagrado» de una laguna. La comitiva era liderada por una joven de origen español a quien sus acompañantes consideraban «especial». No tuve oportunidad de hablar sobre este episodio con los hermanos de Chicomuselo. Pero supongo, por las caras que pusieron durante la comida, que no era lo que esperaban. Sin embargo, aunque frustrante el encuentro para todos, me brindó la oportunidad de apreciar la capacidad de coordinación y movilización de estos católicos y su disposición para dialogar con otros movimientos sociales.

En contraste con este caso, algunas alianzas y adhesiones cobran mayor transcendencia, propiciando nuevos sentidos para la acción. Entre ellas, la participación de los católicos liberacionistas en el Pueblo Creyente, la colaboración interestatal y nacional para impulsar la Nueva Constituyente y la adhesión a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, la alianza con el Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE), con la Organización de Resistencia Civil Luz y Fuerza del Pueblo y con la Organización Campesina Emiliano Zapata. Las redes que se tejen entre estos procesos son tales, que para más de un miembro de la Iglesia católica resulta complicado señalar a cuál de ellas pertenece en primera instancia.

Entre estas redes, la articulación más antigua es —tal como se mostró anteriormente— con la OCEZ. Dicha vinculación en la actualidad no suele

ser directa. Los miembros católicos que se le suman lo hacen a título personal, y solo en coyunturas excepcionales logran impulsar acciones conjuntas. Sin embargo, en el imaginario social comalapense y chicomuselense se interpretan lazos tan estrechos que toda manifestación organizada por la Iglesia es adjudicada a «las organizaciones», nombre con el que se identifican de manera despectiva las expresiones públicas de los ejidatarios y rancheros vinculadas a las diversas OCEZ.

La segunda adhesión más remota y significativa es con el Pueblo Creyente. Tal como se señaló antes, se trata de una instancia diocesana conformada principalmente por laicos, agrupados como sociedad civil, que se promulga en defensa de los derechos humanos, por impartición de justicia ante situaciones de despojo territorial, desplazamiento forzado, asesinato, encarcelamiento injustificado y militarización. De esta participan las comunidades eclesiales de base, muchas veces con peregrinaciones locales y en otros momentos trasladándose a la ciudad de San Cristóbal, en atención a las convocatorias conjuntas. Las posibilidades de reflexión y participación que abre el Pueblo Creyente se articulan a través de representantes por sector, zona parroquial y zona diocesana, lo que permite una construcción y vinculación capilar de la teopraxis.

Por otra parte, es de destacar la nutrida participación de miembros de la Iglesia liberadora en la Organización de Resistencia Civil Luz y Fuerza del Pueblo, también adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, agrupada en demanda de un menor pago por servicios de electricidad y, en los últimos años, organizada contra la privatización del agua. Los adeptos de la Iglesia liberadora encuentran entre esta organización y el Pueblo Creyente similitudes que permiten la articulación de sus luchas; entre otras: la adhesión a la Sexta, la ausencia de partidismos políticos, la renuncia a recibir apoyos de programas gubernamentales y la defensa del territorio.

Una coyuntura muy específica en la construcción de nuevas alianzas fue la reciente movilización en torno al proyecto de la Nueva Constituyente. La propuesta fue impulsada por el obispo de la diócesis de Saltillo, Coahuila, Raúl Vera, quien fuera obispo adjunto de Samuel Ruiz hasta antes de su partida. Dicha iniciativa, planteada el 5 de julio de 2014, tenía por objetivo refundar el país a través de la organización nacional de un congreso

constituyente. Implicaba tres fases: una revisión crítica de las reformas constitucionales adversas a los derechos de la clase trabajadora y campesina; construir un diálogo capaz de ofrecer propuestas para una nueva constitución; y presentar la propuesta ante el Congreso de la Unión para su aprobación. A nivel regional, a estos trabajos se sumaron tanto adeptos de la Iglesia liberadora como miembros de la OCEZ y de Luz y Fuerza del Pueblo. Sin embargo, cuando parecía que la propuesta tomaba mayor fuerza en el país, una nueva iniciativa tuvo mayor impacto en la región: el impulso de una vocera indígena, María de Jesús Patricio, propuesta por el EZLN y el Congreso Nacional Indígena a las elecciones presidenciales de 2018. Aunque tuvo buena acogida por parte de la población fronteriza, esta iniciativa en realidad significó un revés al proceso de la Nueva Constituyente que se venía desarrollado, pues se dejó atrás esta iniciativa y las organizaciones no lograron integrarse de manera efectiva a los trabajos en torno a la vocera indígena. Este es un capítulo de la historia reciente que debe estudiarse por separado; sin embargo, no sobra insistir en la importancia de reflexionar sobre el empalme que producen nuevas propuestas, que, aunque afines, a veces se formulan en detrimento de procesos previos más avanzados. Estos cambios de estrategia, empero, permiten observar la capacidad de inventiva de los pueblos, que se suman a nuevos proyectos de manera constante y renovada.

Una alianza que ha logrado fortalecer a la Iglesia liberadora en la zona diocesana sureste ha sido su articulación con el Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE), promovido por el padre Marcelo Pérez de la parroquia de Simojovel. El trabajo conjunto, bajo el eje «defensa del territorio», tuvo su expresión más significativa en la megaperegrinación contra la minería realizada el 2 de octubre de 2017 en Chicomuselo, cuando miles de habitantes del municipio, acompañados del Pueblo Creyente (de otras zonas diocesanas), catequistas activistas del MODEVITE y de otras organizaciones campesinas, realizaron un recorrido desde los sitios amenazados por el extractivismo —el ejido Ricardo Flores Magón y el ejido Grecia (en la sierra)— hasta la cabecera municipal (Rodríguez 2017). En este contexto, la presencia de distintos sacerdotes mostró las posibilidades que se abren para construir una red más amplia de católicos comprometidos con la transformación social y en defensa de sus territorios.

Si bien en esta región varios discursos políticos, ecológicos y académicos se entrelazan para dar sentido a la resistencia contra el extractivismo y el despojo territorial, sobresalen las reflexiones inspiradas en la encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco (Bergoglio 2015), cuya palabra es retomada para dotar de legitimidad y autoridad eclesial a las demandas. En el encuentro de octubre tuvieron presencia representantes de quince parroquias, entre ellos Marcelo Pérez (actual vicario de la Pastoral Social y de la Pastoral de la Tierra), José Avilés (actual director de la Misión de Bachajón y vicario de Justicia y Paz de la diócesis), José Luis Vargas, párroco de Cancuc y miembro de la Pastoral de la Tierra, el presbítero Lucas Ruiz Jiménez, de la parroquia de Nuevo San Juan Chamula, y el sacerdote Eleazar Juárez, párroco de Chicomuselo. También asistieron miembros de otras organizaciones sociales: de Las Abejas de Acteal, de la Organización Proletaria Emiliano Zapata y de Luz y Fuerza del Pueblo. Pero la construcción de sus redes no se circunscribe al ámbito de los grupos movilizados; al menos en este evento lograron atraer a diferentes organismos interesados en garantizar el respeto a los derechos humanos: el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, Servicio Internacional para la Paz (Sipaz) y otros observadores internacionales que se sumaron al acompañamiento (Villalobos 2017).

Por otra parte, si bien en Frontera Comalapa y Chicomuselo se observan todavía diferencias profundas con otros credos religiosos, propios de sus bases doctrinales, y estas se ahondan por diferentes posicionamientos, frente a la minería, la migración, la militarización y la violencia, al menos, como se observó en la movilización del 2 de octubre, algunos grupos religiosos suelen solidarizarse en contextos específicos. Esa noche, durante la torrencial lluvia que azotó a la feligresía antiminera, los adventistas del ejido Grecia ofrecieron veinte casas para que los peregrinos de otros lugares pernoctaran. Este tipo de solidaridad, aunque primaria, parece inaugurar nuevas formas de relación entre distintos credos que conviven en un mismo territorio.

Tales vínculos, entre diferentes movimientos sociales y los encuentros entre los diversos credos, es algo que aún queda por analizar en esta región, y que, me parece, puede ser una veta interesante para seguir indagando.

Sobre la necesidad de pensar de manera comprensiva el fenómeno religioso

El proceso de construcción del cristianismo liberacionista y la trayectoria y sentido de su teopraxis aquí expuestos se sometieron a debate en algunos foros en los que recibí numerosas críticas. Eso me permitió observar algunos supuestos que, ya cristalizados en el campo académico, se traducen en axiomas analíticos e interpretativos de la realidad social; también, que estos supuestos se convierten en cortinas que impiden apreciar formas distintas de pensar y de actuar, o que las descalifican. La principal crítica estaba relacionada con la idea de que la acción política racional solo es posible en el contexto de un pensamiento secular. Desde esta perspectiva, las acciones de estos cristianos liberacionistas no podían «ser liberadoras», puesto que no surgían de un proceso de concientización, sino de la ideologización, promovida por agentes de animación y coordinación pastoral (sacerdotes y monjas). Con relación a esta crítica, más que centrarme en corroborar el nivel de influencia de los agentes eclesiales sobre la feligresía y el modo en que se usaba instrumentalmente la religión con fines políticos, traté de observar el modo en que se configuraría hipotéticamente la participación política de las personas movilizadas sin el factor religioso. Lo primero que encontré fue que, en general, existen más organizaciones sociales y políticas no religiosas que organizaciones políticas religiosas; solo que las primeras, aunque son más numerosas, están fragmentadas y su base social muestra gran movilidad. En cambio, la Iglesia católica, aunque también muestra tendencias doctrinales distintas hacia el interior (como se mostró en el caso de Frontera Comalapa), su feligresía movilizada se agrupa en una sola instancia: el Pueblo Creyente, y esta congrega a miembros de todas las organizaciones. Esto me pareció sumamente interesante porque contradice la idea generalizada de que los espacios políticos seculares suelen contar con un mayor número de integrantes, dado que agrupan a personas de diversos credos. Al menos en el territorio de la diócesis sancristobalense esto no se cumple. Las múltiples organizaciones políticas no religiosas congregan a militantes de diversos credos, pero cada una tiene pocos adeptos; en cambio el espacio religioso católico es más numeroso porque logra aglutinar en torno a su

credo las diferencias políticas. Con base en estos aspectos encuentro que en esta región la participación política, aunque diferenciada, concentra un mayor número de adeptos con un referente común de sentido: la organización eclesial y su particular cristianismo; en este espacio confluyen distintos proyectos políticos, pero también se nutren nuevas ideas para impulsar otros movimientos.

Para los miembros de la Iglesia liberadora, debo señalar, los campos religioso y político no están separados. Lo cual se explica si se considera que se trata de una decisión legislativa, producto de un proceso histórico de secularización del Estado mexicano, y que en la actualidad sigue en debate. En las comunidades de creyentes la realidad no es «decartiana», no está fragmentada: es una totalidad. La noción de realidad «objetivada» o empírica no se sustrae de la dimensión espiritual, pues las disposiciones divinas se concretizan en la vida cotidiana. Esta noción es común en los creyentes de todas las religiones: la intervención de Dios en la vida humana. La diferencia entre algunas teologías escatológicas y el cristianismo liberacionista radica en que en el segundo no se asume el «destino divino» como «retribución» sino «el mandato divino» como «liberación». Este principio es la base de la teopraxis liberadora. En este entendido, las posibilidades de incidencia espirituales en la transformación social y política carecen de sentido si se secularizan.

Otra crítica, muy recurrente, fue en el sentido de que las prácticas rituales de la teología india no provienen de la continuidad de una herencia ancestral maya, sino de «invenciones» promovidas desde la diócesis para «proveer» a los indígenas de una identidad étnica, capaz de construir un sector diferenciado. Dicha identidad emergente sería la justificación ideal para inducir la creación de grupos movilizados que colocarían a los agentes de animación y coordinación pastoral en una posición de poder y liderazgo en el contexto regional. Según esta perspectiva, «la diócesis usa instrumentalmente a los indígenas para sus fines políticos». Debo reconocer que en principio coincidí con este análisis, dada la ausencia de datos etnográficos en la región que muestren la ancestralidad de las prácticas rituales vinculadas al principal símbolo de la teología india: «el altar maya», lo cual indica su reciente expresión. El encuentro en un foro sobre religión y ritualidad en

el sureste mexicano, sin embargo, me invitó a mirar el fenómeno de otra manera: la teología india, la nueva religiosidad popular en Frontera Comalapa y la incorporación de símbolos panmayistas en el área podían ser interpretados como procesos de planificación cultural «desde abajo», pero ¿qué significaba eso? Significaba que los creyentes católicos tenían una propuesta alternativa y distinta (a la nacional y neoliberal) de organización social, así como una nueva mirada del credo católico, y para impulsarlas requerían diseñar estrategias culturales vinculadas a la hermenéutica religiosa liberadora y a los principios del III Sínodo Diocesano. En efecto, esta apuesta, elaborada de manera colectiva desde un discurso «mayista», no contaba con antecedentes y, al principio, tampoco con el respaldo de una gran audiencia, pero fue fortaleciéndose en algunos sectores convencidos de la potencia articuladora de la teología india. Lo interesante de la cuestión es que para los estudiosos «objetivos» y «críticos», dicha planificación, por carecer de referentes ancestrales, es considerada un instrumento político y, por tanto, cuestionable y criticable. Pero estos mismos críticos sí encuentran sentido en el diseño y la instrumentación de políticas federales, estatales y municipales: aquellas que justifican desde el discurso del desarrollismo económico. Esto no es una sorpresa; las iniciativas de los pueblos siempre han sido vistas como retrocesos. La pregunta que se impone es: ¿por qué la planificación cultural de los gobiernos oficiales es legítima y la que emerge de los pueblos no?

La propuesta de los miembros de la Iglesia liberadora, más que plantearse la sola resolución de las necesidades materiales de las personas, tiene un sentido más profundo: la de ofrecer un orden sacralizado sobre la representación del mundo a partir de ciertos símbolos, y esto, según Geertz, es lo que dota de sentido a la fe: «Si los símbolos sagrados no provocaran al mismo tiempo disposiciones en los seres humanos y no formularan (por más que lo hagan de manera oblicua, inarticulada o asistemática) ideas generales de orden, entonces la diferencia empírica de la actividad religiosa o de la experiencia religiosa no existiría» (1973:95). Es, pues, la búsqueda de un sentido holístico del mundo lo que guía las nuevas significaciones de la teología india, y es también un proceso de renovación doctrinal, eclesial y de acción para sus feligreses.

Desde esta mirada, una posible vía para futuras pesquisas es la reflexión profunda sobre el alcance real que tiene el pensamiento secular en las movilizaciones sociales de esta región, y hasta dónde es posible seguir sustrayendo el análisis de la mentalidad religiosa de los procesos políticos. Me parece que indagar en este tema solo es posible al abordar el fenómeno religioso evitando la previa estigmatización de los creyentes como personas que tienen una idea errada de la realidad. Considero que los conceptos de teopraxis y teopráctica, que aquí se discuten, pueden ayudar a vincular teóricamente las relaciones entre religión y acción, bajo una óptica comprensiva de los credos. Con este fin señalo que estos están abiertos a debate para probar su utilidad.

Subrayando la Región Fronteriza

Otro aspecto que seguramente llamó la atención en el texto fue la reiterada ubicación de Frontera Comalapa y Chicomuselo en la Región Fronteriza: una contradicción absoluta si se toma en cuenta que tras el reacomodo económico-administrativo de Chiapas ambos municipios fueron reorganizados en la región Sierra Mariscal. La reiteración, no obstante, obedece al intento por poner el acento en que, en efecto, hay una lógica pastoral que prefiere la articulación entre zona económica y zona diocesana (Región Fronteriza/Zona Pastoral Sureste); y en puntualizar que el ordenamiento territorial responde al interés de construir una franja fronteriza controlada que fortalece políticamente ciertos intereses antimigratorios y de discriminación espacial y, en consecuencia, el de desvincular la zona económica de la zona diocesana. Mantener la noción de Región Fronteriza, como parte del análisis en este libro, permite situar y explicar las tensiones en el campo religioso en torno al espacio, y señalar también que la nueva administración territorial sí incide en la posible separación de las parroquias que alguna vez conformaron Chicomalapa, ahora *en peligro* de ser reintegradas a la diócesis de Tapachula. La posibilidad de esta reubicación pondría en jaque el proyecto diocesano que tanto trabajo ha costado a la feligresía católica liberacionista. Lo cual, en mi opinión, sería una terrible pérdida para los intentos de las

comunidades eclesiales de base por construir nuevas alternativas de organización comunitaria en Chiapas.

Por otra parte, aprovecho para precisar que la propuesta de caracterizar ciertas dinámicas actuales del contexto fronterizo en el área a la que he denominado frontera intermedia es apenas una posibilidad que trata de invitar a pensar en las particularidades de esta región y los dispositivos actuales que conducen a su instrumentación como espacio controlado. Queda todavía por evaluar sus posibilidades explicativas. Sin embargo, debo señalar que para el caso aquí abordado fue de utilidad recurrir a dicha demarcación.

Por último, soy consciente de que a lo largo de este libro he mostrado una gran simpatía por esta nueva teología de la liberación, que esto se refleja en mi exposición y esto podría implicar una severa crítica por mi falta de objetividad. Sin embargo, esta ruta de trabajo y de análisis, cercana a las consideraciones de los propios actores, lejos de parecerme una limitante, me permitió acercarme a otra forma de ver el mundo. Quizás valdría la pena traer a recuento una historia que alguna vez contó Marguerite: el artista de la corte, Wang Fo, fue reprendido severamente por su emperador al no ser capaz de pintar la terrible realidad de su pueblo. Su castigo fue presenciar la decapitación de su más querido alumno, Ling. Wang Fo, con suma tristeza, vio derramar la sangre sobre el suelo; después, forzado a plasmar sobre un lienzo la muerte. Wang Fo, fiel a su propia percepción, lo pintó entrando al cielo con una bufanda roja.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1 de julio de 2018

Fuentes de consulta

ADAMS N., RICHARD

- 1983 *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, México, Fondo de Cultura Económica.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1987 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Instituto Nacional Indigenista.

ALMEYRA, GUILLERMO

- 2009 «Quince años del EZLN y la autonomía en Chiapas», *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, CLACSO, 10(25), abril, <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110418085251/10alme.pdf>> [consulta: 23/04/2018].

ARAMONI, DOLORES Y GASPARD MORQUECHO

- 1996 «La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula», *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 553-611.

ARAYA, VICTORIO

- 1985 *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la teología de la liberación*, San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones.

ARIZMENDI, FELIPE Y ENRIQUE DÍAZ

- 2006 «Iglesia autóctona y diaconado permanente», *Revista Iberoamericana de Teología*, 2, enero-junio, pp. 101-106.

ASSMANN, HUGO (ED.)

- 1991 *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*, San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- 1997 *La idolatría del mercado*, San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.

AUBRY, ANDRÉS

- 2001 «Cuatro décadas de la diócesis de don Samuel: la Iglesia se convierte en actor de transformaciones sociales en Chiapas», en Olivia Gall (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, pp. 179-196.
- 2004 «El Congreso indígena de 1974, 30 años después», *La Jornada*, viernes 15 de octubre.

AUGÉ, MARC

- 2000 *Los no lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.

BALLINAS, MARÍA LUISA Y MIRNA G. BALLINAS

- 2016 «El hilo se corta por lo más débil»: Laudato si', un discurso socioambiental, *Sociedad y Ambiente*, 4(11), julio-octubre, pp. 23-41, <<http://www.redalyc.org/pdf/4557/455748464003.pdf>>.

BARABAS, ALICIA (COMP.)

- 2003 *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BATISTA, JOÃO

- 2008 «Conferencia de Aparecida. Documento final», *Revista Iberoamericana de Teología*, Universidad Iberoamericana, 6, enero-junio, pp. 23-46.

BEORLEGUI, CARLOS

- 1997 «La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J. C. Scannone y E. Dussel», *Realidad: Revistas de Ciencias Sociales y Humanidades*, 58, pp. 347-371.

BERZOSA MARTÍNEZ, RAÚL

- 1998 Para comprender y vivir la Iglesia Diocesana, Burgos, <http://mercabba.org/Pastoral/P/pastoral_de_conjunto.htm> [consulta: 22/09/2016].

BLANCO, FELIPE Y PAULA ISABEL URÍA

- s/f *Religiosos, Solidarios, Revolucionarios: Felipe e Isa, Vidas Paralelas*, sin imprimir, archivo de los autores.

BOFF, LEONARDO

- 1977 *Los sacramentos de la vida*, Santander, Editorial Sal Terrae.
- 1978 *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid: Ediciones Paulinas.
- 2002 *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la tierra*, Madrid, Editorial Trotta.

BRAVO, CARLOS (COMP.)

- 1994 *Chiapas: el Evangelio de los pobres. Iglesia, justicia y verdad*, México, Espasa-Calpe.

CAMPOS CORTÉS, GABRIELA

- 2007 *Teología mayense. El discurso de lo sagrado por la defensa de los derechos indígenas*, tesis de maestría inédita, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

CANTÓN, MANUELA

- 1997 «Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas. Algo más que un problema de cambio religioso», *Mesoamérica*, 18(33), pp. 147-169.

CASILLAS, RODOLFO

- 1988 «Emergencia protestante y disidencia religiosa en Chiapas», *Estudios Fronterizos*, 7(17), septiembre-diciembre, pp. 105-131

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

- 2001 *Donde muere el agua. Expulsiones y derechos humanos en San Juan Chamula*, Chiapas. <http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/010401_donde_muere_el_agua_frayba.pdf> [consulta: 31/08/2016].

CHANTEAU, MIGUEL

- 1999 *Las andanzas de Miguel. La autobiografía del padre expulsado de Chenalhó*, Chiapas, Editorial Fray Bartolomé de las Casas.

CHOPIN, VICENTE

- 2014 «La religiosidad popular en los documentos de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM)», en Antonio García Espada (comp.), *Religiosidad popular salvadoreña*, El Salvador, Secretaría de Cultura de la Presidencia/Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte, pp. 49-67.

CROATTO, J. SEVERINO

- 1974 *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Argentina, Lumen.

CRUZ BURGUETE, JOSÉ L. Y GABRIELA P. ROBLEDO

- 2001 «Cambio social y movimientos de población en la región fronteriza de Chiapas», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 8(26), septiembre, pp. 33-53.

DUSSEL, ENRIQUE

- 1995 *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América.
- 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta.
- 2007 «Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la teología de la liberación», en Miguel González et al., *Debate actual sobre la Teología de la Liberación*, vol. 2, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 37-48.

ECHEAGARAY, M. EUGENIA, EDITH KAUFFER Y EMMA ZAPATA

- 2006 «El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 13(40), enero-abril, pp. 69-106, <<http://www.re-dalyc.org/pdf/105/10504003.pdf>> [consulta: 14/08/2017].

ELIZARI, JAVIER

- 2013 «Iglesia 'Pueblo de Dios, sacramento de salvación'», Lección 13, *Acoger y compartir*, 9 de febrero, <<http://www.acogerycompartir.org/formacion/vaticanoii/13.html>> [consulta: 31/08/2016].

ENRÍQUEZ, ELIO

- 2016 «Los indígenas que derribaron a Diego de Mazariegos», *Cuarto Poder*, Chiapas, 12 de octubre, <<http://www.cuartopoder.mx/losindigenasquederribaronadiegodemazariegos-178386.html>> [consulta: 26/09/2017].

ESCALONA, JOSÉ LUIS

- 2004 «Cambio político-religioso en una localidad tojolabal del municipio de Las Margaritas, Chiapas», *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 2(2), julio-diciembre, pp. 61-74.

ESCOBEDO, ERASMO

- 2001 *Reseña histórica de mi Comalapa 1921-2001*, Tuxtla, Talleres de impresora y papelera Velasco.

FÁBREGAS, ANDRÉS

- 2015 «La elaboración del concepto de frontera sur y la fundación del CIESAS-Sureste. 1989-1985», en *Marcos institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio*, CESMECA-UNICACH, pp. 21-60.

FAZIO, CARLOS

- 1994 *Samuel Ruiz. El caminante*, México, Espasa Calpe.

FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL

- 1998 «La renovación pentecostal y los carismas en la Iglesia», *Communio. Revista Católica Internacional*, 5(2), junio, <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/renovacion-pentecostal-carismas-iglesia-fernandez.pdf>> [consulta: 03/05/2017].

FIGARI, LUIS FERNANDO

- 1988 «Presentación», en *Reflexiones sobre Medellín, Un largo caminar*, Lima, septiembre-diciembre, <<http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/30-15/airefme>> [consulta: 19/09/2016].

FIGUEROA, JULIO

- 2002 *Siglo xx: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, Proimmse-UNAM.

FORREST, TOMÁS

- s/f *Dones carismáticos para la Iglesia*, México, Publicaciones Kerygma.

FRANCO, JOSÉ LUIS Y JUAN CARLOS LÓPEZ

- 2015 «Método y espiritualidad en la encíclica *Laudato Sí*», *Revista Iberoamericana de Teología*, 11(2), julio-diciembre.

GALEANO, EDUARDO

- 1971 *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI Editores.

GALILEA, SEGUNDO

- 1985 *El reino de Dios y la liberación del hombre*, Colombia, Ediciones Paulinas.

GARCÍA AGUILAR, MARÍA DEL CARMEN; ALAIN

BASAIL Y DANIEL VILLAFUERTE (EDS.)

- 2008 «Migración y Religión en Chiapas», en *Travesías de la fe. Migración, religión y fronteras en Brasil/México*, México, UNICACH.

GARCÍA DE LÉON, ANTONIO

- 1995 «La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)», *Chiapas 1*, México, Era, <<http://revistachiapas.org/No1/chileon.html>> [consulta: 03/11/2014].

GARMA, CARLOS

- 2004 *Buscando el Espíritu, Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés.

GEERTZ, CLIFFORD

- 1973 *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa.

GIL, PILAR

- 2001 «Experiencias religiosas, identidades y fronteras: género y etnia en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas», *Pueblos y Fronteras*, 2, pp. 91-108.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

- 1995 «Causas de la rebelión en Chiapas», suplemento *Perfil*, *La Jornada*, México, 5 de noviembre, pp.265-292, <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/casanova/15.pdf>> [consulta: 24/04/2018].

GONZÁLEZ ESPONDA, MANUEL

- 2001 «Movimiento campesino: del Congreso Indígena a la insurrección zapatista», en Olivia Gall (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, México, UNAM, pp. 139-153.

GONZÁLEZ TORRES, YOLOTL

- 2005 *Danza tu palabra: la danza de los concheros*, México, Plaza y Valdés/ INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones.
- 2008 «Las religiones afrocubanas en México», en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Torres.pdf>> [consulta: 23/04/2018].
- 2009 *Reflexiones sobre religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*, México, Gobierno de Veracruz.

GORSKI, JUAN S.

- 1998 «El desarrollo histórico de la 'Teología India' y su aporte a la inculturación del evangelio», en Pablo Suess, Juan S Gorski, et al. (eds.), *Desarrollo histórico de la teología india*, Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Yala (colección Iglesia, Pueblos y Cultura, 48-49).

GROSFOGUEL, RAMÓN

- 2011 «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos», en *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, Actas del «IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)», Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), Barcelona, 26-28 de enero, pp. 97-108, <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Formas-Otras_Dec2011.pdf> [consulta: 23/04/2018].

GUDRÚN, KRISTÍN

- 2014 *Bandoleros santificados: Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*, México, Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO

- 1972 *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

HARVEY, NEIL

- 2000 *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, Era.

HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA

- 1994 «Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas», *Nueva Antropología*, 13(45), abril, pp. 83-105.
- 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.

HERRERA, HUGO Y ANTONIO TOLEDO

- 2015 «Opción preferencial por los pobres e idolatría del mercado. Lecturas desde la Teología de la Liberación», *A contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, 12(2), invierno, pp. 212-233, <file:///C:/Users/Enriqueta%20Lerma/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/652-Article%20Text-4428-1-10-20150109.pdf> [consulta: 23/04/2018].

HURTADO, JUAN MANUEL

- 2015 *Responsabilizarnos de la Historia*, Ciudad Guzmán, Jalisco, Edición de autor.

IGLESIA GUATEMALTECA EN EL EXILIO, IGE

- 1986 *Cristianos: ¿por qué temer a la revolución?*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.

INIESTA, ALBERTO

- 1981 *Teopraxis. Ensayos de teología pastoral*, vol. 1, Editorial Sal Terrae.

IRIBARREN, PABLO

- 2016 «Ministerios eclesiales en la iglesia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas», en Juan Manuel Hurtado (comp.), *Don Samuel, profeta y pastor*, México, Castellanos Editores/ Asociación Teológica Euménica Mexicana/ Razón y Raíz S. C.

IRABURU, JOSÉ MARÍA

- 2010 «Grandes rebajas del cristianismo actual», *Reforma o apostasía. Infocatólica*, <<http://infocatolica.com/blog/reforma.php/100131112-60-grandes-rebajas-del-cristi-2>> [consulta: 04/05/2017].
- 2015 «Pelagianismo histórico y actual, parte IV», *Reforma o apostasía. infocatólica*, <<http://infocatolica.com/blog/reforma.php/1508020615-332-pecado-4-pelagianismo-his>> [consulta: 04/05/2017].

JIMÉNEZ, AJB'EE

- 2013 *La Franja Transversal del Norte: una herida profunda sobre el territorio*, Guatemala, Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala.

JUÁREZ, NAHAYEILLI

- 2014 *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*, México, CIESAS.

KAUFFER, EDITH

- 1997 «Refugiados guatemaltecos y conformación de la frontera sur de Chiapas en los años ochenta», en Philippe Bovin (coord.), *Las fronteras del istmo*, México, CIESAS-CEMCA, pp. 163-170.

KOVIC, CHRISTINE

- 1995 «Con un solo corazón»: la Iglesia católica, la identidad indígena y los derechos humanos en Chiapas», en June Nash (comp.), *La explosión de comunidades en Chiapas*, Copenhague, IWIGA, pp. 109-120.

KRAUZE, ENRIQUE

- 1999 «El profeta de los indios», *Letras Libres*, enero, pp. 11-97.

LEGORRETA, MARÍA DEL CARMEN

- 1998 *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena.

LERMA, ENRIQUETA

- 2015 «La Pastoral de la Madre Tierra en Chiapas. Panorámica de la lucha persistente de un credo político-religioso», *Revista Iberoamericana de Teología*, 6(21), julio-diciembre, pp. 65-88.
- 2016a «Imaginario sociales del territorio en bachilleratos de Chicomuselo, Chiapas (México): un acercamiento a partir de mapas mentales», *Temas Antropológicos. Revista científica de investigaciones regionales*, UADY, 38(1), octubre-marzo, pp. 117-141.

LERMA, ENRIQUETA

- 2016b «'No vine a traer paz, sino espada'. La visita del papa Francisco a San Cristóbal de Las Casas, Chiapas» (documento inédito).
- 2018 «'¡Alto hermano, la tierra es de Dios!'. Praxis por la defensa del territorio en Chicomuselo, Chiapas», *Iberoamericana, América Latina, España, Portugal*, 18(68), mayo-agosto, pp. 77-96, <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/issue/view/112>>.

LEYVA, XOCHITL

- 2004 «Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas», en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México: UNAM/CIESAS, pp. 375-405.

LEYVA SOLANO, XOCHITL Y GABRIEL ASCENCIO

- 1996 «Militancia político-religiosa en Las Cañadas», en *Lacandonia al filo del agua*, México, CIESAS/ CIHMECH-UNAM /Gobierno del Estado de Chiapas / UNICACH /Fondo de Cultura Económica.

LISBONA, MIGUEL

- 2004 «La emergencia del conflicto religioso en el municipio de Las Margaritas, Chiapas. El caso del ejido Justo Sierra», *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, Chiapas, CESMECA, II, (2), diciembre, pp.48-60.

LÓPEZ GALLARDO, MARÍA ELENA

- 2005 *Actualización de proyecto educativo de Juana de Lestonnac sustentado en su experiencia de salvación en la vivencia de los grupos de mujeres de Chicomuselo*, tesis de licenciatura inédita, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, ELEAZAR ET AL., (EDS.)

- 1994 *Teología India. Memoria del Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano*, México-Quito, Ediciones Abya Yala.
- 2008 «La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida», *Revista Iberoamericana de Teología*, 6, enero-junio, pp. 87-117.

LÖWY, MICHAEL

- 1999 *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.

MARCOS, SYLVIA

- 1998 «Teología india: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz», *Revista Académica para el Estudio de las Religiones. Chiapas: el factor religioso*, México, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones / INI, tomo II, pp. 33-59.

MARÍN, BLANCA M.

- 2014 *Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala*, tesis de maestría inédita, México, CIESAS.

MARROQUÍN, ENRIQUE

- 1996 «Lo religioso en el conflicto de Chiapas», *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 3(7), septiembre-diciembre, pp. 143-158.

MARTÍNEZ ANDRADE, MARINA

- 2002 «Ernesto Cardenal: mester de amor y rebeldía», *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 52, pp. 260-279.

MARTÍNEZ PADILLA, ISABEL

- 2001 «La diócesis de San Cristóbal de Las Casas y los refugiados guatemaltecos. Resultados de una estrecha y prolongada convivencia», Carolina Rivera y Gabriel Ascencio (coords.) *Pueblos y Fronteras*, 2, Proimmse-IIA-UNAM.
- 2009 «Y el refugio fue su escuela. Recordando a la organización de mujeres guatemaltecas refugiadas 'Mamá Maquín'», *Anuario de Hojas de Warmi, Investigación para el feminismo, la cooperación y la solidaridad con América Latina*, 14, pp.1-20, <<http://www.raco.cat/index.php/HojasWarmi/article/view/179357/231852>> [consulta: 01/05/2018].

MARX, CARLOS

- 1976 «Tesis sobre Feuerbach», *Cuadernos Políticos*, 10, Ciudad de México, Era, octubre-diciembre, <<http://cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.10/CP.10.11.TesissobreFeurbach.pdf>> [consulta: 23/04/2018].

MEMORIA DEL PRE-CONGRESO DE LA MADRE TIERRA

- 2013 Equipo Sureste, Mesa de Educación, Chiapas, diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

MENDOZA, CARLOS (COORD.)

- 2011 *El papel de los cristianos en la construcción del espacio público*, México, Universidad Iberoamericana.

MESTRIES, FRANCIS

- 2001 «Antecedentes y motivos del movimiento indígena zapatista», *Estudios Agrarios*, 16, p. 117-147.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

- 2005 *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*, México, Juan Pablo Editores/ UNICACH/ Universidad Intercultural de Chiapas/ Consejo de Ciencia y Tecnología de Chiapas.

NÁJERA CASTELLANOS, ANTONIO DE JESÚS

- S/f «Conocimientos culturales y buen vivir, la experiencia de tres pueblos mayas contemporáneos de Chiapas: tojolabales, ch'oles y tzeltales», <<http://www.ala.iaa.unam.mx/memorias/simposios/ponenciasok/46/46.%20Conocimientos%20culturales%20y%20buen%20vivir.%20Antonio%20de%20Jes%C3%BAAs%20N%C3%A1jera%20Castellanos.pdf>> [consulta: 05/09/2017].

OTTO, RUDOLF

- 1996 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, España, Alianza Editorial.

PALMA, MÓNICA

- 2006 *De tierras extrañas. Un estudio sobre la inmigración en México 1950-1990*, México, DGE Ediciones/ INAH.

PAZ, MA. FERNANDA

- 2014 «Paisajes mineros, geografías de resistencia. Territorialidades en disputa en Guatemala y Chiapas, México», *Latin American Encounters*, 2(2), pp. 15-25, <https://www.latinamericanencounters.com/uploads/1/1/7/0/11704049/paz_salinas.pdf> [consulta: 05/04/ 2018].

POGGI, ALFREDO IGNACIO

- 2015 «El realismo mágico y la teología de la liberación: Una agenda en común frente a los discursos europeos de secularización y secularismo», *Transmodernuyt: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 5(2), pp. 72-92, <<https://cloudfront.escholarship.org/dist/prd/content/qt234449pf/qt234449pf.pdf>> [consulta: 10/04/2018].

PORZECANSKI, TERESA

- 1983 *Desarrollo de comunidad y subculturas*, Cuadernos de Servicio Social, Editorial Humanitas.

QUEZADA, JAVIER

- 2015 «Conferencia en el homenaje a Flaviano Amatulli Valente, fundador de la FMAP», *Apóstoles de la palabra. Una familia misionera al servicio de la Iglesia Católica* (blog) <<http://www.apostolesdelapalabra.org/homenaje-a-flaviano-amatulli-valente-fundador-de-la-fmap/>> [consulta: 04/05/2017].

REYES, MARÍA EUGENIA

- 2008 «Los nuevos ejidos en Chiapas», *Estudios Agrarios*, 14(37), enero-abril, pp. 45-66.

RIOJA, LEONARDO

- 2015 «El imaginario de la seguridad en la frontera sur de México a principios del siglo XXI», *Península*, 10(1), enero-junio, pp. 29-47.

RIVERA, CAROLINA; MARÍA DEL CARMEN GARCÍA, MIGUEL

LISBONA, IRENE SÁNCHEZ Y SALVADOR MEZA

- 2011 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías, realidades*, México, UNAM/CIESAS/COCYTECH.

ROBLEDO, GABRIELA

- 1997 *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- 2013 «Religión y ciudadanía étnica en Chiapas», *Revista Sendas*, Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso, Universidad Rafael Landívar, 1(1), pp. 55-74.

ROBLERO, MARÍN

- 2011 *El despertar de la serpiente, la Sierra Madre de Chiapas en riesgo: extracción minera y comunidades en resistencia en Chicomuselo, Chiapas*, tesis de maestría inédita, Universidad Autónoma Chapingo.
- 2017 *Migración internacional y neoextractivismo minero: nuevos escenarios del territorio en la Sierra de Chiapas*, tesis de doctorado inédita, México, CESMECA-UNICACH.

ROBLERO, MARÍN Y GERARDO P. HERNÁNDEZ

- 2012 «El despertar de la serpiente. La minería en la Sierra Madre de Chiapas», *Revista Geografía Agrícola*, 48-49, pp. 75-88.

RODRÍGUEZ, HERMINIA

- 2017 «Mega-peregrinación en contra de la minería en Chicomuselo. El credo religioso para resguardar a la Madre Tierra», *Desinformémonos*, 4 de octubre, <<https://desinformemonos.org/peregrinacion-la-mineria-chicomuselo-credo-religioso-resguardar-la-madre-tierra/>> [consulta: 19/03/2017].

RUIZ LAGIER, VERÓNICA

- 2013a *Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanización entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria*, México, INAH.
- 2013b «Los promotores de educación de origen guatemalteco: del indigenismo de integración a la Teología de La Liberación», *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), septiembre, pp. 159-185, <<http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/issue/view/39/showToc>> [consulta: 24/04/2018].

SÁNCHEZ FRANCO, IRENE

- 2003 «Las transformaciones de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas», *Anuario*, CESMECA-UNICACH, pp. 401-424.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO

- 1977 «La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía», *Cuadernos Políticos*, 12, Ciudad de México, Era, abril-junio, pp. 64-68.

SANHUEZA, KRETI

- 2011 *Jesús de Nazaret como Cristo liberador para América Latina. Algunos trazos de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino*, tesis de doctorado inédita, Belo Horizonte.

SANTIAGO, JORGE

- 2016 *La pasión de servir al pueblo. Testamento espiritual de Don Samuel. Entrevista a jTatik*, Chiapas, Comité de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.

SILVA, SERGIO

- 2009 «La Teología de la Liberación», *Teología y vida*, 50(1-2), pp. 93-116.

SOLS, JOSÉ

- 2014 *Las razones de Ellacuría en el 25º aniversario del martirio de los jesuitas de la UCA (1989-2014)*, Barcelona, Edita Cristianisme i Justícia.

SUÁREZ, HUGO JOSÉ

- 2006 «Pierre Bourdieu y la religión. Una introducción necesaria», *Relaciones*, 27(108), otoño, pp. 19-27.

TAMAYO, JUAN JOSÉ

- 2011 *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, Valencia, Colección Diáspora/Tirant Lo Blanch.

TAPIA, MARTHA

- 2004 *Los refugiados guatemaltecos en Chiapas y su relación con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas*, tesis de licenciatura inédita, México, UNAM.

TELLO DÍAZ, CARLOS

- 2006 *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, México, Planeta.

TORNER, CARLES

- 2002 *Cómo me convirtieron los indígenas*, España, Sal Terrae.

TUAN, YI FU

- 2007 *Topofilia. Un estudio sobre las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, España, Melusina.

URIBE CORTEZ, JAIME Y GERMÁN MARTÍNEZ VELASCO

- 2012 «Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas», *Política y Cultura*, 38, pp. 141-161.

VALTIERRA ZAMUDIO, JORGE

- 2015 «Medio ambiente, sostenibilidad y religión: elementos para una pastoral alternativa», *Muuch' Xímbal Caminemos Juntos*, 1, <<http://ojs.dpi.ulsu.mx/index.php/muxi/issue/view/61/showToc>> [consulta: 13/04/2018].

VERA, RODRIGO

- 1991 «Joel Padrón y sus 49 días en la cárcel», *Proceso*, 16 de noviembre, <<https://www.proceso.com.mx/158214/joel-padron-y-sus-49-dias-en-la-carcel>> [consulta: 24/04/2018].

VERGARA, JORGE

- 2012 «La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo», *Polis* (digital), pp. 1-22, <<https://journals.openedition.org/polis/8011>> [consulta: 05/12/2018].

VILLAFUERTE, DANIEL; JESÚS MORALES, GABRIEL ASCENCIO ET AL.

- 2002 *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, México, FCE.

VILLALOBOS, TERESA

- 2017 «Se manifiestan contra la minería y los proyectos de despojo en Chicomuselo, Chiapas», *Regeneración Radio*, 3 de octubre, <<http://regeneracionradio.org/index.php/autonomia/pueblos-indios/item/4839-se-manifiestan-movimientos-y-organizaciones-en-contra-de-la-mineria-en-chicomuselo-y-los-proyectos-de-despojo-en-el-estado-de-chiapas>> [consulta: 19/03/2018].

VILLANUEVA, OLLINCA

- 2015 *Maternidades flexibles. El caso de las mujeres hondureñas en Frontera Comalapa*, tesis de maestría inédita, México, CIESAS-Sureste.

VOS, JEAN DE

- 1997 «El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación», *Eslabones*, 14, pp. 88-119.
- 2002a *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, CIESAS/FCE.
- 2002b «Las fronteras de la frontera sur. Una visión histórica», en Edith F. Kauffer Michel (ed.), *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, México, El Colegio de la Frontera Sur, pp. 49-67.
- 2003 (comp.), *Viajes al desierto de la soledad. Un retrato hablado de la Selva Lacandona*, México, CIESAS/Porrúa.

Otros documentos

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

- 2010 *Panorama sociodemográfico de Chiapas*, Censo de Población y Vivienda.
- 2010 México en cifras, <<http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=07>> [consulta: 14/08/2017].
- 2015 Chiapas, información por entidad, <<http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/Chis/Poblacion/default.aspx?tema=-ME&e=07>> [consulta: 29/03/2017].

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

- 2014 Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, <http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf> [consulta: 25/06/2018].

PROJECT COUNSELLING SERVICE (PCS)

- s/f «El Programa Frontera Sur y la política migratoria en la franja fronteriza», Project Counselling Service/Consejería en Proyectos, <<http://www.pcslatin.org/portal/images/PFSanalisis.pdf>> [consulta: 10/06/2017].

RADIOPOZOL

- 2010 «Reconocen la labor de las defensoras y defensores de derechos humanos en Chiapas», Radiopozol, Boletín 28, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 21 de diciembre, <<http://radiopozol.blogspot.mx/2010/12/reconocen-la-labor-de-las-defensoras-y.html>>

SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL (SEDESOL)

- 2013 *Catálogo de localidades*. Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZP, <<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=-clave&campo=loc&ent=07&mun=030>> [consulta: 21/04/2015].

Documentos eclesiales

BERGOGLIO, JORGE

- 2015 *Carta Encíclica Laudato Si' del Papa Francisco «Sobre el Cuidado de la Casa Común»*, México, Universidad de la Tierra, Junwtik Conatus.

CONCILIO VATICANO II

- 1963 *Sacrosanctum Concilium*, Aprobada en la III Sesión pública del Concilio Vaticano II; 4 de diciembre de 1963, promulgada por S. S. el Papa Pablo VI.

Conferencia General del Episcopado Latino-Americano (CELAM)

- 1994 «Conferencias Generales del Episcopado Latino-Americano: Documentos de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo», Consejo Episcopal Latino Americano. CELAM, Bogotá, http://www.mercaba.org/Pastoral/C/celam_documentos.htm, consulta:[el 20/09/2016].
- 2004 *Documentos de Puebla*. Puebla, México: Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, marzo de 1979. Edición digital de José Luis Gómez-Martínez; para la presente edición digital se ha seguido el texto de la edición digital de la Agencia Católica de Informaciones en América Latina, febrero.

DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS (DCLC)

- 1999 *Directorio para el Diaconado Indígena Permanente*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.
- 2008 III Sínodo Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- 2017 *Directorio Diocesano 2017*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- 2017 *25 años de Pueblo Creyente. Caminando con voz profética, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas 1991-2016*, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas.

DIÓCESIS DE TAPACHULA

- s/f *Historia diócesis de Tapachula*, Aztlán Consorcio Creativo, <<http://www.diocesisdetapachula.com/historia.html>> [consulta: 10/11/2016].

Los otros creyentes.
Territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora
en la Región Fronteriza de Chiapas

DE ENRIQUETA LERMA RODRÍGUEZ

Terminó de imprimirse en marzo de 2019 en los talleres Gráfica Premier, S.A de C.V., ubicados en 5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chicahualco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México.

La composición tipográfica estuvo a cargo de Gustavo Peñalosa Castro. Cuidaron la edición Gustavo Peñalosa Castro y Crystel Sofía Díaz Díaz.

Se tiraron 200 ejemplares en papel Snowcream de alto volumen.