

Construyendo el Reino de Dios en la tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)

*Marco Estrada Saavedra**

Para Pilar Calveiro

RESUMEN

El presente artículo trata sobre la historia, entre 1960 y 1980, de la misión y catequesis de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en las Cañadas Tojolabales del municipio de Las Margaritas. En particular, enfatiza el proceso de reestructuración de las comunidades ejidales en torno a los ideales de la teología de la liberación. Además, da cuenta de la formación de identidades colectivas y de la formación de liderazgos comunitarios. El estudio de la historia y la política eclesial en la zona contribuye a explicar uno de los orígenes sociales del movimiento neozapatista.

PALABRAS CLAVE: Chiapas, religión, actor colectivo, identidad social, liderazgo comunitario, EZLN.

ABSTRACT

This article deals with the history of the mission and catechizing of the San Cristóbal de las Casas diocese in the Tojolabal Canyons in the Las Margaritas municipality between 1960 and 1980. In particular, it emphasizes the process of restructuring the *ejido* communities around the ideals of liberation theology. It also explains the formation of collective identities and community leaderships. The study of ecclesiastic history and politics in the area contributes to explaining one of the social origins of the neo-Zapatista movement.

KEY WORDS: Chiapas, religion, collective actor, social identity, community leadership, EZLN.

* Profesor-investigador del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, C.P. 10740, México, D.F. Correo electrónico: msaavedra@colmex.mx



INTRODUCCIÓN

SI SE DESEA ENTENDER el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional del 1° de enero de 1994, así como sus consecuencias ulteriores, se ha de investigar sin ambages la historia social, política, económica, cultural y religiosa de Chiapas, al menos desde la última mitad del siglo pasado hasta nuestros días. En particular, si se quiere dar cuenta de la novedad del movimiento zapatista, se requiere estudiar su pasado más allá de sus orígenes clandestinos en las Fuerzas de Liberación Nacional a finales de la década de los sesenta; se necesita, pues, tejer la trama de la historia particular del grupo guerrillero con las historias de la fractura y desaparición del sistema de fincas, la colonización de la Selva Lacandona, la lucha por la tierra en Los Altos y el norte de Chiapas, los conflictos entre las elites regionales, el cuestionamiento de las instituciones y los mecanismos de dominación imperantes, la crisis del modelo agroexportador, la fallida modernización de Chiapas, la obra y la presencia de la Iglesia católica, etcétera –sin dejar de considerar, además, la relación del estado con el resto de la república y el contexto internacional tanto mundial como centroamericano.

La sociología de los movimientos sociales se ha ocupado preferentemente de movimientos civiles y públicos. Su instrumental teórico-metodológico no se antoja el más adecuado para investigar una guerrilla clandestina. En este sentido, ocuparse del EZLN como un actor colectivo implica un reto teórico y la revisión de algunos axiomas. En efecto, entre las constantes deficiencias de aquellos que se ocupan de los movimientos sociales está su obsesión por el presente, así

como una cierta incapacidad de relacionar el movimiento social o actor colectivo en cuestión con su contexto histórico e institucional más amplio.¹ Esta situación no debería sorprender a nadie, pues la sociología de los movimientos sociales es relativamente joven: data de los finales de la década de los sesenta del siglo xx. Su interés, además, se ha centrado en los “nuevos” movimientos contestatarios y culturales de las sociedades contemporáneas. Por otra parte, toda sociología de los movimientos sociales es, en principio, una sociología accionalista. ¿Y qué hay más efímero que la acción misma, cuyo origen, como diría Nietzsche, es incierto y sus efectos ambiguos? Al parecer, muchas cosas conspiran para que el estudio sociológico de los movimientos sociales no tome un giro histórico que lo enriquecería. Debemos empezar a pensar los movimientos sociales y los actores colectivos, pues, en su dimensión histórica, recuperando su pasado social más allá de su origen particular; además, se hace urgente superar la falsa oposición sistema-acción para ubicar a los actores colectivos en el marco institucional en el que se hace posible su constitución, identidad, movilización y conflicto en medio de redes sociales comunitarias, organizacionales e institucionales.

En el presente artículo me ocupo de la historia, entre 1960 y 1980, de la misión y catequesis de la diócesis de San Cristóbal en las Cañadas Tojolabales del municipio de Las Margaritas porque es, tras la colonización de la selva y la fundación de los ejidos,² uno de los momentos esenciales de la constitución de un actor colectivo (el indígena-campesino) que, tras la experiencia maoísta de la lucha agraria y política (Legorreta Díaz, 1998) contribuiría a la formación del EZLN³ (véase mapa 1).

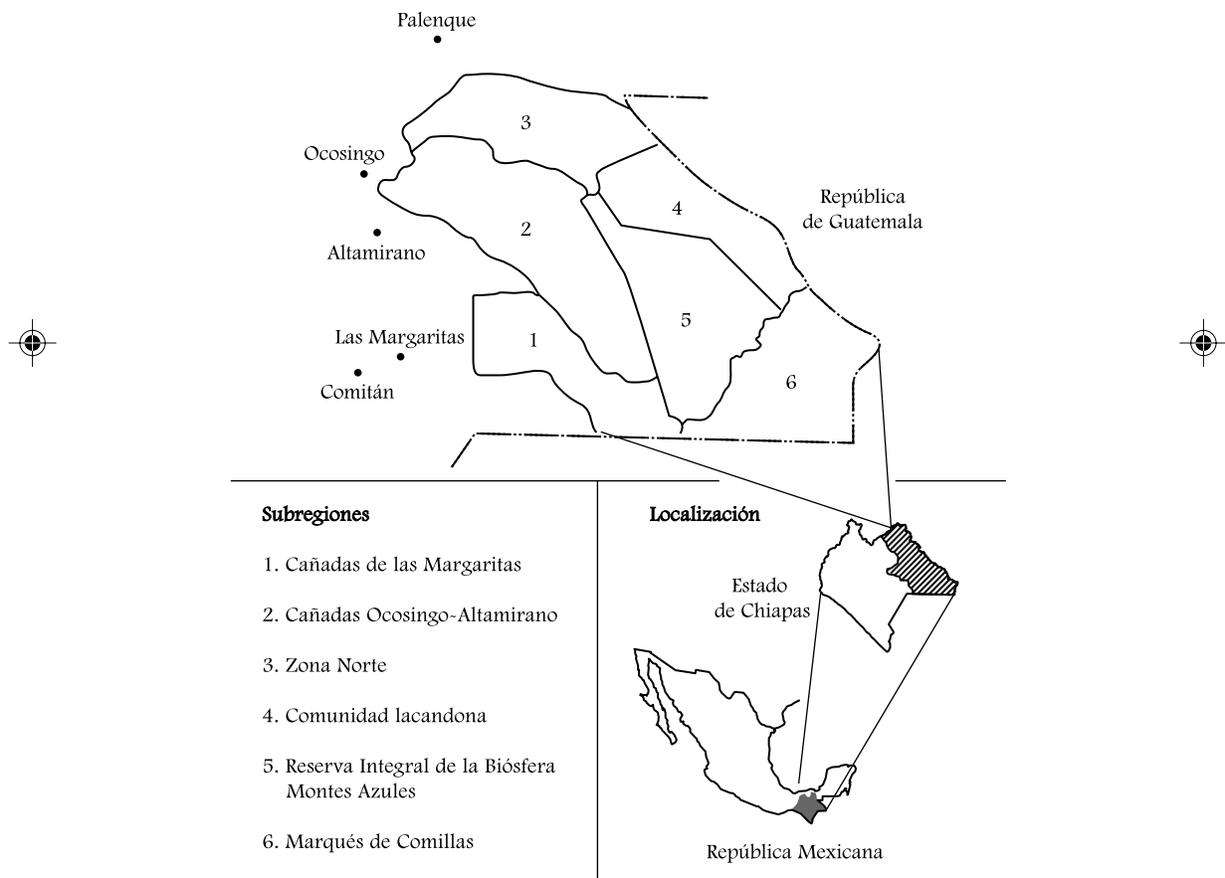
¹ Aunque ejemplares, los trabajos de Charles Tilly y Sidney Tarrow son excepciones a la regla.

² Sobre la experiencia tojolabal de colonización de la Selva Lacandona entre 1940 y 1965, como antecedente del presente estudio, consúltese mi trabajo: Estrada Saavedra, 2003. Estos dos artículos parten de la hipótesis central de que la salida (o expulsión, en su caso) de los tojolabales de la finca en busca de tierras propias en la Selva Lacandona estuvo “animada” por un proyecto colectivo en busca de una vida y una comunidad nuevas más allá del “bal-dío”, es decir, el sistema de haciendas con peones acasillados que se estableció en Chiapas desde mediados del siglo xviii hasta la mitad del siglo xx (véase Ruz, 1992, y Gómez y Ruz, 1992). En este sentido, la colonización inició un proceso de lucha por la autonomía que, a lo largo de los últimos sesenta años, se ha concretizado en diversos modos de estructura y organización de las comunidades selváticas tojolabales: 1) la comunidad ejidal, 2) la *civitas christi*, 3) la comunidad republicana de masas y 4) la comunidad armada rebelde. Cada uno de estos modelos de sociabilidad corresponde a experiencias colectivas de conflicto y resistencia de los tojolabales, que han supuesto constantes procesos de reconfiguración de la identidad colectiva y del sentido de la autonomía anhelada.

³ Sobre la historia del EZLN, consúltese Tello Díaz, 2000, y De la Grange y Rico, 1998. Para la versión “oficial” de los orígenes del grupo armado, véase Muñoz Ramírez, 2003, e Ímaz, 2004.

La información presentada en este trabajo ha sido recogida en diferentes estancias de trabajo de campo en Chiapas desde finales de 2002 hasta principios de 2004. Con el fin de respetar la confidencialidad de los informantes he cambiado sus nombres. No está por demás advertir que la interpretación y explicación de la información publicada en este texto son responsabilidad exclusiva del autor.⁴

Mapa 1: Subregiones de la Selva Lacandona contemporánea



Fuente: Conrado Márquez, citado por Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco (2002: 44).

⁴ Este trabajo es parte de un proyecto de investigación más amplio sobre las formas de resistencia a la dominación y los modos de cooperación de las comunidades prozapatistas con el EZLN, que realizo gracias al generoso apoyo de El Colegio de México y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

LA RENOVACIÓN DEL TRABAJO PASTORAL DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL Y LAS ESCUELAS DE CATEQUISTAS

Tened en cuenta el momento en que vivís. Porque es ya hora de levantaros del sueño; que la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe. La noche está avanzada. El día se avecina. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz.

EPÍSTOLA A LOS ROMANOS 13, 11-13.

El obispo trigésimo séptimo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz García, fue nombrado el 14 de noviembre de 1959 y consagrado, en San Cristóbal, el 25 de enero de 1960. Entre las líneas diocesanas que más destacaron y caracterizaron el obispado de Don Samuel se encuentran la de “la opción por los pobres y liberación de los oprimidos” y la de la inserción activa en la “realidad social, en la historia y encarnación en las culturas, especialmente indígenas”. Para hacer más eficiente su organización y labor pastoral, la diócesis fue dividida entonces en seis grandes regiones pastorales de acuerdo con la geografía cultural y lingüística del territorio diocesano: zona chol, zona sur, zona sureste,⁵ zona centro, zona tzotzil y zona tzeltal (véanse mapas 2 y 3).⁶ Desde entonces, el órgano mayor de la diócesis es la “Asamblea Diocesana”, que se congrega anualmente y delega su responsabilidad al “Consejo Diocesano”. Este último se reúne mensualmente para organizar y supervisar los trabajos de los comités (de análisis, de prensa, de relaciones, de planeación y de la casa diocesana). La oficina del obispo funge como el espacio de comunicación y coordinación diocesana.

El perfil de las “líneas” fundamentales se ha expresado de manera significativa en la catequesis en el mundo indígena-campesino que, en un primer momento, fue concebida sólo como una manera de pa-

⁵ La zona sureste, en cuya geografía se ubica este estudio, incluye los municipios constitucionales de Comitán, Chicomuselo, F. Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, La Trinitaria y Tzimol.

⁶ Debido a los conflictos entre dominicos y jesuitas se creó, posteriormente, la “zona chab”, que se extiende en los municipios de Arena, Chilón y Bachajón.

liar la escasez de sacerdotes; sin embargo, posteriormente, fue transformada, de manera consciente, en un modo de influir directamente en las condiciones de vida de la población indígena.⁷

Mapa 2: Las diócesis de Chiapas



Fuente: Ríos Figueroa, 2002: 240.

⁷ Los antecedentes *católicos* del movimiento catequístico se encuentran en personas piadosas itinerantes que anuncian el Evangelio mediante cantos, oraciones y explicaciones de textos bíblicos (Iribarren Pascal, 2003b: 55). Institucionalmente, la catequesis o “Doctrina Cristiana” fue introducida, a partir de 1952, por monseñor Lucio Torreblanco, antecesor de Samuel Ruiz en el obispado de la diócesis. Sin embargo, los orígenes de la nueva estrategia evangelizadora y misionera de la diócesis sancristobalense han de ubicarse, sin duda, en el fructífero trabajo de las iglesias protestantes en las zonas indígenas desde la década de los cuarenta, el cual fue ejemplo e inspiración para la obra católica (Meyer, 2000: 56 y ss, 60 y ss, y 117 y ss).

Mapa 3: Las diócesis de San Cristóbal de las Casas



Fuente: Ríos Figueroa, 2002: 241.

FUNDACIÓN Y FUNCIÓN DE LAS ESCUELAS DE CATEQUISTAS

“En 1961 surgen en la diócesis las escuelas de formación catequística para la capacitación de indígenas en Bachajón, San Cristóbal y Comitán” (Iribarren Pascal, 2003b: 55). Para este fin se funda en 1962, en el sureste, la “Misión de Guadalupe” de los hermanos maristas por sugerencia del delegado apostólico, Luigi Raimondi (1957-1967), y del joven obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz.⁸ Una vez establecidos, los maristas empiezan a colaborar con “La Castalia”, una comunidad de monjas pertenecientes a la congre-

⁸ La primera sede de la misión se ubicaba en San Cristóbal de las Casas. En 1977 los maristas se trasladan definitivamente a Comitán para poder realizar su trabajo con mayor eficiencia y continuidad.

gación de Las Violetas⁹ dedicadas al trabajo pastoral en la zona tojolabal.¹⁰ En los inicios de la Misión de Guadalupe, la tarea principal era ocuparse de la catequesis de los grupos campesinos tojolabales de la zona fría; sin embargo, muy pronto se dieron cuenta de que los tojolabales se habían internado durante la colonización de la Lacandonia hasta tierra caliente.¹¹ Además, las peticiones de apoyo pastoral de los curas de las parroquias de Las Margaritas y de la Trinitaria obligaron, entonces, no sólo a extender su radio de acción sino también el grupo focal de su trabajo: junto a los tojolabales empezaron a atender a chamulas, huixtecos, tenejapas, mestizos, etcétera, es decir, a gran parte de los colonos de la selva que requerían de sus servicios religiosos.¹²

En los primeros diez años de operación de las escuelas de formación catequística en la diócesis de San Cristóbal, es decir, a partir de 1961, fueron formados setecientos catequistas indígenas procedentes de todas las regiones del estado. A principios de 1985 la diócesis contaba ya con 6,180 catequistas indígenas, 63 sacerdotes y diáconos, 168 religiosos no sacerdotes y 29 laicos. En la actualidad, en la diócesis existen entre siete y ocho mil catequistas, prediáconos y diáconos, “presentes en más de dos mil quinientas comunidades, rancherías y parajes” (Meyer, 2000: 65). La diócesis no es una “Iglesia autóctona”, pero su rostro es esencialmente indígena. Justamente en la Selva Lacan-

⁹ Posteriormente, Las Violetas son sustituidas por las dominicas de María Inmaculada. Después, el trabajo de esta última orden es asumido, a principios de los años setenta y hasta la fecha, por misioneras seculares diocesanas (información obtenida en entrevista colectiva realizada en La Castalia el 6 de enero de 2004).

¹⁰ “En los años sesenta y setenta, cuando se habla de *Zona Tojol ab'al*, entendíamos no solamente lo que hoy atiende la Misión Tojol abál, sino todas las comunidades Tojol abáles que quedan en los municipios de Las Margaritas y Altamirano, además de las comunidades Tzeltales, Tzotziles, que se estaban formando en esos años, por la inmigración e incluso algunas Kanjob'ales” (La Castalia, 1999: 1).

¹¹ El interés marista por la atención del pueblo tojolabal obedecía al proyecto del obispo Ruiz de una división funcional del trabajo pastoral con los grupos indígenas de su diócesis. En este sentido, órdenes y grupos religiosos se especializaban, con orientaciones y estilos particulares de acuerdo con las necesidades locales y a la historia de cada colectivo clerical, en la labor de catequesis dirigida a pueblos indígenas en zonas bien definidas. Los jesuitas trabajaron, como ya se mencionó, en la zona chab; los dominicos se concentraron en Ocosingo en la zona tzeltal; los franciscanos, por su cuenta, tuvieron influencia en Palenque y Tumbalá; por su parte, los misioneros del Sagrado Corazón atendieron Tenejapa, Oxchuc y Huixtán. Sobre el caso específico de la iglesia misionera en Ocosingo, véase De Vos, 2002, en particular el capítulo vi.

¹² Sólo los finqueros y rancheros, caracterizados como católicos conservadores, quedaron fuera del interés de los agentes de pastoral. La atención espiritual de estos grupos siguió en manos de la Iglesia más tradicional.

dona, que correspondería a gran parte de las zonas pastorales tzeltal y sureste, es donde se concentraban, en 1985, la mayoría de catequistas: 2,400 y 2,050 respectivamente. En la zona tzeltal había una población de 262,241 habitantes, de los cuales 220,282, o sea 84%, eran indígenas. Por su parte, la zona sureste contaba en 1985 con una población de 263,362 habitantes, de los cuales 36,820, o sea 14%, eran indígenas (Iribarren Pascal, 2003b: 54).¹³

ETAPAS DEL PROYECTO DE FORMACIÓN DE CATEQUISTAS

De acuerdo con la forma y el contenido de su concepción y praxis, en el proyecto de formación de catequistas indígenas se pueden distinguir dos periodos: uno inspirado en una visión “asistencialista y desarrollista” (1961-1968) y el segundo con un enfoque “liberacionista” (1969-1999). Visto en conjunto, estos diferentes periodos suponen un proceso continuo de reflexión y aprendizaje de la diócesis, como institución, y de los catequistas y comunidades indígenas.

La catequesis de orientación “asistencialista y desarrollista” del primer periodo se caracteriza por su paternalismo y verticalismo. Los candidatos a catequistas eran escogidos por los mismos agentes de pastoral sin considerar la opinión de las comunidades. A través de cursos con una duración variable de entre tres y seis meses, los indígenas eran formados para su “ministerio”, identificando “evangelización con civilización cristiana occidental”. De tal suerte, los anunciadores de la “Palabra de Dios” se limitaban a transmitirla y repetirla, mecánicamente, “ante una comunidad receptiva y pasiva” (Iribarren Pascal, 2003b: 55 y ss). El trabajo evangelizador se basaba en la “instrucción de la doctrina cristiana”, formación de “dispensarios”, “escuelas” y “colegios”, donación de “ropas” y “alimentos”, etcétera. Bajo esta concepción, se buscaron “algunas soluciones económicas que mitigaran la situación económica [de las comunidades indígenas] con la creación de cooperativas” (Iribarren Pascal, 2003b: 69). Es en este ciclo cuando se inicia también el acercamiento más sistemático a las lenguas y culturas indígenas tanto con la intención de hacer más efectiva la labor evangelizadora a través de una comunicación

¹³ Las grandes regiones diocesanas incluyen, por supuesto, a la población ladina y urbana.

fluida con las comunidades, como también para revalorar y recuperar los elementos culturales autóctonos que parecían signos de una vida cristiana “natural”.

“[El] año 1968 marca un alto en este proceso para tomar un camino cualitativo (sic). En una evaluación del ministerio catequístico dicen con claridad los catequistas indígenas: ‘La Iglesia y la Palabra de Dios han dicho cosas para salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos. Mientras trabajamos por la salvación nuestra y de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte’” (Iribarren Pascal, 2003b: 56). La crítica a la praxis pastoral hasta entonces dominante implicaba reconsiderar, por un lado, las relaciones jerárquicas y de tutelaje entre la diócesis y los pueblos indígenas y, por el otro, era una apelación enérgica a favor de un compromiso eclesial radical con los pobres para materializar el “Reino de Dios” en la tierra. Además, había un fuerte deseo de que “el Verbo” se encarnara en las formas culturales indígenas con el fin de hacer a la Iglesia católica *auténticamente* universal.

Justo en el periodo “liberacionista” de la catequesis en el mundo indígena-campesino se configura una “catequesis de la encarnación” bajo la concepción de la teología de la liberación. Esta nueva orientación catequista “tendía a que la Palabra de Dios se vistiera de la carne de la cultura y que dinamizara, desde el acontecer histórico, la vida individual y comunitaria de los hermanos. Toda la vida de la comunidad social, económica, política y cultural se revela como el lugar teológico. Los catequistas y los agentes de pastoral descubren el derecho que tienen todos los pueblos a ser evangelizados en su cultura y desde su cultura” (Iribarren Pascal, 2003b: 56).¹⁴

Desbordando el tutelaje paternalista de los agentes de pastoral, pero sin que las relaciones se tornen realmente “horizontales” entre pares, los catequistas indígenas se vuelcan a la participación activa y crítica y se convierten “en portavoces de la reflexión de la comunidad y no en los maestros que llevan la reflexión prefabricada. La palabra de Dios se va reflexionando en el seno de las comunidades a partir de los acontecimientos y situaciones vivenciales y son los catequistas los ‘recolectores de la cosecha del pensamiento comunitario’” (Iribarren Pascal, 2003b: 56). De tal suerte, las comunidades indíge-

¹⁴ Los agentes de pastoral no sólo aprenden las lenguas indígenas, sino que también promueven la traducción del Nuevo Testamento al chol, tzeltal y tojolabal.

nas reaniman su vida colectiva a través de las ceremonias religiosas y la reflexión bíblica. Bajo la luz del Evangelio, se descubren como personas con “dignidad” por ser “hijos de Dios”, portadoras de derechos exigibles y con una cultura particular valiosa. En otros términos, las comunidades comienzan a reconocerse como un actor colectivo con la capacidad de influir en su propio destino.

*EL ENCUENTRO ENTRE LAS COMUNIDADES TOJOLABALES
Y LOS AGENTES DE PASTORAL*

Los primeros contactos entre los misioneros y los colonos no fueron fáciles. En realidad, al principio imperó la incompreensión y la desconfianza. Una historia compartida de más de cuatrocientos años había puesto a los indígenas a la defensiva, pues en su “memoria baldía” de los últimos dos siglos, la Iglesia y sus ministros habían sido una institución de opresión y dominación; una institución que identificaban más con el mundo ladino explotador y racista de la hacienda que con la “buena nueva” del mensaje de Cristo. Por esta razón, las comunidades indígenas respondían con un recelo y una desconfianza más que justificados cuando aparecieron los primeros religiosos.

Cuando empezaron a hacer sus recorridos directamente en las comunidades tojolabales, los misioneros de las Cañadas Tojolabales rompieron con la costumbre de la realización de las visitas pastorales en la finca. Para los colonos era motivo de sorpresa que los religiosos se quedaran entre ellos y no en la “casa grande”.¹⁵ En ocasiones, llegaron a suponer que eran “evangélicos”.¹⁶ Simplemente no podían creer que, al contrario de lo acostumbrado, los padres y monjas comieran y vivieran de la misma forma que los indígenas, sin demandar privilegio alguno; que participaran en las mismas faenas y afrontaran los mismos riesgos sin exigir ni diezmos ni limosnas ni nada a cambio de

¹⁵ Durante las visitas pastorales a las fincas en los aún no muy lejanos tiempos del baldío, tradicionalmente los padres eran hospedados en la casa del patrón, atendidos y agasajados con los mejores alimentos, los cuales eran, en realidad, pagados con la “colaboración” de “un peso” que exigía el hacendado a sus mozos “para darle de comer al cura... Así..., yo creo que cada taza de chocolate y el pollo han de haber costado veinte pesos de aquellos chulos tiempos [en los años cincuenta del siglo pasado].” (Entrevista en La Castalia, 31 de julio de 2003).

¹⁶ La razón era sencilla: los misioneros evangélicos iniciaron su trabajo de conversión entre las comunidades selváticas antes que los católicos, haciendo uso de las lenguas indígenas de la región.

sus “servicios”. “Cuando vieron que estábamos comiendo frijoles de la olla, caldositos, con tortillas calientes, dijeron ‘estos no son ni curas ni monjas porque comen frijol, y los padres y las monjas no comen frijol’ ” (entrevista en La Castalia, 31 de julio de 2003). El escepticismo hacia los agentes de pastoral tenía también su origen en formas centenarias de racismo internalizado: no podían ser padres, creían, porque eran “morenos” como los “indios”. Además, el recelo indígena se alimentaba por la juventud de los religiosos, cuya edad no correspondía a la autoridad de la que eran portadores. Con el tiempo, la suspicacia inicial se transformó en confianza y aceptación de este nuevo tipo de clérigos que asumían el Evangelio de una forma distinta y radical a la hasta entonces conocida.

Pero no sólo las comunidades reflexionaban y aprendían; también los religiosos experimentaban, a la vez, un profundo proceso de cuestionamiento sobre el sentido de su misión evangélica.

Es cierto que la “radicalidad” de los religiosos para asumir el Evangelio posteriormente sería intelectualizada en el marco de una “teología de la liberación”; no obstante, el hecho fundamental para la “conversión interior” de los religiosos era el “testimonio” de la vida cotidiana de la comunidad tojolabal. Creyeron ver en ella un ejemplo de la verdadera hermandad cristiana, la cual “sólo” conocían a través del estudio y la lectura. La experiencia de la misión fue para ellos un auténtico “salto” existencial kierkegaardiano hacia la fe. Al respecto afirma el marista Manuel Castro:

Entonces, eso nos obligó a poder reconocer valor en la actitud de los habitantes de estas comunidades, [porque parece] que ellos son más cristianos que nosotros. No es posible que por no tener comunión; que por no tener confesión; que por no casarse por la iglesia; que por no conocer los sacramentos; no es posible que sean menos cristianos que nosotros. Cuando en realidad nosotros los sentíamos [muy cristianos] en la convivencia con ellos; [sentíamos] un abrirse de corazón y de entregar todo. [y me decía:] “jijo, qué distancia hay entre mi modo de ser y el modo de ellos.” Entonces, eso nos obligó a hacer un cambio de actitud, de concepciones... concediendo validez al pensamiento y a las actitudes de ellos como más cristianas que las nuestras... Entonces, se fue desmoronando esa cultura [cristiana tradicional] que [yo] traía (entrevista, 5 de agosto de 2003).

En efecto, en las comunidades indígenas los agentes de pastoral vivían una auténtica experiencia paulina: “el descubrimiento del Cristo pobre”, que los obligó a aprender a entender la realidad “desde la perspectiva” de los tojolabales. Entre ellos, encontraron su verdadera vocación de “servicio en las comunidades”. El momento de inflexión que permitió su aceptación plena en las comunidades acaeció cuando, después de los intentos difíciles de ingresar a éstas con su beneplácito, los mismos indígenas empezaron a “sentir” que los religiosos ya no “trabajaban” sino que “vivían con” los tojolabales, es decir, se habían hecho un miembro más de su pueblo. Expresado en una imagen agrícola tojolabal, los sacerdotes y monjas aprendieron a ser “parte de la milpa”; su “compromiso” con los indígenas era un testimonio fehaciente de que no eran “mala hierba” (entrevista en La Castalia, 31 de julio de 2003).

CONFLICTOS Y TENSIONES AL INTERIOR DE LA DIÓCESIS EN TORNO A LA ORIENTACIÓN TEOLÓGICO~PASTORAL

Te hallas en conflicto contigo mismo.
Te pones a ti mismo en jaque.
Tú mismo te paralizas.

CHRISTA WOLF

LÍNEAS Y CRITERIOS PASTORALES DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL

La asunción de la teología de la liberación como el fundamento teológico de la labor diocesana bajo la conducción del obispo Samuel Ruiz fue un proceso gradual, a lo largo de la década de los sesenta, resultado de múltiples experiencias y discusiones teológicas en el seno de la diócesis, que se alimentaba asimismo de los debates doctrinales en toda América Latina bajo el auspicio de los aires reformadores provenientes de Roma. “En la diócesis, casi inmediatamente después del Concilio Vaticano II, se planteó la necesidad de una organización que respondiera mejor a las situaciones concretas de la comunidad diocesana y de los agentes de pastoral. En el año de 1965 se crea el Conse-

jo Diocesano de Pastoral, y comienza a barajarse la teología de la encarnación que se orienta hacia una Iglesia autóctona” (Iribarren Pascal, 2003b: 4).

En la búsqueda de respuestas ante la crisis de los modelos pastorales más tradicionales, presumiblemente inadecuados para orientar las acciones y los pensamientos frente a los retos de la realidad de pobreza y marginación en Chiapas, el debate teológico tenía el propósito de ampliar el horizonte intelectual diocesano abriéndose a las discusiones y paradigmas dominantes en las ciencias sociales de aquella década. El discurso teológico empezó a “historizarse” y a reconocer la particularidad de las sociedades, en este caso las indígenas, en las que se anuncia el Evangelio.¹⁷

En un ambiente de renovación espiritual, intelectual y práctica, la diócesis anima una reflexión autocrítica y reconoce a la Iglesia como una institución “opresora” y cooperante con la “estructura social de dominación”, perdiendo por esta razón el perfil de su misión profética. Para combatir esta dominación, las estructuras y prácticas eclesiales deberían reformarse para trabajar con y para el pobre. La “opción por el pobre” supone, entonces, una crítica a una concepción pastoral centrada en lo sacramental, litúrgico, caritativo y asistencial. La teología de la liberación se reconoce como una teología de orientación eminentemente práctica y fomentadora de una “conciencia social” en el “pueblo cristiano”, el cual, a través de la acción “liberadora”, podría ser capaz de hacer a la sociedad “más justa”. El orden social imperante, del cual la Iglesia sería un pilar institucional más, era concebido, entonces, como “opresor y pecaminoso”; como un sistema que violaba constantemente la “dignidad humana” y obstruía la posibilidad de una “vida cristiana verdadera”. Los simpatizantes de la teología de la liberación afirmaban, entonces, que: “Nuestra acción pastoral no podrá ser auténticamente evangelizadora si no confronta la situación económica, política e ideológica de un sistema que aparece como concreción del egoísmo, del pecado. Nuestro compromiso de fe sólo podrá ser vivido auténticamente si es Buena Nueva para el

¹⁷ Para un estudio detallado y esclarecedor sobre la “imagen del indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz” y su relación con la reflexión teológica y la práctica pastoral en la diócesis a su cargo, consúltese Ríos Figueroa (2002), en particular el segundo estudio histórico. Para un recuento histórico, aunque sesgado, sobre el obispado de Samuel Ruiz, se puede consultar el texto de Andrés Aubry, *Cuatro décadas de la diócesis de Don Samuel: la Iglesia se convierte en actor de transformaciones sociales en Chiapas*, en Gall (2001).

pobre, para el oprimido y si suscita, apoya e impulsa un proceso liberador del oprimido” (Iribarren Pascal, 2003b: 10).¹⁸

CONFLICTOS TEO-IDEOLÓGICOS INTERNOS

La adopción diocesana de la teología de la liberación para dar fundamento y coherencia a su línea pastoral no sólo supuso un largo proceso de reflexión y discusión durante toda la década de los sesenta, sino que, además, implicó la generación de *conflictos* y *tensiones* al interior de la institución eclesiástica. Como sucede hasta ahora, la diócesis de San Cristóbal no era tampoco homogénea hace cuarenta años. En su interior existían fuertes divisiones y conflictos en torno al proyecto hegemónico de la teología de la liberación que impulsaba el grupo de religiosos alrededor del obispo renovador —es más, entre los mismos simpatizantes de la teología de la liberación no había consenso sobre qué significaba realmente luchar por los oprimidos del pueblo de Cristo y cuáles eran los mejores métodos para tal fin. Marginal dentro del campo eclesiástico institucional, el proyecto liberacionista era cuestionado, además, por los grupos dominantes de la Iglesia mexicana y por diferentes sectores sociales y políticos, particularmente de Chiapas.

¹⁸ A pesar de los tonos marxistas y revolucionarios con los que se expresaba la teología de la liberación en la diócesis de San Cristóbal, lo cierto es que las acciones pastorales liberacionistas no eran tan radicales como parecían —o, mejor dicho, se antojaban “revolucionarias” sólo en el contexto indígena chiapaneco—, lo cual se puede leer en la siguiente declaración de la Asamblea Diocesana de 1976:

“Dentro de un proceso de lucha contra este sistema pecaminoso donde estamos situados, encontramos otros pasos necesarios en este momento:

- 1) Ante todo no podemos perdernos en una especulación teórica, sino que debemos situarnos continua y activamente en la dimensión práctica, ejercicio constantemente de la creación de un ‘poder popular’ que en sí va a tener en cada paso características ambiguas y contradictorias. Este ejercicio se debe realizar por:
 - Los agentes de salud comprometidos en una tarea de salud integral y vinculada a todos los aspectos que la condicionan;
 - La práctica educativa que se ejercita fuera de lo escolar y en lo escolar aprovecha todos los elementos clave para instrumentar críticamente y comunitariamente una educación liberadora;
 - La comunicación e información constante entre los agentes diocesanos;
 - La acción profética (de anuncio y denuncia) de la Iglesia, que no puede ligarse a las realidades pecaminosas de un sistema.
 - La acción y formación de catequistas ligados íntimamente a su realidad y comprometidos con ella” (en Iribarren Pascal, 2003b: 11).

Por otra parte, la instrumentación práctica de la pastoral liberacionista era, asimismo, problemática. En efecto, la diócesis carecía de estructuras y organizaciones apropiadas para poder enfrentar el reto cotidiano que exigía la “opción por los pobres”. La Iglesia no sólo no estaba preparada para afrontar el problema político de la organización de las comunidades indígenas sino que, al mismo tiempo, la institución eclesial mostraba en su interior serias tensiones estructurales, descoordinación entre los equipos de pastoral, falta de jerarquías funcionales en la organización diocesana, etcétera.

En lo que sigue analizo, primero, los conflictos teo-ideológicos y, posteriormente, las tensiones estructurales y organizacionales que supusieron el viraje diocesano a favor de un trabajo pastoral inspirado en la teología de la liberación.

En un océano eclesiástico conservador y hasta reaccionario, en México se conoce a la diócesis de San Cristóbal por su pastoral “progresiva” y de inocultables tendencias de izquierda social, pero en su interior el panorama teológico e ideológico es más variado de lo que se supone. En realidad, a la apuesta del obispo Ruiz por la teología de la liberación y de la encarnación se le puede entender mejor como un proyecto hegemónico, contestado y disputado, por grupos diocesanos subordinados con diferentes visiones de lo que debería ser el trabajo y la misión de la Iglesia. Por eso, no es sorprendente que hayan existido grupos bajo la responsabilidad obispal que rechazaron y resistieron la “invitación” a “caminar juntos” en el camino liberacionista.

Para los grupos subordinados en la diócesis, la opción por el pobre legitimada por la teología de la liberación resultaba problemática, en particular porque mezclaba los reinos, lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo material; es decir, porque politizaba la religión. En efecto, la toma de partido en favor de los pobres, los campesinos y los indígenas contraía un compromiso político específico contrario a la “universalidad del mensaje evangélico” y la “hermandad cristiana”. La politización de la religión impediría la “comunidad” del “Pueblo de Dios” reconciliado en la fe. Ante la hegemonía liberacionista, la disidencia optó por ocupar espacios marginales o, en algunos casos, emigrar de la diócesis.

Para los simpatizantes de la teología de la liberación, los grupos reacios a compartir su proyecto no sólo eran disidentes sino parte del problema mismo. En su opinión, la “disidencia” y división interna no estaban “exentas de pecado, pues a veces son fruto de egoísmos per-

sonales, de luchas de poder, de confabulación con los sistemas políticos y económicos de este mundo o de falta de coraje para denunciarlos” (Iribarren Pascal, 2003b: 39). En efecto, de acuerdo con los teólogos liberacionistas, los otros representaban el modelo de institución eclesial tradicional y conservadora que se había apartado del auténtico mensaje redentor de Jesús. Su pérdida de rumbo era más detestable, creían, porque al convertirse en un pilar más que apuntalaba el pecaminoso sistema social de dominación y explotación habían traicionado a la Iglesia. La liberación de los oprimidos incluiría a los sordos y ciegos dentro de la misma Iglesia. “No se puede encontrar la purificación de la Iglesia sin purificar a la sociedad” (Iribarren Pascal, 2003b: 22). Debido a las divisiones teo-ideológicas y a las luchas de poder dentro de la Iglesia, ésta se asemejaba, más que a un cuerpo unido, al “Arca de Noé con todo tipo de animales dentro”, lo cual generaba un “pluralismo... incoherente” en el que había “un respeto excesivo a toda opinión” (Iribarren Pascal, 2003b: 22).

Lo paradójico es que los teólogos de la liberación eran, en realidad, los “marginales” y “disidentes” en el campo eclesiástico institucional. Su convencimiento de poseer la exégesis auténtica de la Palabra Revelada y su “radicalidad” en la diócesis de San Cristóbal eran en gran parte una reacción defensiva ante su posición subordinada en la Iglesia católica. Así lo expresa, por ejemplo, la manifestación recogida en *Encuentro pastoral: evangelización y mundo indígena*, de 1979: “No debemos ser tratados como marginales en la Iglesia, pues estamos dentro y formamos la Iglesia; los que están fuera son otros” (en Iribarren Pascal, 2003b: 23).

Sin embargo, las diferencias y conflictos teo-ideológicos no eran privativos de la relación entre los teólogos liberacionistas y sus contrapartes. Muy por el contrario, las pugnas también se daban en el mismo seno del grupo hegemónico –y no con menos virulencia, por cierto, que contra sus adversarios. En primer lugar, entre los equipos de pastoral no había un acuerdo de qué significaba exactamente la opción por el oprimido de la teología de la liberación. Qué son el Reino de Dios, la salvación, la liberación, y quién es el pobre, eran interrogantes que se discutían candentemente y que amenazaban con escindir al grupo hegemónico, sobre todo cuando la discusión teológica tomaba un perfil más práctico y salían a la luz las consecuencias materiales y políticas de los razonamientos teológicos. Puesto que la teología de la liberación exigía la crítica al orden social domi-

nante y comenzar “aquí y ahora” a practicar la buena nueva liberadora del mensaje de Jesús, el mismo discurso teológico demandaba asumir una posición política. Justamente ello era un motivo central de conflictos entre los liberacionistas: ¿qué tipo de política es la más afín a la teología de la liberación y la más adecuada ante la situación concreta de los indígenas chiapanecos? ¿Cuáles deberían ser los métodos, estrategias y formas de organización políticas a adoptar por la diócesis para cooperar en la realización del “plan salvífico” cristiano? Las posturas no podían ser más diversas: algunos favorecían la colaboración con partidos de oposición; otros simpatizaban con la idea de formar alianzas con movimientos contestatarios; algunos más temían que un vínculo más estrecho entre la diócesis y movimientos y partidos de oposición restaría independencia a la Iglesia en su misión evangélica liberacionista; había también quien entendía la liberación del pobre en términos de lucha de clases; no faltaba quien criticara el tutelaje eclesiástico sobre los oprimidos justificado por el bien que traería su futura liberación, pero todas compartían una “simpatía” por el pobre y sentían una “compasión” profunda por su dolor, explotación, marginación y discriminación –compasión que para ser auténtica tenía que traducirse en vivir *como* y *con* el pobre para luchar a su lado por su liberación.

En todo caso, había un peligro mayor que la diferencia acerca de métodos, tácticas y formas organizativas, a saber: *la subordinación de la religión a la política*. Los religiosos estaban muy conscientes del riesgo de considerar “la evangelización como un mero paso o un mero trampolín hacia lo político. Consiguientemente, dentro de la lógica de esta práctica, al tener el pueblo conscientemente en sus manos lo político, es necesario abandonar el anuncio del Evangelio” (Iribarren Pascal, 2003b: 28). Y, una vez embarcados en la consecución de fines evangélico-liberacionistas por medios políticos, se presentaba el escollo indeseable de que el pueblo cristiano, conscientizado social y políticamente por la diócesis, fuera cooptado por grupos políticos para fines ajenos a los de la redención dirigida por los agentes de pastoral, desplazando a la diócesis de la conducción hacia la “tierra prometida”.

En cierto aspecto, los escépticos del proyecto hegemónico liberacionista tenían razón. La politización del mensaje y la práctica pastoral producía –de manera inevitable debido a la racionalidad propia de la política– división y conflicto no sólo en relación con los “ene-

migos” sino también entre los “amigos”. El *quid* consistía en la incompatibilidad inherente entre la racionalidad política y la religiosa. La diócesis pretendía subordinar la política y el resto de la vida social comunitaria a la religión, la cual debería ser el *fundamento* de la vida social de la *civitas christi*. Cuando entraron al escenario de la Selva Lacandona las organizaciones campesinas regionales, pro hijadas por la misma diócesis, se generó un conflicto por el choque de dos visiones “holistas” sobre la organización de las comunidades.¹⁹ Tanto las organizaciones campesinas de corte maoísta como la diócesis liberacionista rechazaban toda forma de pluralismo político, ideológico y religioso; además, ambas aborrecían, por distintos motivos, la diferenciación y estratificación sociales. Por eso, sus concepciones en torno a la estructura y organización de las comunidades colisionaban entre sí, porque el holismo religioso de la Iglesia no podía tolerar la pretensión del holismo político de ordenar la sociedad indígena de acuerdo con principios diferentes a los suyos, y viceversa.

El conflicto entre la política y la religión era insalvable, porque estaba inscrito en la misma concepción de la teología de la liberación, que sabía que al “Reino” no se llegaba con “obras pías” sino a través de acciones políticas que desarticularan el sistema de dominación y explotación de clases que impedía la materialización histórica del Evangelio. Al intervenir activamente en los torcidos asuntos del mundo, la teología de la liberación se transformaba automáticamente en una práctica política y, en consecuencia, no podía eludir los conflictos resultantes de esta decisión eminentemente política.

Los conflictos teo-ideológicos interdiocesanos no se daban exclusivamente entre los religiosos; se reflejaban asimismo en la vida de las *civitates christi*. En efecto, la politización de la pastoral diocesana animó, con resultados sorprendentes, la formación de una conciencia social y política entre las comunidades indígenas. Por supuesto, entre los miembros más politizados de aquella estaban los catequistas y diáconos, quienes se vieron expuestos, en un corto tiempo, a una oferta política e ideológica de partidos y organizaciones políticas de todo signo cuando éstos percibieron en las zonas indígenas de Chiapas un alto potencial de organización, movilización y protesta,

¹⁹ Sobre el tema de las organizaciones campesinas en la selva, véase Legorreta Díaz (1998) y Leyva Solano y Ascencio Franco (2002), en particular el capítulo 6. Para un panorama de las movilizaciones agrarias en Chiapas en el siglo xx, pero con mayor énfasis en su segunda mitad, consúltese Harvey (2000) y García de León (2002).

que deseaban capitalizar para sus proyectos. Ante el pluralismo ideológico, muchos catequistas y diáconos sintieron desconcierto y dejaron las filas de la Iglesia para entrar a las de las iglesias terrenales, que también ofrecían su modo particular de salvación.

Por último, los conflictos teo-ideológicos producían gran ambigüedad en la relación entre los agentes de pastoral y las comunidades indígenas. El proyecto liberacionista apuntaba a la superación de las condiciones de injusticia social en las que han vivido las comunidades indígenas con el fin de hacer real en “este mundo” la auténtica vida cristiana, fraterna y solidaria. Sin embargo, esa “liberación” de los “pueblos indígenas” seguía siendo tutelada y conducida por la diócesis de San Cristóbal, lo cual restringía las posibilidades de autonomía de las propias comunidades dentro del radio de acción y pensamiento definido por los religiosos. ¿Cómo educar, pues, para la libertad, sin que la pedagogía subyacente se vuelva una forma sutil de dominación, tal vez más benigna y paternal pero, al fin de cuentas, restrictiva de la libertad individual y colectiva? Esta ambigüedad fue seguramente percibida primero por los catequistas y diáconos al comprobar los límites y alcances prometidos por el discurso y la práctica pastorales, por lo que buscaron otras formas alternativas de “liberación” para sí mismos y sus comunidades por vías políticas.

TENSIONES ESTRUCTURALES Y ORGANIZACIONALES EN LA DIÓCESIS

La reorientación teológico-pastoral de la diócesis de San Cristóbal también produjo fuertes tensiones en las estructuras y formas de organización institucionales, las cuales no estaban funcionalmente preparadas para el tratamiento de las nuevas tareas prácticas que contraían con la opción por los pobres.²⁰ En efecto, para una diócesis tradicionalmente organizada y orientada alrededor de la liturgia y la asistencia caritativa, bajo una situación de cambio y reforma existía descoordinación en los diferentes niveles diocesanos, y entre éstos y las comunidades con sus nuevos ministerios. En realidad, los cam-

²⁰ Para esta sección me baso fundamentalmente en Iribarren Pascal (2003b), en particular en las páginas 9, 13, 15 y ss, 30 y ss, y 45 y ss.

bios en éstas últimas iban más rápido que la modificación de las estructuras y las relaciones institucionales de la Iglesia.

En primer lugar, la comunicación entre los diferentes equipos pastorales resultaba discontinua y lenta, provocando descoordinación en los proyectos pastorales, falta de información entre los involucrados, así como la formación de un “espíritu de cuerpo” que desalentaba la cooperación y, en cambio, fomentaba la competencia entre los agentes de pastoral que llegaban a concebir las “zonas pastorales” a su encargo como una suerte de feudo que legitimaba y justificaba su existencia en la diócesis.

Ahora bien, puesto que las líneas pastorales institucionales eran ambiguas y estaban bajo un permanente cuestionamiento, chocaban los objetivos entre los encargados de realizarlos o, simplemente, no encontraban un punto común de engarce que permitiera una utilización más racional y efectiva de los recursos humanos, materiales y simbólicos de los que disponía la diócesis. Junto a la insuficiencia de la comunicación y coordinación entre los equipos y las diferentes instancias diocesanas había, además, obstrucciones a las metas colectivas ocasionadas por el “verticalismo” y el “autoritarismo” inherente a la jerarquía eclesial que, por un lado, burocratizaba la toma de decisiones y, por el otro, desalentaba las iniciativas individuales y la participación más horizontal en los procesos pastorales con base en la responsabilidad y autoridad propias de los niveles inferiores de la organización diocesana y de acuerdo con las contingencias y las urgencias de las necesidades locales.

Asimismo, las jerarquías autoritarias tradicionales limitaban la “genuina representación”, en términos más igualitarios, de los agentes de pastoral de todas las zonas y de “todos los sectores del Pueblo de Dios”. Había, pues, una tensión institucional debido al problema de permitir o no el acceso a los catequistas y diáconos en el Consejo Coordinador Pastoral para que los intereses, necesidades y voces de los indígenas –al mismo tiempo objeto y sujeto de la labor pastoral– fuesen directamente representadas por ellos mismos. “El gran ausente en las asambleas diocesanas es el pueblo” (Iribarren Pascal, 2003b: 45).²¹ En el fondo, la tensión subyacente a esta crítica apuntaba al modelo de Iglesia que se deseaba implantar en la diócesis de San Cristóbal: uno

²¹ Las posiciones alrededor de esta cuestión apelaban a razones distintas que oscilaban entre la heteronomía y la autonomía de la que deberían gozar las comunidades indígenas:

en el que las jerarquías eclesiales siguiesen suponiendo privilegios, u otro que estuviese más orientado al “servicio” del “pueblo fiel” en el que sea posible la participación activa e igualitaria de éste en las decisiones que lo afecten. La aporía consistía en cómo transitar de una “Iglesia-institución” a una “Iglesia popular”.

El mismo principio de autoridad obstaculizaba una evaluación abierta de las acciones, proyectos y resultados pastorales. No había instrumentos teóricos ni instancias para analizar y juzgar con información e imparcialidad el trabajo individual y colectivo en la diócesis. La buena voluntad y la teología no eran suficientes para la comprensión de una realidad compleja que también era modificada constantemente por las mismas intervenciones de los agentes de pastoral y sus equipos.

Por supuesto, otra fuente de distorsiones funcionales era siempre la escasez de recursos disponibles para aliviar y superar las necesidades y carencias estructurales de las comunidades indígenas, a pesar de los generosos y constantes financiamientos externos que recibía la diócesis para financiar sus proyectos.

En conclusión: tanto en lo que respecta a los conflictos teo-ideológicos como a las tensiones funcionales institucionales y organizacionales, lo notable resulta ser que la diócesis de San Cristóbal se caracterizaba por una enorme capacidad de autocrítica, innovación y aprendizaje colectivo. No era precisamente una institución complaciente consigo misma. Sin embargo, a pesar de la voluntad de encontrar solución a los problemas generados por el giro teológico dado, es verdad que la diócesis tenía evidentes límites materiales e ideológicos –inherentes a la historia, estructuras y prácticas eclesiales– para hallar respuestas adecuadas a sus necesidades, lo que, por supuesto, producía fuertes fricciones en su interior.

-
- “La voz del pueblo llega de hecho a la Asamblea por medio de los agentes de pastoral.
 - No se puede embarcar a la gente en reuniones interminables con lenguaje, dinámicas y formas extrañas a sus modos culturales.
 - El manejo político del análisis como instrumento de transformación social no es asumido de modo ortodoxo por el pueblo. Los mecanismos populares de apropiación de la realidad no son en general los analíticos, ya que estos corresponden a la cultura de la sociedad industrial y nuestro pueblo se desenvuelve y viven en una cultura agraria.
 - El pueblo tiene su participación real en la corresponsabilidad diocesana por medio de sus asambleas comunitarias y la estructura catequística, que está directamente relacionada con los equipos zonales” (en Iribarren Pascal, 2003b: 45 y ss).

CONSTRUYENDO LA *CIVITAS CHRISTI*

Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno.

Acudían diariamente al Templo con perseverancia y, con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y gozando de la simpatía de todo el pueblo. Por lo demás, el Señor agregaba al grupo a los que cada día se iban salvando.

HECHOS DE LOS APÓSTOLES, 2, 44-47.

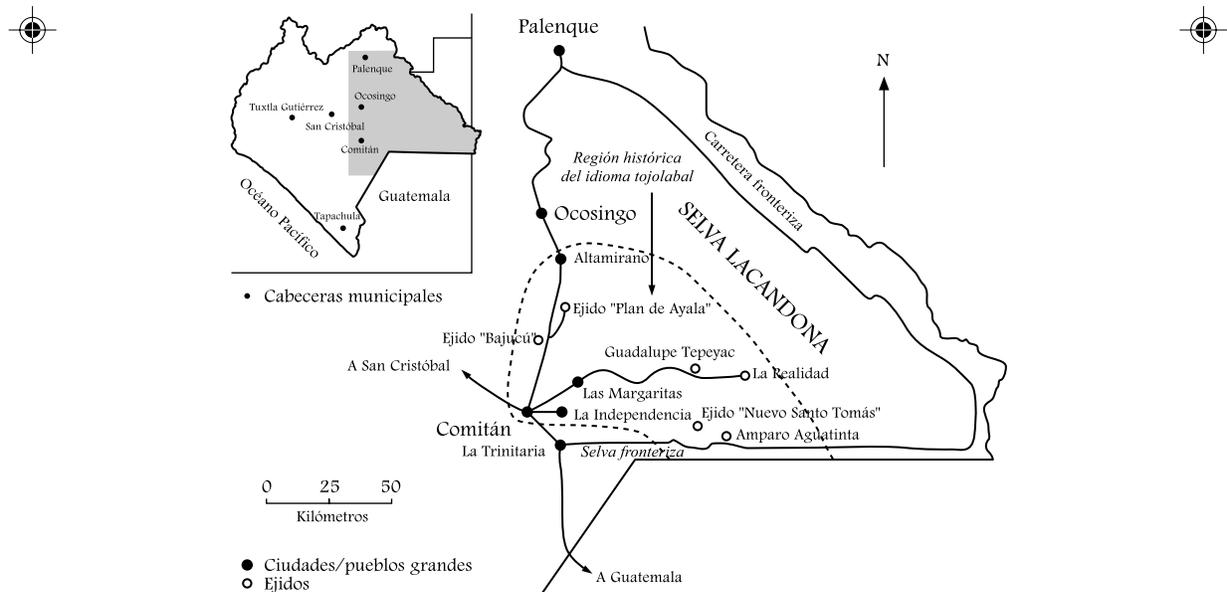
EL ENTRECruzAMIENTO DE LO ESPIRITUAL Y LO SOCIOPOLÍTICO

La presencia diocesana en las Cañadas Tojolabales (véase mapa 4) en la forma de trabajo de catequesis fue fundamental para la reestructuración de las comunidades, que o bien en el pasado cercano se habían convertido en ejidos o todavía eran colonias en lucha por el reconocimiento oficial de los terrenos nacionales que estaban domesticando. En cualquier caso, la aparición de la Iglesia misionera en la Selva Lacandona acaeció en un “momento coyuntural” decisivo para los grupos indígenas que, tras el abandono de la finca, habían iniciado el periplo para construir un nuevo orden social, del cual lo único que tenían por cierto era que debería asegurar su autonomía. Mas cómo y bajo qué modos de organización eran cuestiones que habría que resolver a través de ensayos de sociabilidad aún por descubrir (véase Estrada Saavedra, 2003).²² Por ello, los indígenas acogieron con interés las oportunidades y alternativas de vida que los agentes de pastoral ofrecían y promovían. En ese *kairós*, los tojolabales “vieron que no podían continuar así, porque dicen que para todo continuamente era la borrachera, donde se mataban, se herían [entre sí]...

²² Sobre las características sociodemográficas de los colonizadores tojolabales en el municipio de Las Margaritas, consúltese el trabajo de Marina Acevedo García, *Margaritas: una experiencia de frontera*, en Guillén (1995). Sobre los pobladores de la subregiones selváticas en el municipio de Ocosingo, véase Leyva Solano y Ascencio Franco (2002), en particular los capítulos 1 a 4.

[Era] una cosa que no [podían] aguantar, y entre ellos ya habían comenzado a platicar ‘cómo era posible, cómo sería posible cambiar algo por el estilo’ [para transformar su vida social]... Entonces ellos [los tojolabales] ya comienzan a preguntarse... cuando eran [todavía]... comunidades cerradísimas [y] desconfiadas [del mundo externo]...” (entrevista en La Castalia, 31 de julio de 2003). De tal suerte, el encuentro entre los misioneros y agentes de pastoral, inspirados por principios de justicia social para el “Pueblo de Dios”, y las comunidades tojolabales, en búsqueda de una nueva forma y sentido de su vida colectiva, hizo factible configurar un orden social novedoso en las Cañadas Tojolabales, en particular, y en la Selva Lacandona católica, en general.

Mapa 4: Comunidades de la región tojolabal



Fuente: Shannan L. Mattiace *et al.*, 2002: 123.

A través de la intensa labor colectiva de catequesis se empezó a construir entre las comunidades tojolabales una *civitas christi*, que implicaba una transformación radical de la vida individual y colectiva. La “salvación” del alma colectiva comunitaria no tenía que esperar el “juicio final”, pues podía materializar, “aquí y ahora”, el “Reino de Dios”. Para los auténticos cristianos, resucitados en la fe, la tierra colonizada que habían habitado fue reconocida y resignificada como la “tierra prometida”, en la que realizarían su tan anhelada “liberación”.

La “comunidad cristiana” suponía una reestructuración profunda de la vida social: por un lado, se inicia un proceso de recuperación y reevaluación positiva del pasado tojolabal; por el otro, se requería, al unisono, que las necesidades espirituales y materiales de la comunidad fuesen satisfechas. En este sentido, se configura un proceso de concientización y de (re)formación de una identidad colectiva, así como de organización, mediante el cual se asumiera de modo colectivo la solución de los problemas que los aquejaban desde la fundación de las colonias y ejidos. Resulta así una situación de reflexión y aprendizaje colectivos a través del diálogo y la discusión. El eje articulador de los dos momentos sería la revitalización y resignificación de la “fe” católica teñida con tintes liberacionistas.

La transformación y el aprendizaje colectivos fue bidireccional, porque marcó nuevos derroteros al trabajo pastoral. Efectivamente, para los agentes de pastoral, que entre las comunidades tojolabales habían vivido su “Damasco”, ya no se trataba sólo “de enseñar la palabra”, como diría el marista Enrique Gutiérrez, sino también de “sacar la palabra de la comunidad” para organizarla cada vez más y mejor (entrevista, 5 de agosto de 2003). Las comunidades tojolabales empezaban a encontrar su “propia voz” entre los acordes de la melodía liberacionista. En efecto, el proceso desencadenado de ilustración colectiva comenzaría bajo una fuerte tutela eclesiástica, pues la tematización organizada de los problemas compartidos se realizaba bajo una suerte de paternalismo y asistencialismo clerical. Sin embargo, la misma dinámica de aprendizaje y reflexión desbordó el tutelaje inicial y, en un espíritu de hermandad y crítica, el mismo paternalismo y asistencialismo de los agentes de catequesis fue cuestionado mediante la (re)organización de las comunidades en términos más participativos, precisamente para “sacar su palabra”. Así, éstas empezaron a organizar sus propias cooperativas de producción

y consumo, entre otras, para asumir, de manera autónoma y ante el desinterés y la corrupción gubernamentales, la responsabilidad por su propia suerte: “[Contando para ello con la iniciativa y el apoyo material de la Iglesia], la mayoría de los catequistas eran”, cuenta el marista Manuel Castro, “los promotores de la respuesta de las comunidades... Entonces, la mayoría de los catequistas trabajaron para lograr en las comunidades poder enfrentar las situaciones” (entrevista, 5 de agosto de 2003).

La comunidad tojolabal, concebida según el modelo ejidal, comenzó un proceso de reestructuración y diferenciación interna cuando se configura como *civitas christi*. El trabajo pastoral trajo consigo el surgimiento de nuevos grupos en la comunidad que, bajo una organización nueva, tenían que resolver tareas inéditas y asumir funciones comunales hasta entonces inexistentes que complejizaban la estructura de relaciones sociales de la comunidad. Así, aparecieron los “ministerios” de catequista y diácono, lector y coordinador, relator y secretario, coros y “musiqueros”, presidentes de ermita y trabajador-a social, etcétera.²³ Los nuevos roles sociales no se limitaban a la esfera religiosa; también surgieron cooperativas, huertos colectivos, cajas de ahorro, promociones de salud y educación, que se agregaban a la organización del ejido. El ejercicio de cada uno de estos roles dentro de los cuasi subsistemas comunitarios ejidales implicaba el aprendizaje de nuevas habilidades prácticas, lingüísticas e intelectuales, así como el surgimiento de jerarquías y la redefinición de las relaciones de poder dentro de la comunidad —lo cual se verá más abajo con más claridad, en relación con la posición de autoridad que habrían de adquirir, posteriormente, catequistas y diáconos.

No obstante, los cambios en la estructura y organización de la comunidad no sólo se dan internamente, pues la labor pastoral también produjo una redefinición de las relaciones intercomunitarias en las Cañadas Tojolabales. Con su trabajo, los equipos de pastoral y los catequistas tenderían una red que comunicaría y vincularía a las distintas comunidades de la región entre sí y a éstas con la estructura diocesana.²⁴ De manera semejante a sus contrapartes en otras zonas

²³ Estos ministerios eclesiásticos servirían de fundamento para los esfuerzos posteriores dirigidos a crear una “Iglesia autóctona”.

²⁴ Su creciente presencia en el área lacandona aseguraba a los misioneros un gran conocimiento geográfico y social de la zona, por lo que ellos mismos se convirtieron en informadores y orientadores de algunos grupos de colonizadores inmigrantes para ubicar terrenos naciona-

pastorales, la Misión de Guadalupe y La Castalia se convertirían en centros de intercambio de información, experiencias, ideas, proyectos y recursos, que a la larga permitirían no sólo estrechar lazos entre los diferentes grupos pastorales sino, sobre todo, promover toda la organización pastoral en equipo de manera más institucionalizada y funcional. Además, la vinculación interpastoral resultó, a la larga, en un enlazamiento de las comunidades indígenas entre sí, tanto en las zonas de colonización como con el resto de las regiones indígenas del estado. Gracias a ello, las comunidades selváticas empezarían, posteriormente, a romper su aislamiento geográfico y social y a abrirse al intercambio de ideas y experiencias, sacando partido de las estructuras y redes eclesiales.²⁵

La “estructura catequística” se adecuaba a las características geográficas y lingüísticas en donde tenía presencia. Así, existían zonas catequísticas, cada una de las cuales contaba con un “jefe” o “coordinador” y, en algunos casos, con “subjefes”:

Cada zona incluye a varias comunidades atendidas por dos o tres catequistas, cuyo trabajo consiste en presidir, dinamizar las celebraciones dominicales de la Palabra en que la comunidad, distribuida en grupos, responde a preguntas en relación con la lectura de la Sagrada Escritura y de la vida de la comunidad y la familia. Este pensamiento lo recogen los catequistas, de acuerdo con ciertos programas, y lo devuelven a la comunidad. Se encargan de dar la preparación presacramental, atención a enfermos, fiestas y novenas; colaboran con los prediáconos en la realización de sacramentos [...]

Cada región incluye a varias zonas y se reúnen dos o tres veces al año, conforme a las posibilidades geográficas y del trabajo campesino, asistiendo todos los miembros o ministros que integran la zona. Se revisa el trabajo, se resuelven los problemas más globales y se programan tareas, como las giras pastorales de religiosas y sacerdotes y del Obispo. En estas juntas regionales asisten uno o dos miembros del Equipo Misionero.

les en donde pudieran establecerse. Una vez fundada la colonia, se invitaba, por ejemplo, a los maristas a visitarlos y atenderlos espiritualmente, aprovechando las incipientes redes sociales que se estaban estableciendo entre los habitantes de la Selva Lacandona (información recabada en la entrevista a Enrique Gutiérrez, 5 de agosto de 2003).

²⁵ La preparación del Congreso Indígena en 1974, su realización y sus efectos ulteriores deben mucho a esta reorganización pastoral en la diócesis de San Cristóbal. Lo mismo vale decir para el aumento de las relaciones intercomunitarias e interétnicas. Sobre el tema, consúltese el trabajo de Juan González Esponda, *Movimiento campesino. Del Congreso Indígena a la insurrección zapatista*, en Gall (2001), así como García de León (2002), en particular las páginas 166-177.

Cada región tiene, anualmente, un curso de formación de una semana con la asistencia de catequistas, prediáconos y algunos representantes de los otros ministros. De este curso sale la programación básica, en contenido y métodos, para la acción pastoral de todos los domingos del año y la orientación y formación de las comunidades [...]

Los agentes de pastoral o Equipo Misionero, con cabecera en Ocosingo, visitan cuando mucho una vez al año cada comunidad de la parroquia. Tienen por objetivo tomar contacto con las comunidades, evaluar conjuntamente con ellas el trabajo que se va realizando, celebrar la Eucaristía de una forma sumamente participativa y dar algunas pistas para el mejoramiento de la comunidad y respuesta a inquietudes o preocupaciones del pueblo.

En general estas visitas las realiza un sacerdote y una religiosa acompañados de catequistas y otros ministros de la zona respectiva. Su tiempo de duración oscila de una a tres semanas, tomando unos dos días en cada comunidad.

Cada tres años el Obispo da unas semanas de visita a este territorio (Iribarren Pascal, 2003b: 66 y ss).²⁶

Por otra parte, la concepción teológico-liberacionista consistía en desmontar las estructuras mentales y materiales de dominación que cooperaban en la subordinación de los tojolabales a través de la internalización de prácticas y *habitus* de una “cultura de la finca”, en la que lo indígena era despreciado y denigrado y lo ladino apreciado y tenido por superior.²⁷ La agresividad de las relaciones de dominación y de la “cultura de la finca” era contestada por los indígenas a través de una cultura defensiva cerrada al mundo ladino. Tras el “baldío”, las comunidades aprendieron a revalorar en términos positivos la cultura tojolabal y a recuperar su “lengua” olvidada por la censura en la finca, pero esta apropiación del pasado tojolabal no fue fiel a la tradición –quizás inevitablemente perdida–, sino, más bien, fue una “recreación” y “reinención” de su “tojolabalidad”, siguiendo el ejemplo vigoroso, a veces en forma de “copia”, de sus pueblos vecinos, los tzotziles y tzeltales. De tal suerte que para un nuevo mundo era necesaria una nueva comunidad y una reinención libre de lo que significaba ser tojolabal en la época de la “postfinca”.

²⁶ En las cañadas margaritenses, la estructura catequística y su forma de operación es similar a la aquí citada, según me lo confirmó en entrevista el hermano marista Felipe López (3 de febrero de 2004). Por lo puntual y conciso de la información cito, entonces, el caso de Ocosingo.

²⁷ El término “cultura de la finca”, construido de acuerdo a la teoría de los campos sociales de Pierre Bourdieu, lo tomo de Toledo Tello (2002).

Ahora bien, el primer problema (¡inesperado!) que encontraron los agentes de pastoral era el de la alfabetización de los candidatos a la catequesis. No obstante, éste apenas era un indicio de una situación más compleja. Las dificultades aparecían ya ante asuntos aparentemente simples, como sentarse en una silla; mover, con ritmo y suavidad, los pedales de una máquina de coser; utilizar herramientas como desarmadores y pinzas, u hornear pan, por ejemplo. En otros términos, tenían que instruir a los tojolabales en el aprendizaje de capacidades prácticas cotidianas del “mundo ladino”, en el cual no sabían moverse y comportarse porque habían sido excluidos del mismo o, mejor dicho, porque su participación en él había sido subordinada y restringida. Los tojolabales abandonaron la finca, pero aún no habían dejado la mentalidad servil internalizada en el baldío. Por esta razón, el primer gran reto consistía en “quitar de la cabeza el famoso *mish naa*, ‘no sé, ni puedo’... [Así], un montón de cosas [que aprendían día a día] los llevó a tomar conciencia [de] que sí podían, pero el problema era que no habían tenido oportunidad [de hacerlo]”. En efecto, “lo difícil” era que entrara en sus cabezas la idea de que “yo soy capaz y yo puedo [y] tengo el derecho también de aprender” (entrevista en La Castalia, 31 de julio de 2003).

Ante la nueva situación creada por la orientación pastoral liberacionista, los agentes de catequesis también se veían en la necesidad de revisar críticamente lo aprendido en los seminarios y de improvisar para poder atinar a dar respuestas adecuadas a situaciones inesperadas.²⁸ Por ejemplo, a pesar de que el mundo indígena era el ámbito de sus quehaceres, casi nadie entre ellos “hablaba en lengua” para comunicarse con los que habrían de escuchar la buena nueva de Cristo. Así, el español era el vehículo de comunicación, pero por el escaso dominio del español entre los tojolabales su uso no dejaba de ser un obstáculo para las tareas de la catequesis. Los primeros años fueron frustrantes para la mayoría de los misioneros, pues en los encuentros con las comunidades imperaban la desconfianza, de la que ya hablamos, y el mutismo, resultado de la incompreensión mutua de los idiomas.

²⁸ Así, los agentes de pastoral, relata Enrique Gutiérrez en entrevista, tuvieron que hacerse de herramientas y saberes –por ejemplo en derecho agrario o en oficios y técnicas artesanales, entre muchas cosas más– para orientar y aconsejar a las comunidades en sus problemas cotidianos de todo orden (5 de agosto de 2003).

La dificultad de entendimiento se multiplicaba, además, porque los agentes de pastoral inculcaban a los catequistas el hábito de fomentar la participación de toda la comunidad, incluyendo las mujeres, con el fin de que ellos “no fueran los únicos que estuvieran hablando”. No obstante, la insistencia en la participación tuvo reveses, pues las mujeres se sentían triplemente presionadas por: tomar la palabra junto a los hombres, hablar en público y hacerlo en “castilla”. “Entonces, hubo mujeres que se levantaron y se fueron. Y captamos con mucha claridad”, dice el entrevistado Manuel Castro, “cuáles fueron los detalles que propiciaron ese descontrol en las comunidades... Entonces, entró la etapa de utilizar la lengua, que aprendiéramos nosotros tojolabal, para obligar a los catequistas a que también todo, las reflexiones e intervenciones e indicaciones, fuera en su lengua” (5 de agosto de 2003).²⁹

Cada vez más conscientes de su situación paradójica, el uso del español para la evangelización y la catequesis les parecía a los misioneros un medio de la sempiterna dominación ladina y un obstáculo de comunicación entre los dos mundos, que había que corregir para “aculturizar la palabra divina” y hacer más efectivo su “mensaje redentor”. La respuesta era el aprendizaje del tojolabal, que se acometió de manera metódica.³⁰ Sin embargo, los indígenas sabían muy bien que sin el dominio de la “castilla” como “instrumento liberador” sería difícil hacer avanzar el anhelo de autonomía. Por esta razón, la participación en los cursos de catequesis permitió a muchos tojolabales hacerse del español como medio de comunicación con el mundo exterior –no sólo con el eclesial–, lo que les ayudaba a asumir una posición menos subordinada en los ámbitos comercial, social y político ladinos. En una palabra, ya no eran presas fáciles del abuso y el engaño de comerciantes o funcionarios públicos, cuyo poder se basaba, entre otras cosas, en el dominio del castellano.

²⁹ La anécdota es también reveladora en otro sentido: los catequistas eran formados, ciertamente, en la disciplina y en el espíritu de servicio comunitario pero carecían, muchas veces, de juicio autónomo, por lo que obedecían de manera literal las instrucciones de los agentes de pastoral sin adecuarlas a las contingencias y necesidades de la situación. Estaban todavía lejos de tomar la iniciativa por sí mismos y de modificar las relaciones de poder entre ellos y los agentes de pastoral, en las que tenían una posición subordinada y tutelada de forma paternalista.

³⁰ Uno de los elementos que contribuyó a la revaloración positiva de la cultura tojolabal entre los mismos indígenas fue justamente resultado de la observación del interés serio y disciplinado de los ladinos por conocer su lengua y cultura. Quizás por primera vez veían a ladinos que no tomaban una actitud de desprecio hacia sus personas y su mundo.

Para concluir esta sección, vale apuntar que no sería erróneo afirmar que lo sacro y lo profano se entrelazaron desde un principio como resultado de una concepción “pastoral” menos “sacramental” y más “social e integral”, como la que animaba a los clérigos. Para los involucrados, aquéllos no eran signos opuestos, pues uno reflejaba al otro como una manifestación más de la “vida nueva” tanto cristiana como autonómica. La labor pastoral de los religiosos se convirtió, de esta manera, en un motor de cambio –un cambio que no lo iniciaron ellos, pero al que sí le imprimieron una nueva orientación y una dinámica más pronunciada–. De esta manera, las comunidades tojolabales proseguían, esta vez por vías de inspiración cristiana, su proyecto de autonomía iniciado con el abandono de la finca. Es innegable, entonces, que la diócesis de San Cristóbal se convirtió en un “agente modernizador” y portador del cambio social comunitario, por ejemplo, promoviendo la mejoría de la posición de las mujeres y de los jóvenes indígenas en la comunidad; coadyuvando en la formación de organizaciones políticas y de cooperativas autogestivas; elevando el nivel de educación y de salud; generando diferenciación social interna, etcétera. Y con ello, aunque no como lo hubiera deseado, sí contribuyó a su “liberación”.

LA CATEQUESIS Y LA FORMACIÓN DE LIDERAZGOS SOCIALES

La formación de catequistas tenía un doble objetivo: por un lado, crear un cuerpo de “técnicos” que auxiliaran a los agentes de pastoral en las labores religiosas. Por el otro, los catequistas habrían de convertirse en “generadores” del cambio social en las comunidades, promoviendo la “conciencia” de que los tojolabales eran capaces de solucionar sus problemas mediante voluntad y organización propias.³¹ De esta forma, la diócesis podía contener además la creciente influencia de las iglesias evangélicas en la Selva Lacandona, cuyo éxito de conversión entre los indígenas se basaba en un trabajo directo con las comunidades haciendo uso de las lenguas indígenas y contribuyendo al rescate de las culturas autóctonas.³² En este sentido, la diócesis sancristobalense se apropió

³¹ Las comunidades esperaban, por su parte, que tras su formación los catequistas les “retransmitieran” y compartieran con ellas lo aprendido entre los ladinos.

³² Para el caso de los mames chiapanecos, véase Hernández Castillo (2001), en especial el tercer capítulo.

de los “métodos y estrategias” de los misioneros evangélicos, imprimiéndoles un sentido liberacionista y colectivo.

Sin dejar de ser jerárquicas y tuteladas, las relaciones entre los religiosos y los indígenas se nivelaron debido a la activa participación de éstos en el proyecto que empezaban a reconocer como propio. Para finales de la década de los sesenta, los catequistas dejaron de ser seleccionados exclusivamente por los equipos de pastoral y empezaron a ser designados por las propias comunidades. Los criterios de selección de los candidatos eran su espíritu de “servicio” y su “juicio” –es decir, estar casados.³³ En efecto, la persona designada por la comunidad “debía” asumir ese cargo, porque se había distinguido por su interés en los asuntos comunes, por su responsabilidad como padre de familia y esposo, por llevar, pues, una vida ejemplar.³⁴ El “privilegio” de ser postulado para la formación de catequista consistía en *poder servir a la comunidad*. No era poca cosa. El reconocimiento social tojolabal se otorga a aquellos que benefician “al pueblo” con su ayuda, apoyo y guía. En este sentido, no había “ventajas personales” para el catequista, como exención de trabajo o percepción de un sueldo, pues más bien el reconocimiento comunitario implicaba *asumir*, personal y familiarmente, *las cargas del cargo*.³⁵ La retribución era simbólica, en forma de prestigio y autoridad social. En términos psicosociales incluía la oportunidad de poder acceder, mediante los cursos y los contactos con otros grupos sociales extracomunitarios, a una experiencia vital normalmente ajena a la vida campesina. La formación religiosa brindaba al catequista conocimientos, habilidades lingüísticas y facultades prácticas propias del mundo ladino. Nada más natural, entonces, que los tojolabales participantes en los cursos de catequesis asumieran mayores responsabilidades en sus comunidades, precisamente como “agentes de cambio social” e intermediarios entre el mundo indígena y el ladino,

³³ Un signo de mayoría de edad y, por tanto, de facultad para participar en la vida comunitaria tojolabal es justamente estar casado. Por su parte, las mujeres solteras “eran más libres” para asistir voluntariamente al centro de catequesis y servir a sus comunidades.

³⁴ En esta segunda etapa de la formación de catequistas, sólo en casos específicos los religiosos aceptaron y animaron decisiones personales de unirse a la catequesis.

³⁵ Vale anotar, por amor a la precisión, que no en pocas ocasiones los catequistas abusaron de los compromisos que implicaba su ministerio con fines personales. Por ejemplo, a veces definían las fechas de las reuniones catequísticas justo en los días en que se realizaba cierto trabajo comunal del que eran, por tanto, licenciados. La misma situación se presentó cuando se conformaron las organizaciones campesinas, que exigían una participación intensa y regular (información recaba en entrevista a la maestra Carmen Legorreta Díaz, 15 de enero de 2004).

entre la institución eclesial y la *civitas christi*. Su servicio a la comunidad, ejidal y cristiana, y el reconocimiento por su trabajo responsable por parte de esta última, los calificaba de sobra para la función de la dirección de sus pueblos.³⁶

Pero si bien esta conjunción de las fuentes de autoridad profana y religiosa en el rol de catequista redituaba, indirectamente, en una mayor integración social de la comunidad, no es menos cierto que el precio de dicha integración se pagó con “desdiferenciación” social,³⁷ ya que los catequistas, en principio abocados a asumir un cargo con objetivos religiosos, se hicieron, a la par, del liderazgo en las comunidades, tendiendo, así, a concentrar *en su persona* el poder religioso y el poder civil. Así, gozaban de una doble legitimidad. En el mejor de los casos, el espacio religioso y el espacio político-social se confundían: la ermita era, a la vez, recinto de alabanzas y rezos y de consulta y discusión políticas. En el peor de los casos, el líder comunitario se convertía en una suerte de cacique, doblemente difícil de revocar de su cargo por gozar de una legitimidad transmundana que le confería la autoridad de la Iglesia. Visto desde una perspectiva de eficiencia funcional, el monopolio de la “palabra de Dios” y de la “palabra política” generaba fuertes tensiones dentro de la comunidad, pues las capacidades lingüísticas, intelectuales y de liderazgo se concentraban en unos cuantos actores sin cuyo concurso era más que difícil “mover” y decidir asuntos colectivos. Y si formalmente no concentraban ambas funciones, entonces “eran el poder detrás del trono” (Enrique Gutiérrez), pues con frecuencia eran consultados y su juicio poseía un peso decisivo para orientar las acciones colectivas. De hecho, su formación catequística fue esencial para que se convirtieran, posteriormente, en líderes de las organizaciones campesinas, como se observa en sus biografías.

Además, la conjunción de la autoridad religiosa y la civil en manos de catequistas y diáconos generaba ambigüedad y tensiones dentro de la comunidad y la organización campesina, principalmente porque no todos los miembros de la comunidad pertenecían a la orga-

³⁶ Sobre el tema, pero en relación con las cañadas de Ocosingo, véase el trabajo de Xóchitl Leyva Solano, *Catequistas, misioneros y tradiciones en las cañadas*, en Viqueira y Ruz (1998).

³⁷ Esta desdiferenciación no es producto únicamente del monopolio de roles por parte de los catequistas; también hay que considerar que en las comunidades mismas no se distinguía entre lo social, lo político, lo religioso, lo económico, etcétera, por carecer de auténticos subsistemas sociales funcionales y especializados.

nización dominante en ese ejido y región, lo cual los excluía, entonces, de la vida religiosa si el catequista-líder campesino hablaba “de los acuerdos de las asambleas de la Unión de Uniones dentro de la ermita” y, menciona Manuel Castro en entrevista, aprovechaba su estatus religioso “para poder estar queriendo jalar... a miembros [de la comunidad no organizados]” en los asuntos agrarios de la organización (5 de agosto de 2003).

En relación con el “anhelo de autonomía” de las comunidades tojolabales con el que emprendieron la colonización de la Selva Lacandona, los catequistas, prediáconos y diáconos contribuían a que sus “pueblos” pusieran en marcha un proceso de auto-ilustración al involucrarlos, mediante interpelaciones, en la reflexión colectiva sobre su situación e historia, con el fin de buscar formas y medios de respuesta a los múltiples problemas con los que cotidianamente se enfrentaban. Sin duda alguna, los actores indígenas de la catequesis y la diaconía eran a la vez “servidores y conciencia colectiva” de sus comunidades. Este proceso de ilustración colectiva, “a la luz de la Palabra de Dios”, es el que transformaría de manera “orgánica” a las comunidades tojolabales en verdaderas *civitates christi*, para las cuales la venida del “Reino de Dios” era responsabilidad de la lucha de los cristianos por la justicia social en una sociedad marcada por el pecado de la explotación, la marginación y el racismo.

En la institución diocesana los catequistas, prediáconos y diáconos encontraron un espacio de organización y orientación teo-ideológica, del cual, cada vez más conscientes de su poder, se apropiaron –no sin el aliento de los hombres y mujeres del obispo Ruiz García– para trazar un rostro no sólo más popular sino sobre todo más indígena en la Iglesia diocesana. Para que el Evangelio resultara auténticamente liberador tendría que ser “culturizado” con el fin de que los indígenas no fuesen atendidos “sólo en su lengua”, sino también y sobre todo “en su cultura y modo de ser” (Iribarren Pascal, 2003b: 61). Al descubrir su dignidad y fuerza, los indígenas revaloraron y relativizaron también la “imagen del sacerdote”. Las comunidades no dudaban de que eran parte de la Iglesia y que los sacerdotes eran autoridades eclesiásticas; lo que, en cambio, sí reconsideraron fueron justamente las relaciones asimétricas y de tutela en las que se encontraban dentro de la institución. Sabían que la liberación implicaba, asimismo, igualdad, pero ésta no podía ser efectiva sin que hubiera una Iglesia autóctona en la que los indígenas también pudieran acceder a car-

gos eclesiásticos mayores sin renunciar a su “modo de ser”. En todo caso, percibían que eran más independientes y capaces de hacer cosas por su propia cuenta con o sin el apoyo de los agentes de pastoral quienes, a sus ojos, dejaban de ser “maestros” para convertirse en “acompañantes” o “hermanos” de las comunidades.

LA FORMACIÓN DE UNA IDENTIDAD REGIONAL~SELVÁTICA

Una vez que la Misión de Guadalupe y La Castalia empezaron a saturarse por la creciente participación de las comunidades, la instrucción de catequesis empezó a hacerse *in situ* para hacer más eficiente el trabajo pastoral y, de esta forma, responder al deseo de las comunidades de ser atendidas de manera cotidiana en sus necesidades religiosas. La complejidad de la nueva situación, el aumento del trabajo y de la población a servir determinaron que la selva fuera dividida y organizada en nueve zonas correspondientes a las cañadas de la región. Cada zona abarcaba varias comunidades que se reunían mensualmente. Las “reuniones de zona significaban”, rememora Manuel Castro, “un evento social de las comunidades dentro de esa tristeza [producto de la vida en aislamiento]... Las reuniones de zona servían para desplazar el pensamiento de ciertas gentes, entre mujeres, entre hombres, niños, ancianos. Entonces era un evento que lo utilizaban para convivir” (5 de agosto de 2003). Y en la convivencia y el encuentro regular, los tojolabales empezaron a descubrir historias comunes de colonización, problemas sociales compartidos y la dificultad de remontarlos individualmente. “Y, entonces, a partir de eso, ellos comienzan a [decir] que [...] cada más o menos cinco meses [debería de haber] no solamente reunión de catequistas, sino reunión de comunidades. Entonces era aquello fabuloso. Y entonces entre todos comenzaron a tratar los asuntos comunes, [los] problemas comunes... [Lo] más bonito [era que] las muchachas y los muchachos se comenzaron a conocer allí”. Ese contacto y conocimiento mutuo entre las comunidades “fue desembocando ya en las organizaciones populares” (entrevista en La Castalia, 31 de julio de 2003; énfasis del autor).³⁸

³⁸ El aislamiento de los ejidos se potenciaba por el aumento de la población inmigrante en la selva. Esta situación generaba un conflicto entre ejidatarios establecidos y nuevos colonos,

En fin, la praxis catequística tenía lugar tanto al interior de las comunidades como entre los distintos ejidos y colonias de las mismas cañadas, aún allende. Tzeltales, choles, tzotziles y tojolabales encontraron en esta red de catequistas un medio de cohesión y unidad entre sí, que permitió la constitución de una identidad social “selvática”, es decir, interejidal, interétnica, pluricultural y multilingüe.

La identidad selvática (la “conciencia regional”)³⁹ también tenía un carácter confesional, en este caso católico. Por esta razón, para los religiosos la existencia de comunidades evangélicas y pentecostales suponía, por tanto, un desafío que sólo podía remontarse con una profundización de la catequesis y de las creencias católicas. El asunto era, a su juicio, una cuestión de “influencia” en “su” espacio social: “yo creo”, dice el marista Enrique Gutiérrez en referencia a la presencia y extensión de otras denominaciones religiosas, “que nosotros defendíamos a nuestra gente” (5 de agosto de 2003). La “defensa” no era violenta o de confrontación; más bien buscaba dar elementos teológicos e ideológicos a las comunidades y a sus líderes para enfrentar discursivamente a grupos religiosos cuya tradición los preparaba mejor en la lectura e interpretación de la Biblia. Pero sobre todo pretendía neutralizar, si no es que revertir, el trabajo de las “otras” iglesias, que apuntaba, justamente, a desarticular y resignificar lo que el celo misionero había logrado unir con dificultades mayúsculas en el espacio social de la *civitas christi*. Para el “discurso evangélico”, afirma Enrique Gutiérrez, “la salvación es un asunto personal”, mientras que para los católicos es “un asunto de comunidad”.⁴⁰

porque los primeros veían en el establecimiento de los segundos una amenaza a la posibilidad muy cercana de ampliar el ejido mediante anexos para beneficio de sus descendientes. A pesar de la inmensidad del territorio selvático, no toda la tierra era fértil ni tenía acceso cercano a manantiales y ríos. Por lo anterior, los conflictos violentos entre ambos grupos no eran raros.

³⁹ Observaciones etnográficas al respecto pueden consultarse en Leyva Solano y Ascencio Franco (2002: 171 y ss). Sobre el mismo tema, véase también el trabajo de Rosalía Aída Hernández Castillo, *De la sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur*, en Viqueira y Ruz (1998). Para el caso específico de los tojolabales, léase el escrito de Shannan L. Mattiace, *Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas*, en Mattiace, Hernández y Rus (2002).

⁴⁰ “Entonces”, comenta el entrevistado Manuel Castro, “había un rechazo tajante, porque [los protestantes] les desbarataban todo el ambiente comunitario que tenían y que habían logrado conservar..., por todo lo agresivo de la selva que les había pedido... en [aquel] tiempo... mucha unión; y gracias a esa unión que conservaron, lograron establecerse y conquistar [la selva], y lograr sacarle a la tierra el sustento. Entonces, aparecían los protestantes y les desbarataban esa unión que habían conquistado y que habían necesitado para poder establecerse en la selva. Entonces, eran rechazados. Y las prédicas de los católicos [fueron] completamente

Desde el punto de vista de los católicos, la gesta misionera de las otras confesiones amenazaba en los hechos con modificar el orden social liberacionista, pues los catequistas formados por los equipos pastorales de la diócesis de San Cristóbal se convertían, por su experiencia y cualidades intelectuales, morales y de liderazgo, en el “bottín preferido... perseguido por los evangélicos” (Enrique Gutiérrez). Los sueldos y retribuciones que ofrecían las denominaciones no-católicas eran muy atractivos para los ex catequistas conversos. Como catequistas católicos no percibían emolumento alguno a parte de transporte y viáticos para las reuniones, pues su trabajo lo concebía la comunidad como su “aporte” a la misma. En cambio, las otras iglesias les daban “comisión por cada converso” que ganaban para su causa. “Si es un converso humilde”, dice Manuel Castro, “pues le dan algo, pero si es un converso importante, por ejemplo [si] es catequista, la comisión [es buena]. Y si todavía ese catequista es jefe de zona, ¡uy!, pues ya lo hacen inspector, o no sé qué..., pero no se queda en simple pastor... Y luego aparte de eso tienen los diezmos... [que] benefician... a cada pastor [en particular]” (5 de agosto de 2003).⁴¹

CONCLUSIÓN:

HACIA LA FORMACIÓN DE ORGANIZACIONES CAMPESINAS

Siempre me ha sucedido lo mismo: las empresas en las que me lanzo tienen el estigma de lo indeterminado, la maldición de una artera mudanza.

Es muy malo cuando se vive parte de la vida haciendo el papel que no era para uno, y peor aún es descubrirlo cuando ya no se tienen las fuerzas para remediar el pasado ni rescatar lo perdido.

ÁLVARO MUTIS

en contra de ellos...” Las mismas celebraciones religiosas y festividades de todo tipo se vieron modificadas por la influencia evangélica: “La fiesta se... perdió. Entonces, era una vida [comunitaria] tan sosa, tan... sin sentido, sin convivencia, sin celebración... No había fiesta, y todo por la influencia de los protestantes. Incluso... los primeros catequistas con los que yo tuve contacto, eran muy... dogmáticos en su predicación... Y [estaban] en contra del trago, en contra de la flor, en contra de la fiesta, en contra del cuerpo, en contra de la música...” (5 de agosto de 2003).

⁴¹ En realidad, los evangélicos estaban construyendo *otro tipo de comunidad* diferente a los católicos, con formas de organización y solidaridad propias, aunque ciertamente menos

En tanto que la Lacandonia era un espacio sin presencia real del Estado, la configuración y ordenación social de su geografía fue resultado de la voluntad civilizatoria de los colonizadores pioneros y sus descendientes. En este sentido, la Iglesia católica jugó un papel decisivo en la *formación institucional* del orden social selvático pues, aunque de modo precario, asumió las funciones que al Estado le hubieran correspondido como propias. Pero únicamente fue hasta la aparición y el trabajo político de las organizaciones campesinas, bajo una notable influencia de la izquierda social, que la formación institucional del orden social selvático empezó realmente a erigirse funcional y efectivamente.⁴²

Los religiosos veían a las organizaciones campesinas de la región como “comunidades cristianas moviéndose” y como parte activa de la “Iglesia popular”, que superaban, en los hechos, la división entre lo religioso, lo social y lo político por medio de la puesta en marcha del circuito evangelización-concientización-organización. Ahora bien, la constitución de organizaciones que lucharan por las demandas y los intereses de los colonos selváticos no fue una solución aportada por la Iglesia como tal. No obstante, sin su concurso no hubiera sido posible—sobre todo sin la infraestructura de las redes sociales intercomunitarias tejidas como resultado del intenso trabajo de los equipos pastorales y de los catequistas. Estas redes vincularon y comunicaron a las distintas comunidades ejidales de la región; también conectaron el universo selvático con instituciones públicas y privadas, actores sociales, grupos políticos, partidos, “oeneges” nacionales e internacionales, gracias al entramado institucional de la Iglesia que la diócesis de San Cristóbal ponía a su disposición. A la larga, esas conexiones se transformarían en canales de comunicación a través de los cuales se daría un flujo constante de recursos, capital humano, experiencias y apoyo ideológico de diferente signo. Todo ello sería recibido, apropiado y resignificado por los habitantes de las Cañadas

politizadas. Esto último habría que matizarlo todavía más, porque si bien las comunidades evangélicas no eran, como sus contrapartes católicas, contestatarias, sí tenían cierta relación con el PRI y sus organizaciones corporativas, en particular la Confederación Nacional Campesina (información recabada en entrevista con el pastor Zacarías Pérez, de la Iglesia Presbiteriana Renovada, 14 de enero de 2004).

⁴² Además de la Iglesia, las diferentes organizaciones campesinas, incluyendo al EZLN, sustituyeron en los hechos a un Estado inexistente. Posteriormente y hasta nuestros días, el Estado ha tenido que negociar e imponer su ingreso y presencia en la región.

Tojolabales y de la selva, en general, en formas distintas, a veces con intenciones y proyectos que desbordaban y contradecían los objetivos y metas de la institución eclesial.

Sin embargo, los religiosos no estaban en realidad preparados para dar respuesta material, ideológica u organizativamente, a las demandas de las comunidades. Habían contribuido, sin duda, al proceso de formación de una “conciencia comunitaria” y, sobre todo, a que los indígenas empezaran a ganar y experimentar confianza en sí mismos dejando atrás, en gran medida, la dependencia y el tutelaje del “patrón” y un “casi” indeleble sentimiento de impotencia e incapacidad arraigado en hábitos serviles. No cabe duda de que cooperaron con decisión para que los indígenas se descubrieran a sí mismos como personas autónomas con derechos, pero todavía hacía falta algo para que esa autonomía cobrara realidad, a saber: una organización como instrumento para revertir la pobreza, la marginación y el aislamiento y, así, mejorar las condiciones de vida del “pueblo” y afianzar la libertad recientemente adquirida.⁴³

El intercambio de ideas y la experiencia ganada durante la preparación y realización del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas fue fundamental para la construcción de organizaciones campesinas de la región. Mediante un contacto intenso, los indígenas de diferentes regiones del estado identificaron problemas comunes que los aquejaban, así como a los presuntos responsables de los mismos y las probables vías de solución. Sobre todo, se reconocieron como actores en cuyas manos estaba la posibilidad de satisfacer sus múltiples demandas e intereses. En la organización política encontraron, pues, el instrumento de lucha y cambio que la Iglesia no les podía ofrecer. Los antiguos catequistas tojolabales asumieron la responsabilidad de la construcción y dirección de las organizaciones campesinas del área tojolabal: Tierra y Libertad, Lucha Campesina, Unión de Ejidos de la Selva y, posteriormente, pero sin una fuer-

⁴³ En los cursos de catequesis la reflexión teológica se acompañaba de la reflexión social en torno a la vida y condiciones de los tojolabales. Así, el espacio de formación de catequistas fue apropiado por los participantes como un espacio social de deliberación en donde se inicia un proceso de ilustración sobre el derecho agrario, la salud, la educación, el comercio, la producción agrícola, el sistema político y, por supuesto, la religión. En este marco “ellos [los tojolabales] son los que van planteando un poco la modalidad de organización... [El] mérito o culpa de la Iglesia”, dice el marista Manuel Castro, “[consiste en] que ha propiciado la reflexión para poder ver la situación de las comunidades” (5 de agosto de 2003).

za equiparable a la que tenía en las cañadas de Ocosingo, la ARIC-Unión de Uniones. Estos líderes populares tenían experiencia, contactos y gozaban de prestigio y del apoyo comunitario pero, sobre todo, tenían una visión de lo que querían para sus pueblos –visión que había nacido en los años de aprendizaje y reflexión colectivos.

Si bien los equipos pastorales las “acompañaron”,⁴⁴ las organizaciones campesinas empezaron a adquirir, por las necesidades mismas del trabajo y movilización políticos, un perfil “más secular” que, en principio, hubiera facilitado la separación entre el ámbito religioso y el político-social. Ante una mayor complejidad de la estructura interna de la comunidad y de los temas y problemas que tenían que enfrentar en esta nueva etapa de la lucha por la autonomía, la misma diócesis promovió, por su parte, la diferenciación de roles sociales: se intentó separar, con mayor o menor éxito, los “cargos” de catequista y de “dirección de la organización” para que, de acuerdo con la lógica eclesial, se pudieran atender mejor las expectativas espirituales de las comunidades, por un lado, y la actividad política llevara su propio ritmo, por el otro. Viniendo en gran parte de los grupos misioneros, pero no sin cierto apoyo y consenso de las comunidades, la distinción de las cuestiones de Dios y las del César fue, en realidad, una decisión paradójica, pues el proyecto teológico-liberacionista de la edificación de la *civitas christi* implicaba un deseo de totalidad que trascendiera la barrera tradicional entre la salvación transmundana y el bienestar terrenal. Con esta separación se empezarían a dar los primeros pasos en dirección a la formación de la *comunidad republicana de masas*, en donde la religión tendría, sin duda alguna, su espacio y valor, y seguiría funcionando como un elemento de integración social, pero en donde ya no poseería la capacidad de determinar, ordenar, legitimar y dar sentido a la totalidad de la vida social tojolabal. Dentro del proyecto de autonomía tojolabal, la Iglesia y la religión eran, por decirlo así, una experiencia y un instrumento más de la liberación, pero no *la* liberación misma.

⁴⁴ Acompañamiento que consistía en consejos, asesoramiento y creación de *espacios y opiniones públicas* como “caja de resonancia” para llamar la atención y el interés públicos y de la burocracia federal, con el fin de proteger a las luchas campesinas.

BIBLIOGRAFÍA

- De la Grange, Bertrand y Maite Rico
1998 *Marcos, la genial impostura*, Aguilar, México D.F.
- De Vos, Jan
1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, México D.F.
1996a *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación y Cultura, Chiapas, México D.F.
1996b *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1449*, Fondo de Cultura Económica-Instituto de Cultura de Tabasco, México D.F.
2002 *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2002*, Fondo de Cultura Económica-Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México D.F.
- Estrada Saavedra, Marco
1995 *Participación política y actores colectivos*, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 2º ed., México D.F.
2003 "Für eine neue Welt, eine neue Gemeinschaft: Die Erfahrung der *Tojolabales* bei der Urwaldkolonisierung in Chiapas" (Para un nuevo mundo, una nueva comunidad: la experiencia de los tojolabales en la colonización de la selva en Chiapas), *Ethnoscripts*, Jahrgang 5, Heft 2, Institut für Ethnologie der Universität Hamburg, pp. 34-52.
- Foweraker, Joe
1993 *Popular Mobilization in Mexico. The Teachers' Movement 1977-87*, Cambridge University Press, Canadá.
- Gall, Olivia (coord.)
2001 *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias y Humanidades, UNAM, México D.F.
- García de León, Antonio
2002 *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, Océano, México D.F.

- Guillén, Diana (coord.)
1995 *Chiapas: una modernidad inconclusa*, Instituto Mora, México D.F.
1998 *Chiapas 1973-1993. Mediaciones, política e institucionalidad*, Instituto Mora, México, D.F.
- Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz (eds.)
1992 *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, UNAM-Universidad Autónoma de Chiapas, México D.F.
- Harvey, Niel (editor)
1993 *Mexico. Dilemmas of transition*, The Institute of Latin American Studies, University of London and British Academic Press, Londres y Nueva York.
2000 *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Ediciones Era, México D.F.
- Hernández Castillo, Rosalía Aída
2001 *La otra frontera: identidades múltiples en Chiapas poscolonial*, Porrúa-Centro de Investigación y Educación Superior en Antropología Social, México D.F.
- Ímaz, Carlos
2004 *Rompiendo el silencio. Biografía de un insurgente del EZLN*, Planeta, México D.F.
- Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent (eds.)
1994 *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Legorreta Díaz, María del Carmen
1998 *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México D.F.
- Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio Franco
2002 *Lacandonia al filo del agua*, Fondo de Cultura Económica-Centro de Investigación y Educación Superior en Antropología Social-UNAM, México D.F.
- Lloyd, Jane-Dale y Laura Pérez Rosales (coords.)
1995 *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México D.F.
- Lenkersdorf, Carlos
2002 *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México D.F.

- Mattiace, Shannan L., Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (eds.)
2002 *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS-IWGIA, México D. F.
- Meyer, Jean
2000 *Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas 1960-2000*, Tusquets, México D.F.
- Muñoz Ramírez, Gloria
2003 *20 y 10, el fuego y la palabra*, La Jornada Ediciones y Rebel-día, México D.F.
- Ríos Figueroa, Julio
2002 *Siglo xx: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, UNAM, San Cristóbal de las Casas.
- Ross, John
1995 *Rebellion from the Roots. Indian Uprising in Chiapas*, Common Courage Press, Monroe, Maine.
- Ruz, Mario Humberto (editor)
1986 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen IV, UNAM, México D.F.
1990 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vols. I y II, UNAM, México D.F.
1992 *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos xviii y xix)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México D.F.
- Tello Díaz, Carlos
2000 *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, Cal y Arena, México D.F.
- Toledo Tello, Sonia
2002 *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, UNAM-Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas.
- Tutino, John
1986 *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Bases of Agrarian Violence 1750-1940*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.)
1998 *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA-UDG, México D.F.
- Viqueira, Juan Pedro
2002 *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Tusquets y El Colegio de México, México D.F.

Wasserstrom, Robert

1992 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Womack Jr., John

1998 *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, Cal y Arena, México D.F.

Documentos

Iribarren Pascal, Pablo

2002 *Misión: Chamula. Experiencia de trabajo pastoral de los años 1966-1977 en chamula*, Ediciones Piratas, San Cristóbal de las Casas.

2003a *Misión: Visita pastoral a las comunidades de Chalchihuitán. Del 1 al 5 de septiembre de 1985*, Ediciones Piratas, San Cristóbal de las Casas.

2003b *Experiencia: "Proceso de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Chiapas. México"*, Ediciones Piratas, San Cristóbal de las Casas.

La Castalia

1999 *Por los caminos de Galilea*, Comitán, julio.