

EL ENCUENTRO DE LOS MAYAS DE CHIAPAS CON LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

¿vino nuevo en cueros nuevos?
Marcos, 2:22

Jan de Vos

1. A modo de introducción

El domingo 21 de abril de 1996, *La Jomada* publicó una entrevista que el escritor argentino Juan Gelman hizo al subcomandante insurgente Marcos. En ella, el jefe militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional habló por primera vez sobre el cambio que él y sus compañeros experimentaron al establecer contacto, en el año de 1986, con las comunidades indígenas de Las Cañadas, parte occidental de la selva Lacandona, en el oriente del estado de Chiapas, México. Como es su costumbre, recurrió a una imagen muy sugestiva para expresar lo que les había sucedido en ese proceso: de cuadrados se habían vuelto redondos. Con ella quiso decir que habían llegado a la selva chiapaneca como guerrilleros con una ideología muy rígida, pero que poco a poco se habían suavizado al dejarse contaminar por el modo de vivir y pensar de los campesinos mayas.

Marcos alude a ese proceso de transformación mental exclusivamente desde el punto de vista del pequeño grupo guerrillero que bajó de la montaña. Obviamente, los campesinos de Las Cañadas también fueron afectados por el encuentro con aquellos mestizos venidos de fuera para abogar por una revolución armada. Pero Marcos no trata de esclarecer ese oscuro otro lado de la medalla. Reconoce que ya tiene suficientes problemas para explicar debidamente la evolución de su propia conversión, en la cual distingue dos niveles: el de los conceptos y el del lenguaje utilizado para expresarlos. Considera que se produjeron cambios importantes en ambos niveles, aunque la adaptación lingüística parece tener su preferencia, probablemente por ser esta innovación parte de la "Toma de la Palabra", estrategia revolucionaria introducida por el movimiento estudiantil de 1968ⁱ.

Nosotros, dice, advertíamos que la concepción política de lo que el EZLN era entonces chocaba con la concepción política de las comunidades indígenas y se modificaba. También hubo efectos en el quehacer cultural del EZLN (...): Nos encontramos con que los indígenas manejaban el lenguaje con mucho apego al significado de las cosas y al uso de imágenes también. Teníamos que aprender ese otro manejo del lenguaje para poder comunicarnos con ellos, y ellos con nosotros, lo que empezó a producir efectos en nuestra forma de hablar y de escribir. (. . .) En las comunidades se sabía quién era zapatista por el modo de hablar, incluso para explicar la guerra, que entonces apenas era un futuro incierto. Muchos han percibido los efectos del contacto con las comunidades en la política y en la organización de los neozapatistas, pero nadie o pocos son los que se han dado cuenta de las consecuencias del choque cultural, que sin embargo llama la atención también en el neozapatismo. Me refiero al manejo del lenguaje en relación con la política.ⁱⁱ

Marcos confiesa que él mismo no se encuentra en posibilidad de esclarecer debidamente dicho proceso. Menciona varias razones: "Es muy difícil reflexionar desde adentro, nos falta distancia y nos falta tiempo para ver cómo se da eso. Necesitamos un exterior, un *outsider* para poder entenderlo. Nosotros no podemos explicar que es lo que hizo posible eso. Sabemos que lo estamos haciendo y decimos: algo paso aquí, pero no hemos pensado todavía sobre lo que realmente ocurrió para que se produjera el zapatismo de 1994".ⁱⁱⁱ Si podemos tomar en serio su palabra, Marcos busca, pues, a un especialista de fuera para explicar "lo que realmente ocurrió" *-wie es eigentlich gewesen-*. La aparición del famoso lema, creado por Theodor Mommsen en el siglo pasado y desde entonces programático para todo historiador que se respeta, probablemente es accidental pero la interpreto como una interpelación personal. Desde hace más de dos años trato de identificar e interpretar los cambios que se produjeron en la mentalidad y la convivencia de los indígenas mayas que durante el último medio siglo colonizaron la selva Lacandona y captaron, desde el 1 de enero de 1994, la atención del mundo entero con su rebelión armada contra el gobierno mexicano.

¿Cómo dar cuenta debida de proceso tan complejo? Sobre todo ¿cómo definir e interpretar los cambios ocurridos en la vida de los colonos indígenas al encontrarse, no sólo con una naturaleza inhóspita, sino también con varios interlocutores mestizos venidos de fuera con el fin de "ayudarlos"? Al contar esa compleja experiencia, los habitantes de Las Cañadas dicen que anduvieron *chaneb sbelal*^{iv} o cuatro caminos: 1. *Sc'op te Dios* (la palabra de Dios), es decir, la concientización nacida de la evangelización llevada a cabo en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas a partir de la década de los sesenta; 2. la Organización, es decir, el alto grado de estructuración socio-política alcanzado gracias a la asesoría de la misma diócesis y de varios movimientos de izquierda desde la década de los setenta; 3. el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), es decir, la vía de las armas promovida por los guerrilleros de las Fuerzas de Liberación Nacional a partir de los ochenta; 4. *Slop* (La Raíz), es decir, la propia identidad étnica preservada por los pueblos indios a pesar de casi cinco siglos de opresión ejercida por los kaxlanes^v: españoles primero, mestizos mexicanos después. Reconstruir "lo que realmente ocurrió" en la selva desde 1960 hasta la fecha significaría, pues, retomar esos cuatro caminos, tratando de ver dónde, cuándo, cómo y por qué corrieron paralelos y dónde, cuándo, cómo y por qué tomaron rumbos diferentes y hasta opuestos.^{vi}

En la presente ponencia sólo hablaré de lo sucedido de un tramo del primer camino, el de la Palabra de Dios. Hubiera yo preferido aceptar el reto lanzado por el subcomandante Marcos y reconstruir para ustedes el sendero armado que guerrilleros y campesinos trazaron sobre la geografía humana de los Altos y la Lacandona. Pero su exploración encuentra serios obstáculos, ya que se trata de un proyecto clandestino, sobre el cual los involucrados aún no están dispuestos a hablar. En cambio, la ruta construida con base en la Palabra de Dios está mucho mejor documentada, a nivel tanto de fuentes escritas como de historia oral.^{vii} Además, conozco el proceso también a través de una observación participante que duró varios años.^{viii}

De allí mi decisión de escoger el camino de La Palabra de Dios, poniendo de antemano límites en cuanto a espacio y a tiempo. Hablaré de la concientización lograda por la población maya de Las Cañadas en el lapso de poco más de diez años —de 1968 a 1979— gracias al contacto con un reducido equipo de agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas que introdujeron en la región una evangelización

inspirada en la Teología de la Liberación. Considero que esa década fue a tal grado decisiva que no sólo marcó el rumbo que La Palabra de Dios ha seguido hasta la fecha, sino que hizo posible la apertura de las otras tres rutas tomadas después por los mismos habitantes de Las Cañadas.

Una carta pastoral

La mejor manera para acercarnos al tema- es la lectura de la carta pastoral que Monseñor Samuel Ruiz García Obispo de San Cristóbal de Las Casas; entregó, el 13 de mayo de 1993, al papa Juan Pablo II con motivo de su visita a México.^{ix} En ella, el controvertido prelado presentaba una evaluación del trabajo realizado por él y sus colaboradores entre los mayas chiapanecos de las últimas tres décadas. Se trata de un texto clave para conocer no solo las diversas etapas por las cuales avanzó la evangelización reciente en buena parte de Chiapas sino también las líneas ideológicas y estratégicas que ordenaron ese proceso. Ambos puntos están desarrollados desde óptica de los agentes de pastoral, claro está.

Al reflexionar sobre el camino recorrido, Monseñor Samuel Ruiz lo caracteriza como “un proceso constante de conversión”^x, sobre todo por parte de los evangelizadores, ya que ellos pasaron de una catequesis más bien occidentalizante y vertical a una catequesis “de encarnación”^{xi}, en un esfuerzo de encontrar en la cultura indígena lo que ya los Padres de la Iglesia llamaban: “Semillas del Verbo”, es decir, “la presencia de Dios en la vida de la comunidad, en su realidad social, económica, política y cultural”^{xii}. Esta realidad “se nos reveló”, así el obispo, “como un lugar teológico que (...) señalaba con sus varios elementos (las necesidades de los oyentes, sus deseos, su manera de hablar, de pensar, de juzgar y de interrelacionarse con sus prójimos) el contenido del anuncio que ha de comunicarse”^{xiii}

La nueva catequesis era concebida como una evangelización en la cual la Palabra de Dios, es decir, la predicación desde el mensaje bíblico y de la tradición católica, “se vistiera de la carne de la cultura y dinamizara desde el acontecer histórico la vida individual y comunitaria de nuestros hermanos”^{xiv}. La predicación consistía en la continua confrontación entre el propio caminar de las comunidades indígenas y la Palabra de Dios –y viceversa- “a fin de que se vayan haciendo conscientes de que ellas deben ser gestoras de su propia historia”^{xv}. Siempre según el obispo, con base en este diálogo se dieron tres pasos importantes: 1. “la toma de la conciencia, por parte de los indígenas, de su dignidad como hijos de Dios; 2. La búsqueda de formas organizativas para exigir lo que en justicia se les debe; 3. la decisión de caminar, impulsados por la fe cristiana, hacia la construcción del Reino en la justicia, como destinatarios preferenciales del Evangelio”^{xvi}. Cultura indígena, por un lado, y palabra de Dios, por otro, lado, produjeron, al mezclarse, “el vino nuevo”^{xvii}, “del cual el evangelio afirma que sólo servirá si es versado en recipientes igualmente nuevos. “El vino nuevo en cueros nuevos se ha de echar”, dice Jesús en el Evangelio según San Marcos.^{xviii} Para el obispo Samuel Ruiz no cabe duda de que él y sus colaboradores cumplieron con la tarea: “Las comunidades indígenas y campesinas han ido dando pasos para dejar de ser objeto de decisiones de otros y comenzar a ser sujetos de su propia historia, (...) han ido adquiriendo la conciencia de su dignidad alimentada por los valores evangélicos, (...) una conciencia crítica, signo de madurez en la fe”.^{xix}

Lo aquí citado hasta para caer en la cuenta de que estamos frente a una serie de ideas y formulaciones que pertenecen a una corriente de pensamiento cristiano conocida como Teología de la Liberación. La

carta no tiene pretensiones académicas pero obviamente es el producto de una reflexión seria. Pertenece a ese estrato intermedio que en la Iglesia se llama "la pastoral" y que recibe su inspiración de las aportaciones de los estudios profesionales, desde arriba, y de las experiencias populares, desde abajo. Si queremos entender el texto, es necesario incluir un breve análisis de aquellas dos perspectivas a partir de las cuales, sin duda, fue elaborado.

La Teología de la Liberación

Sobre la Teología de la Liberación existe ya una abundante literatura, iniciada en 1971 con la publicación del libro ahora clásico del peruano Gustavo Gutiérrez.^{xx} En un esfuerzo de caracterizar lo novedoso de ese modo de pensar^{xxi}, podemos identificar cinco elementos básicos que la diferencian de la teología hasta entonces vigente en los países católicos de Europa y América: 1. un punto de partida diferente: un mundo injusto; 2. un interlocutor diferente: el pobre o marginado; 3. unas herramientas diferentes: las ciencias sociales; 4. un análisis diferente: una sociedad en conflicto; 5. una manera diferente de comprometerse: la alternancia dialéctica entre reflexión y *praxis*; 6. un centro teológico diferente: el amor preferencial de Dios por los oprimidos.

Vale la pena describir un poco más cada uno de esos seis elementos. La realidad desde la cual el teólogo de la liberación empieza su reflexión es la pobreza tanto material como espiritual que sufre la mayoría de la familia humana; dos tercios se acuestan cada noche con hambre; veinte por ciento controla ochenta por ciento de los recursos mundiales; a más de la mitad se le niega un trato digno. Al tomar ese fenómeno como tema central, surgen inevitablemente tres evidencias: 1. la pobreza es algo destructivo que exige ser eliminado; 2. la pobreza no es algo accidental, es algo estructural; 3. los pobres son una clase social y por eso con capacidad de organizarse. Concluye Gustavo Gutiérrez; "Al descubrir estas tres cosas, fue claro para mí que mi obligación era hacer el paso hacia la acción política, con el fin de cambiar esa intolerable situación, porque el mundo no es como debería ser y no debería ser como es".^{xxii}

Cualquier teología quiere ser respuesta a los cuestionamientos de la gente de su época. En América Latina el sector social que cuestiona la validez del mensaje cristiano no es la minoría privilegiada que disfruta del poder político, social y adquisitivo. Es la gran mayoría de pobres y marginados que siguen siendo creyentes pero desde su situación desesperada interrogan cada vez más a las iglesias establecidas acerca de su legitimidad: ¿Cómo creer en Dios viviendo en una sociedad que nos oprime y destruye sistemáticamente? ¿Cómo creer que Dios es persona cuando todo en el mundo conspira para negar nuestra dignidad como persona?

En el pasado, las herramientas del teólogo siempre vinieron de la filosofía. El ejemplo clásico es Tomás de Aquino quien construyó la *Summa* con base en el pensamiento de Aristóteles. En épocas más recientes, proyectos similares fueron elaborados utilizando, por ejemplo, a Hegel, Husserl o Heidegger. El teólogo de la liberación, en cambio, recurre para su reflexión a las ciencias sociales, en particular a ciertas corrientes que existen en la sociología, la ciencia política y la pedagogía. La filosofía es rechazada porque se sospecha que los filósofos generalmente tienden a justificar el *status quo*, en vez de cuestionarlo. Por otro lado, las ciencias sociales proveen información que puede ser usada como material para promover el cambio.

El mundo visto desde abajo no aparece como el mundo imaginario inventado por los que lo contemplan desde arriba, sino como un universo en continuo conflicto y a tal grado polarizado que una conciliación entre las fuerzas opuestas parece casi imposible. La contradicción más comúnmente subrayada es la que existe entre opresores y oprimidos. Marx no inventó la lucha de clases, él sólo describió lo que vio suceder ante sus ojos y sigue siendo una realidad patente. Dada esta polarización no es posible quedarse sin tomar partido. Estar en favor de los oprimidos -lo que parece ser una opción justa y propia- quiere decir también estar en contra de los opresores -lo que suena peligrosamente subversivo-. Por tradición, los cristianos tienden a interpretar el mal en términos individualistas: unos pocos maleantes causan el problema; todo se arreglará si ellos pueden ser convertidos o removidos. De hecho, el mal es algo estructural que corrompe toda la sociedad. De allí la costumbre de hablar del mal social.

El teólogo de la liberación aboga también por una nueva forma de conocimiento de la realidad. No se trata de aplicar unas verdades estáticas a un universo dado y acabado, sino transformar este mundo y, en el proceso, transformarse a sí mismo. Conocer algo es relacionarse creativamente con ello, en vez de aceptarlo pasivamente. Es un proceso de continuo vaivén entre praxis y reflexión en donde ambas se nutren mutuamente y desembocan en compromisos cada vez más claros y profundos. En este encuentro dialéctico, la *praxis* es el momento principal, la reflexión le sigue. De allí la costumbre de llamar a la teología "el segundo acto". Así el cristiano colabora con Dios en la construcción de su Reino, que se inicia aquí y ahora, aunque su consumación no es de este mundo.

Finalmente, el cambio tal vez más significativo se refiere a la idea teológica central que lo inspira todo: el cristianismo implica un amor preferencial por el pobre porque así lo enseña la historia de salvación patente en el Antiguo y Nuevo Testamento: Dios es un Dios vivo que toma partido por el pueblo oprimido; Jesucristo ha asumido el conflicto con los opresores hasta la muerte para así liberarnos; el Espíritu Santo, "Padre de los Pobres", está presente en las luchas de los oprimidos; María, mujer del pueblo, por su *Magnificat* anuncia y apoya esa misma lucha liberadora; la Iglesia es signo e instrumento de liberación integral en este mundo.

Para alimentar este compromiso, la Biblia sigue siendo el instrumento adecuado y preferido, pero su lectura se vuelve un proceso muy dinámico que no se reduce a un diálogo entre lector y texto sino incluye a un segundo interlocutor como punto de referencia. Los demás también son necesarios en la medida que pueden decirnos cómo ellos nos ven interpretando el texto. Una buena lectura reúne no menos de seis elementos: 1. un texto; 2. la situación histórica del texto; 3. nuestra interpretación del texto y de su situación histórica; 4. nuestra propia situación histórica tal como es vista por nosotros; 5. nuestra propia situación histórica tal como es vista por los otros; 6. nuestra propia situación histórica tal como es vista por nosotros después de haber oído a los demás, de manera que ahora leemos el texto con nuevos ojos y desde esa lectura renovada interpretamos también nuestra situación histórica en un contexto nuevo.

A través de esta lectura refinada, el teólogo de la liberación escoge entre los textos bíblicos aquellos que encierran un mensaje más explícito en favor de los oprimidos: el libro *Éxodo*, los Profetas, los Evangelios, los Actos de los Apóstoles, el Apocalipsis. Invita a leerlos, privilegiando la aplicación sobre la explicación y fomentando la energía transformadora allí descubierta hacia el cambio personal, es decir, la

conversión, y hacia el cambio social, es decir, la revolución. Esta reflexión desemboca necesariamente en la acción comprometida a fin de eliminar la opresión del pobre de acuerdo con el plan de Dios. Se habla de "amor político", de "macro-caridad", de "meterse a la arena pública" sin dejar de "ir al templo".

Actuar implica, entre muchos elementos, los siguientes: 1. determinar lo que es históricamente viable; 2. definir las estrategias y las tácticas, prefiriendo métodos pacíficos pero sin excluir, en última instancia, el recurso a la violencia armada; 3. coordinar las acciones del Pueblo de Dios con las de otras fuerzas; 4. evaluar los objetivos y medios moral y religiosamente; 5. formular un discurso que lleva de la decisión a la ejecución. Este programa operativo, una vez convertido en práctica social, se vuelve una fuerza casi indestructible, al decir de los teólogos brasileños Leonardo y Clodovis Boff.^{xxiii}

El movimiento catequístico

Las ideas de la Teología de la Liberación encontraron en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas un suelo particularmente apto para su fructificación. El fenómeno solo se explica, si tomarnos en cuenta que se juntaron varias circunstancias: 1. un obispo motivado por la nueva visión eclesial nacida en el Segundo Concilio Vaticano y la Conferencia Episcopal de Medellín; 2. la influencia de los movimientos de reivindicación indígena presentes en varios países latinoamericanos (Denuncia de Barbados, Encuentro de Melgar); 3. el reforzamiento de los equipos de pastoral con nuevo personal dispuesto y capaz de introducir una evangelización más encarnada; 4. la existencia de una infraestructura de catequistas indígenas con casi veinte años de experiencia.

Pongo énfasis en ese último elemento por tratarse de un grupo humano que pasará por los cambios mentales más notables, una vez aceptada la corriente de la teología de la liberación. Su trayectoria empezó en 1952, cuando la Iglesia católica de Chiapas, ante el peligro de perder terreno frente a la acción proselitista de las denominaciones protestantes, decidió hacerse nuevamente misionera. En aquel año, empezaron a formarse los primeros catequistas, de manera muy tradicional, por cierto, y a nivel más bien individual. El servicio consistía en enseñar cantos, explicar algún texto a través de preguntas y respuestas, predicar sobre todo con el testimonio de la propia vida. Diez años más tarde, en 1962, este movimiento modesto recibió un impulso notable con la creación de dos escuelas diocesanas, una para hombres y otra para mujeres, ambas concentradas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

De estas escuelas salieron, entre 1962 y 1968, más de 700 catequistas procedentes de distintas regiones indígenas de Chiapas^{xxiv}. Salieron con buena preparación bíblica, dogmática y moral, además de haberse enriquecido con varias habilidades (carpintería, horticultura) y conocimientos (español, matemáticas, higiene, salud). El método utilizado era muy dinámico, pero occidentalizante y vertical. Padecía también de dos grandes lagunas: no tomaba en cuenta la cultura de los pueblos a los cuales pertenecían los catequistas, de manera que éstos, al regresar a sus comunidades, solían actuar en contra de las creencias y prácticas antiguas; tampoco ofrecía respuestas a la situación de opresión en la cual vivía el campesinado indígena. Al evaluar en 1968 el trabajo, los mismos catequistas expresaron su desconcierto con una afirmación que se hizo célebre en la diócesis y operó como detonante para el cambio, tanto en ellos mismos como en los agentes de pastoral: "la iglesia y la palabra de Dios nos han dicho cosas para

salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos. Mientras trabajamos por la salvación de nuestra alma y por la de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza, muerte".^{xxv}

El sufrimiento era generalizado en el medio millón de personas que formaban la población indígena de la diócesis, pero era particularmente agudo entre los peones de las grandes haciendas cafetaleras y ganaderas establecidas en la región que se extendía, en forma de media luna, entre los Altos y la Lacandona, desde Palenque en el Norte hasta Comitán en el Sur, pasando por Yajalón, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas. Fue de esta "franja finquera" que a partir de los cincuenta se produjo una cada vez más intensa emigración hacia las tierras vírgenes de la selva tropical, al ser éstas nacionalizadas por el gobierno federal a través de una serie de decretos de expropiación. Este proceso de colonización significaba para sus actores principales no sólo la liberación de la esclavitud en las fincas, sino también la conquista de la tierra prometida y la creación de una nueva convivencia social. Fue interpretado por los agentes de pastoral como una oportunidad única para repetir la epopeya misionera del siglo XVI: la formación de una nueva *comunitas* cristiana con aquellos pioneros desarraigados de sus lugares de origen y menos atados a las tradiciones socioculturales vigentes en los poblados antiguos y a menudo consideradas como corrompidas.

El equipo de la parroquia de Ocosingo, encargado de la evangelización en la mayor parte de la selva Lacandona, estuvo entonces constituido por dos padres dominicos norteamericanos y varios colaboradores laicos de diversa nacionalidad. Después de haber preparado el esquema de una nueva catequesis, convocó, en noviembre de 1971, a los catequistas indígenas a una reunión para plantearles el plan de acción y escuchar su palabra. Estos criticaron seriamente al equipo por haber partido de ideas preconcebidas, sin consultar a ellos y sin haber hecho previamente una evaluación del estado de las comunidades y del trabajo catequístico realizado hasta la fecha. Hicieron también una autocrítica, al reconocer que "la gente no hablaba, no participaba, por ser ellos demasiado *nopteswanej* (instructor)"

A partir de ese memorable encuentro se tomaron varias decisiones 1. ubicar al sujeto de la catequesis en su identidad cultural y realidad social; 2. reconocer la presencia y el valor de una tradición cristiana preexistente; 3. fomentar la participación de toda la comunidad en la reflexión sobre la Palabra de Dios; 4. convertir al catequista y al agente de pastoral de *nopteswanej* (instructor) en *tidwanej* (activador, facilitador).

Al hacer después, en junio de 1972, la evaluación de ese nuevo proceder, los catequistas indígenas tuvieron sólo comentarios positivos, entre ellos el siguiente; "Nuestro cuerpo tiene un corazón que siempre está trabajando. Junta la sangre y la vuelve a mandar a todo el cuerpo. El corazón de la comunidad es la Palabra de Dios, la Palabra de Dios es un trabajo de toda la comunidad".^{xxvi} Los agentes, por su lado, fueron aún más lejos, cuando afirmaron: "Hay que encontrar la Palabra de Dios en la comunidad, la catequesis habrá de ser la Palabra de la Comunidad buscando a Dios, los catequistas habrán de ser *tsobelcasesel c'op* (los que ayudan a que salga la palabra)".^{xxvii}

La catequesis hasta entonces desarrollada era la misma en toda la diócesis, tomando en cuenta, claro, los matices propios a cada zona a raíz de la identidad de la congregación religiosa activa en ella. Clérigos seculares, dominicos, jesuitas, franciscanos, maristas, etcétera, tenían su peculiar espiritualidad y desde

allí su manera de ver las cosas y tratar a las personas. Sin embargo, a partir de 1972 el equipo de la parroquia de Ocosingo decidió desarrollar una catequesis específica, adaptada a la situación de los colonos selváticos. Tomando la experiencia de emigración como eje central de la reflexión religiosa, elaboró una "catequesis del Éxodo" basada en el libro bíblico del mismo nombre, bajo el lema: "Estamos buscando la libertad".^{xxviii} En torno a dos temas principales -la liberación de cualquier forma de opresión y la integración como pueblo en todos los niveles-, agentes de pastoral y catequistas programaron 87 "lecciones", de las cuales se redactaron en total 62, después de haber recibido el visto bueno de las comunidades.

Estas 62 lecciones, grabadas y escritas en lengua tzeltal, fueron después recogidas en un texto impreso que aún hoy en día circula entre las comunidades de Las Cañadas. Otra fuente importante es la relatoría de las reuniones celebradas periódicamente en el equipo de catequesis^{xxix}. En ambos documentos llama la atención la solidez del análisis de las diversas situaciones opresivas detectadas (en lo económico, lo político, lo cultural, lo religioso): "Las lecciones nos aclaran la opresión y cómo salir de ella buscando formas nuevas de trabajar en comunidad".^{xxx} Impresiona también el énfasis en lo comunitario como lo verdadero cristiano: "Solo si nos ayudamos unos a otros, creemos en Dios; a Dios sólo lo podemos encontrar en la comunidad; solo así mostraremos que somos católicos".^{xxxi} Pero sobresale la valoración de la propia historia indígena y de la identidad étnica como lugares teológicos de revelación: "Ya no vemos el Evangelio como algo extraño, sino como venido de nuestros antepasados; la palabra salió según nuestra raza, antes era puro Testamento".^{xxxii}

"Vino nuevo en cueros nuevos"

A principios de 1973, el Gobierno del Estado de Chiapas convocó a un congreso indígena con el fin de celebrar, en octubre de 1974, el Cuarto Centenario de la muerte de fray Bartolomé de Las Casas.^{xxxiii} Durante año y medio, los diversos equipos pastorales de la diócesis trabajaron en la preparación de la reunión, poniendo a servicio -y al mismo tiempo a prueba- la estructura catequística elaborada en años anteriores. El resultado no pudo ser más exitoso. Contenido y método de la catequesis habían generado a comunidades conscientes y participativas, bajo el liderazgo firme de un sinnúmero de catequistas. El día 13 de octubre, se reunieron más de 1,400 delegados de más de 500 comunidades de lengua tzotzil, tzeltal, tojolabal y chol, los idiomas hablados por los cuatro grupos mayenses más numerosos de Chiapas. Los tzeltales eran la mayoría (700) y entre ellos dominaban los venidos de Las Cañadas. Casi todas las ponencias eran reclamaciones que se referían a cuatro derechos; a la tierra, a la salud, a la educación, a la comunicación y comercialización de los productos. No se habló de manera explícita del derecho a la identidad cultural propia, pero el modo en que el congreso se llevó a cabo fue expresión elocuente de su fuerza.

Relacionado directamente con ese despertar étnico estuvo el deseo, mencionado por varios delegados, de "que haya el pastoral (sacerdote indígena) en medio de nosotros, pues necesita la comunidad".^{xxxiv} Después de un año de discusión, las comunidades aprobaron la confirmación de los primeros diáconos, misma que tuvo lugar, el 27 de octubre de 1975, en San Quintín, un ejido de la selva. Fueron ellas las que buscaron un nombre propio para el nuevo cargo: *tuhunel* (o servidor). Exigían a los candidatos largos años de probada actividad en otros cargos, correcta vida conyugal y familiar, preocupación por los

pobres, capacidad de liderazgo, y apoyo a la lucha por la tierra y cualquier otra causa justa que emprendiera la comunidad.

El establecimiento de un ministerio sacerdotal propiamente indígena no formaba parte del plan operativo de los agentes de pastoral mestizos. Nunca hubieran tomado una iniciativa en esta dirección. Partidarios de un cristianismo igualitario, no iban a fomentar la aparición de estructuras clericales en una iglesia que querían netamente popular. Pero el énfasis puesto por ellos mismos en el rescate de la cultura indígena condujo a los indígenas al redescubrimiento de su pasado prehispánico, "cuando teníamos nuestros jefes, nuestros sacerdotes, nuestra religión"^{xxxv} y a la revalorización de las costumbres que durante los siglos posteriores habían constituido su universo cultural, tanto en las haciendas como en los pueblos.

Empezó a llegar a nuestro corazón como hacían fiestas antiguamente, cuando estaban en la finca y en sus pueblos antiguos: había principal, caporal, capitán.... Empezamos a hacer las lecciones (los rituales de bautismo y matrimonio), el material (túnica, ropas) del servidor... En 1977 empezamos a hacer la práctica con la comunión y el bautismo. La comunidad comenzó la práctica de tomar la Hostia. Hay una mesa con dos tazas de agua para pasar a lavar las manos y hay una toalla, seña de cómo pasaban a comer en su tiempo antiguo... Hicimos la práctica para fabricar el pan con maíz molido; se extendió en un plato y se coció en el comal, pero no se pudo lograr; también se hizo la práctica con yuca y yuquilla, y tampoco sirvió.... Hicimos también prueba con la pequeña uva silvestre que crece en la selva; la mezclamos con agua y la metimos en una botella; al otro mes tenía olor; cuando pasaron los seis meses se descompuso, no sirvió.^{xxxvi}

Diez años más tarde, en 1987, los habitantes de un ejido en la selva entregarían al padre Iribarren en ocasión de su visita pastoral un escrito titulado: "Búsqueda de una nueva vida de la comunidad"^{xxxvii}, en el cual insistieron que esta nueva vida no era otra cosa que la anhelada presencia de un sacerdote propio capaz de consagrar pan y vino hechos por la misma comunidad. Sin estos dos elementos, consideraron como imposible la celebración de la *Chul Quin Ta Yomajel* o Fiesta Santa de la Reunión. Al caer la noche, los principales llevaron al padre en forma secreta a una casita cercana para mostrarle orgullosos el resultado de varios años de paciente experimentar. Dos personas pusieron con gran respeto sobre la mesa unas hostias blancas y unos frascos con vino. Después explicaron el proceso que habían seguido, de manera clandestina, por el temor de que otras comunidades pudieran copiarlo: "Para el pan se usa arroz, se muele y se cierne; se pone al fuego con buena leña por arriba. Para el vino se muele el bejuco de uva silvestre y la frutita que da; se le pone dos cucharitas de azúcar y se deja cerrado a que se haga durante seis meses, después de haberlo colado bien. Y queda la nueva vida de la comunidad"^{xxxviii}.

Mientras esperaban del señor Obispo respuesta a sus demandas sacramentales, las comunidades de la selva se dedicaron a rescatar los ritos aptos para ser integrados en esa su "nueva vida". Así nació la costumbre de iniciar cada eucaristía con el Caracol, una especie de procesión circular con ritmo de marcha y música de tambores y flautas que se acostumbra hacer en el carnaval de Bachajón y que representa una peregrinación que termina en el *Pat'otan* (o saludo), asimismo una práctica relacionada con el mencionado carnaval: el principal que encabeza la procesión narra lo referente al camino que hicieron para llegar y el principal que lo recibe en la puerta de la ermita le contesta y lo abraza, dando ambos gracias a Dios por la presencia de los muchos hermanos que llegaron. Sólo entonces se despliega

frente a la ermita el periódico mural en el cual por medio de fotografías y otras imágenes se presenta el resultado de la reflexión hecha la víspera sobre la situación de la comunidad y del mundo, la cual a menudo coincide con lo que suelen llamar "el pecado social".^{xxxix}

Es este "pecado social" el que todos están decididos a erradicar de la sociedad en la que viven como oprimidos. La Palabra de Dios va mas allá de la celebración sacramental, es ante todo el esfuerzo común para liberarse de cualquier forma de explotación. Por esta razón, habían fundado, el 14 de diciembre de 1975, la primera organización campesina con el nombre: *Quiptic ta Lecubtesel* (Unidos para el Progreso), la cual integró inicialmente a 18 ejidos de dos cañadas pero llegaría a agrupar unos sesenta, dos años más tarde, al unirse los poblados de cuatro cañadas mas. El objetivo era, al principio, "Buscar las formas de mejoramiento en lo económico, social y cultural"^{xi}, pero pronto recibió también una dimensión política, al concentrarse los asociados en la lucha por la legalización de la tenencia de sus tierras, sin descartar la resistencia armada en caso de ver amenazado ese derecho fundamental. "La fuerza de la Organización es la palabra de Dios, porque de ella nació", decían los compañeros.^{xii}

Llegaría, sin embargo, el momento en que la Organización y la Palabra de Dios tomarían cada una un rumbo diferente, no porque así lo desearan los ejidos miembros de la primera, sino por la decisión de los agentes de pastoral que venían acompañándola. A finales de 1979, estos hicieron una seria evaluación de las implicaciones políticas de su asesoría y llegaron a la conclusión de que no le correspondía a la Iglesia encabezar directa y abiertamente un movimiento popular. Optaron entonces por "trasmitir al pueblo su propia responsabilidad, dejando que él mismo buscara la solución a sus problemas".^{xiii} La Organización, cuya asesoría hasta entonces había sido compartida entre gente de la diócesis y miembros de dos grupos de inspiración maoísta conocidos como Unión del Pueblo y Política Popular, quedó entonces solo en manos de estos últimos. Sin embargo, la dirección estaba ya firmemente ocupada por los propios indígenas y no dejaría de estarlo, a pesar de las tensiones internas y tentativas de manipulación externa que no se hicieron esperar.

A modo de conclusión

Dar cuenta de ese proceso posterior no es objeto de la presente ponencia, ya que mi recorrido termina al llegar a la decisión tomada en aquel día de diciembre de 1979. Habían pasado más de diez años desde la interpelación hecha en 1968 por los catequistas indígenas a los agentes de pastoral mestizos en favor de una evangelización diferente. Al descubrir "que el Evangelio no era un mero conjunto de dogmas, sino un anuncio liberador y una práctica de vida nueva"^{xliii}, se produjo en ambos actores un cambio profundo para cuya caracterización me atrevo a recurrir a la imagen inventada por el subcomandante Marcos: "de cuadrados, se volvieron redondos". En el proceso, los agentes abandonaron sus planteamientos preconcebidos y actitudes paternalistas, los indígenas su comportamiento sumiso y conservador. Estos últimos llegaron a convertirse en personas capaces de decidir, cuestionar y evaluar por sí mismas, los primeros aprendieron a "ayudarlos en esa maduración, respetando el lugar que corresponde a la gente en sus decisiones cívico-políticas".^{xliiv}

¿Se verificó así, por lo menos durante la década aquí analizada, lo dicho por Samuel Ruiz García en su carta de agosto de 1993 en alusión a la palabra de San Marcos sobre "el vino nuevo en cueros nuevos"?

La respuesta es afirmativa, pero tomando en cuenta que el resultado obtenido no fue precisamente el soñado por el obispo y sus colaboradores. Cinco meses después de la misiva pastoral, media población de las Cañadas se levantó en armas bajo el mando de comandantes indígenas que en su gran mayoría habían sido catequistas durante muchos años. En los múltiples comunicados que el Comité Clandestino Revolucionario Indígena dirigió a los mexicanos y demás naciones, no hay una sola mención a una posible motivación cristiana. Existe, al contrario, un texto de abril de 1994, en el cual se declaran solemnemente seguidores de “Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo, quien está detrás nuestro, quien nos maneja, quien nuestro corazón domina, que cabalga en nuestras palabras, quien vive en nuestros muertos”.^{xlv}

Los que hablan así nos piden aceptar su palabra como la verdad sobre la fuerza que los mueve. Igual que Jesucristo, Votan Zapata es hombre-dios resucitado, pero a diferencia de aquel “nació de nuestra tierra y en nuestra muerte vivió 501 años”.^{xlvi} He aquí una teología de la liberación de factura indígena que parte de creencias religiosas que no parecen venir de la revelación cristiana. Los que la elaboraron tomaron muy en serio las enseñanzas de los agentes de pastoral que los formaron cuando eran más jóvenes: llegar a ser ellos mismos los sujetos de su propia historia, incluso su propia historia de salvación. El proceso de concientización los llevó a rumbos imprevistos por sus maestros pero en cierto modo indicados por ellos, al afirmar que la Palabra de Dios habría que encontrarse en la propia comunidad.

Los mayas de las Cañadas hicieron lo que sus antepasados habían hecho durante los siglos de dominación anterior: recibir lo a ellos predicado y convertirlo en algo suyo. Estamos frente a un proceso de reinterpretación creativa que está en pleno desarrollo y no dejará de sorprendernos. En este contexto, el fenómeno más reciente, aunque seguramente no el último, es la aparición, en la ermita de la comunidad de Guadalupe Tepeyac ahora refugiada “en algún lugar de la selva”, de una imagen de la Virgen que esconde su rostro moreno detrás de un oscuro pasamontañas. ¿Vino nuevo en cueros nuevos? O más bien: ¿Vino viejo en cueros nuevos? O tal vez, *¿Vino nuevo en cueros viejos?* El futuro lo dirá.

Notas

ⁱ Sobre todo por el movimiento estudiantil de París en donde surgió la expresión: “*La prise de la parole*”

ⁱⁱ Entrevista de Juan Gelman, segunda parte: “El futuro del zapatismo está en su lenguaje” *La Jornada*, lunes 22 de abril de 1996, p. 27.

ⁱⁱⁱ *Ibid*

^{iv} La expresión está en tzeltal, la lengua mayense hablada por la gran mayoría de los habitantes de Las Cañadas.

^v *Kaxlán* es una deformación de castellano e indica, en lengua tzeltal, a todo no-indígena, sea mexicano, sea extranjero.

^{vi} Meta de una investigación cuyo resultado está previsto para final del año de 1997

^{vii} Las fuentes son: 1. en el archivo de la casa parroquial de Ocosingo, Chiapas: los cursos de catequesis y las actas de las juntas habidas por los agentes de pastoral y los catequistas indígenas durante la década de los sesenta; las visitas pastorales del padre Pablo Iribarren, O.P. a partir de 1985; los informes “Cultura y evangelización entre los tzeltales, Ocosingo, Chiapas” sin fecha, y “Proceso de los ministerios eclesiales (Ocosingo, Chiapas)”, 1988, del mismo padre Iribarren. 2. algunos estudios sobre el tema, entre ellos: Reyna Coello Castro, “Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social” (tesis profesional para obtener el título de licenciada en Sociología), Universidad Autónoma de Tlaxcala; Xóchitl Leyva Solano, “Militancia político-religiosa e identidad en la Lacandona”, en: *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. I, Núm. 2 (enero-abril de 1995). Universidad de Guadalajara; Xóchitl Leyva Lozano, “Catequistas misioneros y tradiciones en las Cañadas” en *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (eds. J.P. Viquiera y M.H. Ruz), p. 733-782. CIESAS, México, DF, 1996.

^{viii} De 1973 a 1981

^{ix} Monseñor Samuel Ruiz García: *En esta hora de gracia. Carta pastoral con motivo del saludo de S.S. Papa Juan Pablo II a los indígenas del continente*, Ediciones Dabar, México, DF, octubre de 1993.

^x *Ibid.*, p. 31

^{xi} *Ibid.*, p. 30

^{xii} *Ibid.*

^{xiii} *Ibid.*

^{xiv} *Ibid.*

^{xv} *Ibid.*, p. 32

^{xvi} *Ibid.*

^{xvii} *Ibid.*

^{xviii} Véase Marcos, capítulo 2, versículo 22: “Nadie echa vino nuevo en cueros viejos; de otra manera, el vino nuevo rompe los cueros y el vino se derrama, y los cueros se pierden; el vino nuevo en cueros nuevos se ha de echar”.

^{xix} Samuel Ruiz García, *En esta hora de gracia...*, p. 33

^{xx} Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Herder, Madrid, 1971

^{xxi} Para esta caracterización sigo de cerca a Robert McAfee Brown, *Theology in a New Key*, The Westminster Press, 1978, pp. 60-74.

^{xxii} *Ibid.*, p. 61-62

^{xxiii} Leonardo et Clodovis Boff, *Qu'est-ce que la théologie de la liberation?* Les Editions du Cerf, Paris, 1987, p. 27

^{xxiv} Según afirmación de Samuel Ruiz García, *En esta hora de gracia...*, p. 29

^{xxv} *Ibid.*

^{xxvi} Pablo Iribarren, “Cultura y evangelización entre los tzeltales”, p. 13.

^{xxvii} *Ibid.* 17.

^{xxviii} *Ibid.* pp. 18-35.

^{xxix} *Ibid.* pp. 35-44.

^{xxx} *Ibid.* pp. 41

^{xxxi} *Ibid.*

^{xxxii} *Ibid.* pp. 40

^{xxxiii} Sobre el congreso, véase: Jesús Morales Bermúdez. “El Congreso Indígena en Chiapas: un testimonio”, en: *Anuario 1991* del Instituto Chiapaneco de Cultura, p. 242-370. Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1992.

^{xxxiv} Pablo Iribarren, "Proceso de los ministerios", p. 11.

^{xxxv} *Ibid.*

^{xxxvi} *Ibid.*, pp. 12-15

^{xxxvii} *Ibid.*, pp. 25

^{xxxviii} *Ibid.*, pp. 32

^{xxxix} *Cfr.* la descripción de una celebración en: Pablo Iribarren, "Gira pastoral. Zona de Miramar. Mayo 1985".

^{xl} Pablo Iribarren, "Proceso de los ministerios", p. 17

^{xli} *Ibid*

^{xlii} Pablo Iribarren, "Gira pastoral. Zona de Miramar. Ocosingo, mayo 1985", p. 22

^{xliii} Samuel Ruiz García, *En esta hora de gracia...*, p. 29

^{xliv} *Ibid.*, p. 35

^{xlv} Comunicado "Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo" en: *La palabra de los armados de verdad y fuego. Entrevistas, cartas y comunicados del EZLN*, tomo II, p. 160. Edición Fuenteovejuna, México DF, 1994

^{xlvi} *Ibid.*