

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN MÉXICO (1968-1993)
UNA REVISIÓN HISTÓRICA

Luis J. García Ruiz*

Resumen

Este ensayo se aproxima desde la historia a manifestaciones de la teología de la liberación en México durante el último tercio del siglo XX, tanto en el terreno discursivo como en la acción social, encaminadas a plantear vías de escape para la situación de pobreza y exclusión que históricamente ha afectado a amplios sectores de la población rural y urbana. Se analizarán las condiciones históricas que favorecieron el surgimiento de un ala progresista dentro de la Iglesia Católica latinoamericana, que se dio a la tarea de promover entre los grupos marginados una nueva doctrina orientada a desafiar el poder preponderante del Estado y de las oligarquías económicas, y a alcanzar condiciones dignas de vida.

Palabras clave: Teología, Liberación, Estado, Movimientos sociales, Catequización, Violencia

INTRODUCCIÓN

La teología de la liberación nació en el marco de la segunda reunión plenaria de la Conferencia Episcopal Latinoamericana que se celebró en Medellín en 1968. Las preocupaciones que dieron pie a su aparición estuvieron determinadas por las circunstancias históricas, políticas, sociales y teológicas de América Latina. Los religiosos que mantenían contacto con el pueblo se habían dado cuenta de que, por su silencio, la Iglesia era cómplice de las injusticias, agravios, despojos y pobreza que padecían millones de habitantes del campo y la ciudad: en el acto de no levantar la voz para defender a las víctimas, legitimaba los sistemas de dominio político e ideológico. Así surgió la preocupación por redefinir el significado de las Sagradas Escrituras y la misión de la Iglesia en el mundo terrenal. Un sector progresista del clero determinó que el verdadero objetivo de la institución eclesial no era velar por la salvación de las almas, sino emplear la palabra celestial como vehículo para concienciar al pueblo y alcanzar su redención en este mundo; redención que consistía en luchar contra la pobreza y a favor de la justicia. Esta fue la razón de ser de la teología de la liberación.

* Profesor-Investigador en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, México.

El objetivo de este ensayo es recuperar algunas coyunturas históricas que permiten entender el impacto de la teología de la liberación en México entre la década de 1960 y los últimos años del siglo XX. El trabajo se compone de tres partes; en la primera, proporciono los precedentes económicos, políticos y teológicos que sentaron las bases para que iniciara la discusión sobre la tarea de la Iglesia Católica en América Latina; en la segunda, abordo el proceso de germinación de la teología de la liberación a partir del Concilio Vaticano II y la reunión de obispos en Medellín, su postura discursiva y la campaña de censura que se desató en su contra; y en la tercera, que es la más extensa, centro mi atención en la impronta de la “Iglesia de los pobres” en México; para este último propósito, tomo como estudios de caso la misión pastoral de Sergio Méndez Arceo en la diócesis de Cuernavaca, el activismo social de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), y cierro con el papel de la teología de la liberación en el estado de Chiapas.

ANTECEDENTES

Durante la primera mitad del siglo XX, algunos sectores de la Iglesia Católica empezaron a reaccionar en contra de la escandalosa situación de pobreza y exclusión en que vivía gran parte de la población de los países de América Latina. Una de sus primeras formas de manifestación fue la creación de movimientos de Acción Católica, compuestos de obreros y estudiantes. Frente al impacto negativo de la crisis económica de 1929 en América Latina, los gobiernos de Argentina, Uruguay, Brasil y Chile respondieron con políticas de industrialización basadas en la sustitución de importaciones, que se acentuaron a consecuencia de la segunda guerra mundial, al tiempo que aparecieron movimientos sociales de carácter popular que dificultaron el ejercicio vertical del poder a los gobiernos oligárquicos, afines a intereses imperialistas.

Con excepción de México, en la mayoría de los países latinoamericanos accedieron al poder grupos militares que se adjudicaron la unidad de la clase terrateniente, la burguesía nacional y las clases trabajadoras. Esto significó el fin del liberalismo militante, laicista, positivista y anticlerical; el inicio de un acercamiento con la Iglesia Católica tradicional como medio de legitimación, y la posibilidad de instaurar la “teología de la Acción Católica” o de la “Nueva Cristiandad”, importada de Europa. Esta teología hacía una separación entre lo “temporal” y lo “espiritual”, donde el laico era responsable de lo mundano, mientras que el sacerdote tenía a su cargo todo lo concerniente a los asuntos de fe. Dicha delimitación permitía que los seculares

participaran en partidos políticos, sindicatos y escuelas de “inspiración cristiana”; tales fueron los casos de Democracia Cristiana en Chile y la Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos. La tarea fundamental de la Acción Católica era convertir a los países latinoamericanos en naciones católicas.

Entre 1930 y 1962, la Acción Católica se extendió por Argentina, Chile, Uruguay, Costa Rica, Perú, Bolivia y el resto de América Latina. Sus organizaciones, como los Centros de Investigaciones Sociales y Religiosas que se fundaron en Buenos Aires, Santiago, Bogotá y México, junto con los grupos de “Economía Humana”, la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) y la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), contribuyeron a la toma de conciencia sobre la realidad de pobreza y exclusión latinoamericana, y sentaron las bases para la organización de numerosos grupos cristianos, como las facultades de teología, los seminarios teológicos, los movimientos de Acción Católica y los sindicatos (Berreyman, 1976: 47-49).

GERMINACIÓN DE LA TEOLOGÍA

La crítica de la Iglesia al orden hegemónico se alimentó de la radicalización política derivada del triunfo de la Revolución cubana en 1959, la aparición de guerrillas rurales en Venezuela, Guatemala, Uruguay, Perú y México; el triunfo del peronismo en las elecciones argentinas; la reacción de los grupos conservadores que patrocinaron golpes de Estado militares en Brasil, Chile y Bolivia, los cuales desembocaron en la implantación de dictaduras represivas; y del consecuente fracaso de los intentos por exportar la revolución a otros países del cono sur. Desde la academia, también los científicos sociales formularon la teoría de la dependencia con el propósito de romper con los esquemas explicativos occidentales y asociar los orígenes de la pobreza latinoamericana con las condiciones históricas de colonialismo, dominación y exclusión que había padecido durante más de cuatro siglos.

Los sacerdotes adscritos a parroquias ubicadas en áreas rurales, alejadas de los principales centros urbanos, y con altos índices de marginación económica y exclusión social, fueron los primeros en criticar la complicidad histórica de la Iglesia Católica en la preservación de las condiciones de pobreza e inequitativa distribución de la riqueza, concentrada en manos de una pequeña oligarquía terrateniente. La precariedad en que vivían amplias capas de la población latinoamericana motivó a ligas campesinas, universitarios, intelectuales católicos y marxistas, así como a trabajadores de Acción

Católica a asumir un compromiso de cambio social y a discutir si las revoluciones formaban parte de un plan divino, encaminado a redimir las condiciones estructurales de pobreza y exclusión, tal como lo sugería la lectura bíblica del Éxodo y de los Evangelios, donde se daba cuenta de la obra revolucionaria del creador en beneficio de los oprimidos.

Las ligas campesinas, los universitarios e intelectuales católicos, los marxistas y trabajadores de Acción Católica se comprometieron a contribuir con el cambio social y reflexionaron si realmente la revolución tenía un sentido teológico. Coincidieron en que las causas de la pobreza eran estructurales y en que hacían falta cambios dirigidos por la acción política. El pensamiento crítico de los católicos latinoamericanos se volvió más consistente a partir de la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) y después de la reunión de la Segunda Plenaria del Consejo Episcopal Latinoamericano, que tuvo como sede la ciudad colombiana de Medellín, en agosto de 1968, justo en el momento más álgido de la revuelta mundial de la década de 1960, que tuvo entre sus manifestaciones la proliferación de movimientos estudiantiles, huelgas de trabajadores, la invasión de la Unión Soviética a Checoslovaquia, las represiones sistemáticas en México, y la oposición de la Iglesia Católica al uso de métodos anticonceptivos.

El Concilio Vaticano II estableció que el progreso humano era una señal de la labor celestial en la historia; por lo tanto, la tarea fundamental de la Iglesia Católica era coadyuvar en el desarrollo de los pueblos, especialmente los del Tercer Mundo. Dentro de esta tónica, la reunión de la CELAM en Medellín, en 1968, asumió un discurso desarrollista y de liberación. Se habló de “promoción humana”, “desarrollo”, “tensiones internacionales”, “neocolonialismo externo”, “distorsión creciente del comercio internacional”, “fuga de capitales económicos”, “monopolios internacionales o imperialismo del dinero”. Los 130 preladados reunidos en Medellín, preocupados por estos problemas, privilegiaron en sus discusiones temas seculares como la justicia, la paz, la familia y la juventud, por encima de aspectos espirituales como el trabajo pastoral, los sacerdotes, las religiosas, los laicos y las estructuras eclesásticas. Los obispos pidieron a sus feligreses una transformación de la sociedad; denunciaron la violencia institucionalizada como un pecado, pidieron cambios estructurales, se refirieron a la educación como un proceso mediante el cual el pueblo se convertía en artífice de su progreso; se pronunciaron por la defensa de los derechos humanos, y por que la Iglesia compartiera la condición de pobreza más allá de la solidaridad con los necesitados. A lo largo de las discusiones utilizaron constantemente la palabra

“liberación” como sinónimo de “desarrollo genuino” y como el paso de una condición menos humana a otra más generosa para todos (Berryman, 1976: 27).¹

La preocupación de los religiosos latinoamericanos no era tanto creer lo que afirma el cristianismo, sino, más bien, la utilidad de dicha doctrina en la lucha por un mundo más justo. En este sentido, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez definió a la teología como una “reflexión crítica sobre la práctica a la luz de la palabra de Dios”; una reflexión sobre cómo las estructuras sociales tratan al pobre y la forma en que operan la Iglesia y los cristianos. Gutiérrez proponía solidarizarse con el pobre y eliminar la lucha de clases para formar una nueva sociedad sin diferencias. Las experiencias de las reuniones de Medellín (1968) y México (1969) permitieron a los teólogos darse cuenta de que la repetición de las enseñanzas provenientes de Europa no bastaba para solucionar los problemas latinoamericanos; en vez de eso, era necesario ampliar el discurso a la realidad social para intentar poner fin a la pobreza e injusticia que a diario padecían los pueblos desde México hasta el cono sur (Dussel, 1976: 53).

En la misma dirección se orienta la postura de Leonardo Boff, quien claramente definió que el propósito último de la teología de la liberación consiste en lograr que la reflexión cristiana sirva para concienciar y movilizar a los pobres, y alcanzar así una transformación de la sociedad que ponga fin a su situación de marginación social, económica y política. Este propósito se conseguiría a través de la organización de los oprimidos en asociaciones de barrios, sindicatos, grupos de base y círculos bíblicos, que servirían de foro para discutir las escrituras bíblicas y utilizarlas para explicar la realidad histórica, así como encontrar soluciones a los problemas y necesidades generados por la lucha de clases y la opresión del sistema que empobrece al pueblo. Para Boff, la opción evangélica que ofrecía la teología de la liberación consistía en:

Empeñar la fuerza histórica y moral de la iglesia para levantar a aquél que está caído; es actualizar la actitud de Jesús que ha tomado siempre partido por el marginado. La opción de la Iglesia por los pobres es contra su pobreza porque cuando se suprime ésta, se quitan las condiciones que provocan la lucha de clases. La vocación histórica y social de la Iglesia es apoyar a los más débiles para que tengan fuerza, más

¹ Los documentos digitales de la Conferencia de Medellín, que han servido de base para la elaboración de este apartado, están disponibles en <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/>. Los documentos se encuentran estructurados en dos grandes temas. El primero se titula: “Promoción humana” y está dividido en subtemas tales como justicia, paz, familia y demografía; juventud, pastoral popular, pastoral de élites, catequesis y liturgia. El segundo tema, concentrado en asuntos espirituales, lleva por título “La Iglesia visible y sus estructuras”, y se subdivide en movimientos de laicos, sacerdotes, religiosos, formación del clero, la pobreza de la Iglesia, pastoral de conjunto y medios de comunicación.

capacidad de diálogo, para que organizados cambien la sociedad (Campa, 1999: 258).

La nueva postura de la Iglesia Católica se convirtió en arma legitimadora de un sector del clero latinoamericano (especialmente brasileño) que radicalizó sus críticas hacia la aquella institución, al tiempo que adoptó un enfoque positivo de la revolución a través de la declaración de los “Obispos del Tercer Mundo”, el cual afirmaba: “El auténtico socialismo es el cristiano vivido plenamente, en igualdad y con una adecuada distribución de los bienes”. A esta declaración se sumaron sacerdotes y religiosas de Argentina, Perú, Colombia y México, quienes se preguntaron sobre el verdadero papel de la Iglesia; cuestionaron las estructuras políticas, sociales y culturales dominantes; optaron por trabajar al lado de los pobres, e incluso algunos decidieron tomar las armas y unirse a la guerrilla (Berryman, 1976: 25).

A partir de 1972, con el apoyo de Estados Unidos, los gobiernos nacionales y la Iglesia, se inició una etapa de represión hacia los movimientos sociales, incluida la teología de la liberación. Se llevaron a cabo golpes de Estado en Brasil (1964), Uruguay (1971), Bolivia (1972) y Chile (1973), con el fin de salvaguardar la seguridad del hemisferio y la “civilización occidental y cristiana” de los ataques del comunismo, mientras que los ejércitos nacionales recibían capacitación norteamericana en operaciones de contrainsurgencia, con el propósito de terminar con los focos guerrilleros que se expandían por todas partes. Los grupos reaccionarios de la Iglesia y los teólogos conservadores y desarrollistas acusaron a la teología de la liberación de estar coludida con los grupos de “extrema izquierda” y de brindar su apoyo a los guerrilleros. Esto despertó un intento de censura y persecución hacia la teología de la liberación. En la primera mitad de la década de 1970, se cerraron los institutos de Pastoral de Quito, de Liturgia en Medellín y de Catequesis en Manizales; en Bélgica se cerró el Instituto “Lumen Vitae”, donde participaban los sacerdotes latinoamericanos, y varios seminarios, institutos y grupos orientados por la teología de la liberación también fueron silenciados. De la misma manera, importantes teólogos padecieron la expulsión de sus lugares de trabajo o fueron perseguidos por la Iglesia, como sucedió con Comblin en Brasil, Asmann y Rolando Muñoz en Chile, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino en El Salvador, Luis del Valle en México, Virgilio Elizondo en Estados Unidos, Raúl Vidales, Antoncich y Cussianovich en Perú, y Rafael Ávila en Colombia; inclusive algunos teólogos perdieron sus vidas en las luchas de liberación: Antonio Pereira Neto

en Brasil (1969), Héctor Gallego en Panamá (1972), Carlos Múgica en Argentina (1974) e Iván Betancourt en Honduras (Berryman, 1976: 58-61).

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN MÉXICO

En la década de 1960 proliferaron movimientos sociales que buscaron transformar el mundo en “una morada digna”. Revueltas de intelectuales, estudiantes, jóvenes, con reivindicaciones de género y religiosas coincidían, en distintos países, en que el futuro que pensaban y soñaban era posible. La Revolución cubana y la Guerra de Vietnam eran ejemplos de que las grandes transformaciones dependían de la voluntad y la acción humanas. México no quedó al margen de estos acontecimientos. En pleno auge del sistema autoritario mexicano surgieron movimientos sociales de protesta, protagonizados por ferrocarrileros, médicos, obreros, estudiantes, comunistas y anticomunistas que buscaban atenuar los mecanismos de control del Estado autoritario. A través de huelgas, paros y manifestaciones, exigieron al gobierno mejoras salariales, mayor acceso a la educación, liberación de presos políticos, democratización de la vida pública y respeto a la Constitución Política. Entre 1954 y 1968, estas manifestaciones llegaron a reunir amplios contingentes humanos. El gobierno mexicano, desde luego, reaccionó mediante el uso del ejército para aplastar a los movimientos de protesta, siendo el episodio más sangriento de esta ola represiva la matanza de estudiantes el 2 de octubre de 1968 (Aguayo, 1998: 25-105).

Los movimientos de protesta que marcaron la década de 1960 se explican a partir de las contradicciones sociales y económicas que el Estado mexicano posrevolucionario no había finiquitado, y también por la falta de espacios de representación democrática que un sector cada vez más amplio de la sociedad demandaba. A pesar del férreo control que ejercía el gobierno, los estudiantes y los trabajadores pudieron organizarse para expresar su descontento y plantear sus demandas a las autoridades estatales. Esto ocurrió en el medio urbano; sin embargo, en las regiones periféricas más apartadas de las ciudades importantes, sobre todo en las comunidades indígenas, las condiciones de miseria, explotación, discriminación, violencia, injusticia y desatención de las autoridades eran aún más críticas, sin descontar que los habitantes únicamente interesaban por su condición de reserva del voto duro del partido oficial.

Si bien las altas jerarquías eclesiásticas eran cómplices de las arbitrariedades del Estado por hacer oídos sordos ante las injusticias sociales, también es cierto que un sector crítico de la Iglesia Católica mexicana reaccionó en contra de la represión de los

movimientos sociales y la pobreza en que vivían amplios sectores de la población mexicana. Después de participar en la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, los obispos mexicanos convocaron a un Congreso Nacional de Teología sobre Fe y Desarrollo, que se celebró en la Ciudad de México en noviembre de 1969 y contó con la participación de 700 asistentes, entre obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas y laicos, procedentes de México, América Latina, Europa y Estados Unidos. Los debates asumieron el discurso de la teología de la liberación, y coincidieron en la idea de que México formaba parte del plan divino de salvación que debía concretarse en el mundo temporal. En esta línea se inscribió el documento de trabajo de la Conferencia Episcopal Mexicana, en 1971, con motivo del Sínodo Mundial de Obispos, titulado *La Justicia en México*, que abordó la “dimensión política de la fe y de la pastoral” y concluyó que “La acción eclesial [pastoral] que se desarrolle en este sentido tendrá que ser liberadora y necesariamente política. No irá a buscar privilegios para la institución eclesial, sino la liberación de todo hombre y de todos los hombres” (Concha, González, Salas y Bastian, 1986: 100).

Las posturas más claras de compromiso con la teología de la liberación fueron asumidas, en un primer momento, por el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, y por el de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García; después de la campaña de represión hacia la teología de la liberación, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) tomaron el estandarte de la opción por los pobres. En la siguiente parte del ensayo se abordarán algunas de las acciones más sobresalientes de su labor pastoral en beneficio de los pobres.

SERGIO MÉNDEZ ARCEO Y LA DIÓCESIS DE CUERNAVACA

Monseñor Sergio Méndez Arceo fue el séptimo obispo de la diócesis de Cuernavaca y uno de los miembros de la Iglesia Católica más comprometidos con la causa de los pobres y los luchadores sociales. El obispo fue un heterodoxo que no se adhirió a la ideología conservadora ni al anticomunismo de la Iglesia. En 1967, Méndez Arceo comenzó a organizar a las primeras CEBs, que se implicaron en las luchas obreras, campesinas y estudiantiles para constituir la “Iglesia de los pobres”, como nuevo modo de ser cristiano en México, con plena conciencia de clase. Desde luego que la mayor

parte de los prelados mexicanos no estuvo de acuerdo con los métodos de organización utilizados por el obispo de Cuernavaca (Fazio, 2007; Sánchez, 2009: 22).²

Las condiciones de pobreza del estado de Morelos y su tradición de lucha social fueron determinantes para que Méndez Arceo se diera a la tarea de construir la Iglesia de los pobres desde las CEBS. No era para menos, pues en el discurso local y en la memoria colectiva aún estaban vigentes los recuerdos de la gesta zapatista, las luchas campesinas contra las oligarquías, y el movimiento guerrillero de Rubén Jaramillo; sobre todo, aún seguían sin saldar las deudas sociales que la Revolución Mexicana contrajo con los oprimidos. Estas circunstancias motivaron al obispo Méndez Arceo a apoyar las luchas obreras, magisteriales y estudiantiles.

Uno de los compromisos más serios del obispo de Cuernavaca fue expresar su simpatía hacia los movimientos estudiantiles y lanzar duras críticas al sistema capitalista por ser la causa de la violencia de los opresores y el sufrimiento del pueblo. Méndez Arceo no dudó en pronunciarse a favor del socialismo en el año de 1970, ante más de tres mil estudiantes poblanos, ya que lo consideraba un sistema más coherente con los principios evangélicos y con el proyecto de edificar la Iglesia de los pobres.

La palabra de Dios es lo más explosivo y revolucionario que hay para la transformación de las personas, de la Iglesia y de la sociedad [...] El espíritu evangélico de comunión y comunidad entre los hombres no se puede realizar en el sistema capitalista, individualista y materialista, es necesario un socialismo democrático [...] La Iglesia no es una sociedad perfecta, es un pueblo que va peregrinando, buscando la verdad [...] un pueblo sediento de verdad [...] Los sacerdotes deben cambiar estructuras dentro de la propia Iglesia, para que luego ésta sea agente del cambio de las estructuras (Concha, González, Gari y Bastian, 1986: 97).

Méndez Arceo planteó la misma posición en el I Encuentro Latinoamericano de “Cristianos por el Socialismo”, en Santiago de Chile, 1972; sin embargo, en ese mismo año la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), encabezada por el obispo colombiano Alfonso López Trujillo, inició una ofensiva contra la labor liberadora de la diócesis de Cuernavaca. El primer paso fue finiquitar las organizaciones de “Sacerdotes para el Pueblo” y “Cristianos por el Socialismo” (Concha, González, Gari y Bastian,

² Los sacerdotes franceses Prado, Pedro Roland y Luis Genoel, procedentes de Chile, fueron los encargados de traer el modelo de las Comunidades Eclesiales de Base a la diócesis de Cuernavaca. Al obispo Méndez Arceo no le agradó el adjetivo “eclesiales”, ya que prefería el de “cristianas”; sin embargo, esta denominación ya se utilizaba en Chile y en Brasil, donde la estrategia tenía muy buenos resultados. La labor de las CEBS empezó siguiendo un esquema misional, es decir, sin parroquia, y trabajando con la gente más pobre de las barrancas de la colonia Carolina en Cuernavaca, Morelos.

1986: 109-114),³ consideradas un peligro para la doctrina tradicional. El segundo paso consistía en desmovilizar a las CEBS, aunque este propósito no se cumplió porque las células se propagaron rápidamente a diócesis tan importantes como Aguascalientes, Colima, Querétaro, Texcoco y Tula, en donde se coordinaron con la sociedad civil para exigir el fin de la hegemonía priista y la transición a la democracia.

La cerrazón de la Iglesia y el Estado ante la inocultable pobreza del pueblo no desalentó a Méndez Arceo. Para 1978 seguía convencido de que la obligación de la Iglesia Católica mexicana era apoyar los procesos revolucionarios y hacer alianzas con los marxistas para liberar al pueblo latinoamericano de la explotación capitalista. Obviamente su pensamiento fue condenado por la Conferencia del Episcopado Mexicano, al señalar que “el marxismo es incompatible con la fe cristiana” y que la Teología de la Liberación, la Iglesia Popular y “Cristianos por el Socialismo” eran parte de “una verdadera conjura internacional”. Una vez que Méndez Arceo se jubiló por haber cumplido 75 años de edad, el Vaticano, a través del nuncio apostólico Girolamo Prigione y del nuevo obispo de Cuernavaca, Juan Jesús Posadas Ocampo, inició el desmantelamiento de la labor pastoral liberadora, mediante la remoción de 40 sacerdotes y el cierre de la oficina diocesana de las CEBS (Sánchez, 2009: 23-24).

Desde el retiro, Méndez Arceo continuó con su misión a favor de los pobres. Se trasladó a Nicaragua y sirvió como intermediario entre el gobierno sandinista y la jerarquía católica. Después del asesinato del arzobispo de San Salvador, Óscar Arnulfo Romero, en 1980, reforzó su compromiso con la lucha popular salvadoreña, al punto de que numerosos refugiados que encontraron asilo en México lo llamaron “Patriarca de la Solidaridad”. Méndez Arceo dedicó, asimismo, una parte de sus energías a fundar el Comité de Solidaridad Óscar Arnulfo Romero, a constituir Comunidades Eclesiales de Base y a establecer vínculos con organizaciones europeas, con el fin de tejer una solidaridad global encaminada a transformar las estructuras hegemónicas (Valle, 1996: 257).⁴

³ Este grupo que expresaba: “nuestro propósito es hacer eficazmente presente a la Iglesia, misterio de salvación liberadora para todo hombre, especialmente para el pobre y el oprimido en las luchas por la construcción de una sociedad nueva”, estaba integrado por sacerdotes de Aguascalientes, Colima, Querétaro, Monterrey, Oaxaca, Netzahualcóyotl y el Distrito Federal, quienes tenían en común estar en conflicto con la autoridad eclesiástica. Antes de extinguirse en 1974, a causa de la represión eclesiástica, el grupo sostuvo reuniones en Guadalajara, Cuernavaca, San Cristóbal y Zongolica, y, pese a todo, sobrevivió como “Iglesia Solidaria”.

⁴ A la muerte de Méndez Arceo, la dirección del comité fue asumida por el obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz, quien continuó apoyando a las víctimas de la guerra en Nicaragua, el Salvador y Guatemala.

La labor política del prelado de Cuernavaca sirvió de inspiración para que otros clérigos se lanzaran a la difícil tarea de luchar en beneficio de los pobres. Destacan personajes cuyo trabajo pastoral se llevó a cabo en regiones indígenas: así, José Llaguno, de la Sierra Tarahumara; Bartolomé Carrasco, ex-arzobispo de Oaxaca; monseñor Arturo Loma, obispo emérito de Tehuantepec, y Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de Las Casas. Su labor fue posible gracias al apoyo y asesoría de agentes de pastoral, las Comunidades Eclesiales de Base, y grupos laicos como el Centro de Estudios Euménicos, el Centro Antonio Montesinos, el Secretariado Social Mexicano, el Centro Nacional de Comunicación Social, el Centro de Reflexión Teológica (jesuitas) y Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas. Por un lado, estas organizaciones se encargaron de impartir cursos de análisis de la realidad y talleres de formación y capacitación de dirigentes, y, por otro; de crear centros de promotores de salud, agricultura alternativa y grupos cooperativistas de ahorro y crédito popular.

En la diócesis de Tehuantepec, el obispo Loma impulsó la formación de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo, con sede en Ixtepec, con el propósito de promover acciones económicas para comercializar y exportar el café de la región. Mientras tanto, la Red de Solidaridad Sacerdotal, auspiciada por el Secretariado Social Mexicano, funcionó como foro para el intercambio de experiencias que la opción por los pobres deja en los ámbitos local, regional y nacional.

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE (CEBS)

Las Comunidades Eclesiales de Base son un modelo eclesial que surgió en el contexto renovador del Concilio Vaticano II. En las reuniones plenarias de la CELAM de Puebla y Medellín se les reconoció como “focos de evangelización y motores de liberación en América Latina” (Peralta, 2004: 28). En 1999 se tenía contabilizados alrededor de 3 317 grupos con una membresía de 44 461 personas. Su distribución geográfica en el país era de 64.4% en la zona centro, 13.5% en el norte, y 22.1% en el sur, que es la zona donde más han impactado, por las condiciones de pobreza y marginación imperantes. Las CEBS tampoco han pasado desapercibidas a la mirada de la jerarquía eclesiástica mexicana. Si se toma en cuenta la presencia de más de 90 obispos, se calcula que 15 están a favor de las CEBS, 25 las toleran y el resto no las acepta. Esto no ha impedido su propagación en más de 268 parroquias, pertenecientes a más de 50 diócesis distribuidas en los estados de Morelos, Guerrero, Nuevo León, Querétaro, San Luis Potosí, Aguascalientes, Guanajuato, Veracruz, Chiapas, Oaxaca, Jalisco, Tabasco, Sinaloa, Baja

California, el Estado de México y el Distrito Federal. En el año 2000 se tenían contabilizadas 3 394 CEBS, asentadas principalmente en zonas de altos niveles de marginación (Valle, 1996: 255; Peralta, 2004: 745; Canto, 1991: 182).

El método de acción de las CEBS consiste en ver, juzgar, actuar, evaluar y celebrar, para despertar un grado de conciencia que lleve al desarrollo integral de las comunidades, en común acuerdo con la Iglesia de los Pobres. Bajo este esquema, las CEBS han impulsado cuatro líneas estratégicas de acción:

1. Reformar la identidad y la orientación del trabajo como expresión de la Iglesia de los pobres para hacer frente a las nuevas exigencias de un México plural y en proceso de cambio, y para presentarse ante la sociedad como una opción de esperanza.
2. Potenciar el liderazgo de la mujer y la equidad de género; promover la participación de los jóvenes, la solidaridad con los migrantes, los derechos y la cultura indígena.
3. Impulsar la conciencia y la participación ciudadana para el fortalecimiento de la sociedad civil como mediadora para la construcción del “Reino de Dios”. Para ello se le da prioridad a los movimientos que luchan por causas sociales como justicia, democracia, defensa y promoción de los derechos humanos, movimientos reivindicativos, lucha contra la corrupción y proyectos de economía solidaria.
4. Generar y/o consolidar proyectos alternativos que favorezcan la organización popular, promuevan una mejor calidad de vida y sean dignos de una sociedad solidaria. Estos proyectos son de índole económica, de derechos humanos, de medio ambiente y de salud, los cuales se concentran en mejorar la calidad de vida en congruencia con los valores cristianos (Martínez, 2004: 34-37).

En los años recientes, las CEBS han articulado sus acciones con las emprendidas por la sociedad civil en su lucha por la democracia, mediante la realización de consultas ciudadanas, apoyando en las elecciones de los tres niveles de gobierno, impulsando proyectos de educación popular, trabajo comunitario, comedores y guarderías, medicina alternativa, agroecología, vivienda popular, nutrición, acupuntura, etcétera. También han participado activamente en la defensa de los derechos humanos, especialmente desde la irrupción del movimiento zapatista en Chiapas. En los últimos años participaron en movilizaciones contra el pago de la deuda externa, la invasión de Estados Unidos a Irak y en la defensa de los recursos estratégicos de la nación frente a los planes de seguridad hemisférica de Estados Unidos, vertidos en el Plan Puebla

Panamá, el Plan Colombia y el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), ya que además de favorecer a una cúpula empresarial, se destruye la vida humana, la cultura y la naturaleza autóctonas. Finalmente, las CEBS han condenado la migración forzada a Estados Unidos y han exigido el esclarecimiento de los feminicidios en Ciudad Juárez (*Proclama*, 2004).

A continuación presento, brevemente, dos ejemplos de la articulación de las CEBS con la sociedad. El primero corresponde a la comunidad de San Pedro Mártir, localizado en la delegación Tlalpan, del Distrito Federal. La parroquia fue erigida en 1966 y tres años después llegó el párroco Jesús Ramos, quien al lado de su feligresía luchó contra la expropiación de tierras y apoyó la demanda de servicios públicos, como agua potable, transporte urbano, alumbrado público, regularización de la tenencia de la tierra, caminos, puentes y biblioteca; también impulsó proyectos de autogestión como tiendas de abasto popular, medicina alternativa, alimentación, cocina popular, consultorio médico, policlínica, estancias infantiles, alfabetización y educación primaria y secundaria. De estas luchas surgió en 1980 el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del sur, que cuenta con su propio Comité de Defensa de los Derechos Humanos “Pueblo Nuevo” (Ortega, 2009).

El segundo caso se refiere a la labor de las CEBS que se formaron en las décadas de 1980 y 1990 en la periferia de Salina Cruz, Oaxaca. Para cumplir cabalmente con su compromiso hacia los pobres y “dar agua al sediento”, organizaron la Coordinadora de Colonias Unidas. Por medio de esta agrupación, las CEBS emprendieron diversas acciones orientadas a solucionar los conflictos sociales y políticos que aquejaban a la población, sin importar las descalificaciones y la persecución del gobierno, de caciques locales y de la propia jerarquía católica. Las acciones más importantes fueron la formación de cooperativas de consumo o de producción, la creación de un comité de salud, la institución de una casa para el migrante, una escuela comunitaria, un comité de ecología, de derechos humanos y de promoción de la conciencia ciudadana. Asimismo, durante el conflicto social que en 2006 enfrentó a la sociedad civil con el gobierno de Oaxaca, las CEBS de varias parroquias de la arquidiócesis brindaron atención médica y alimento a los heridos (Ortega, 2009: 18).

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN CHIAPAS

El estado de Chiapas fue un terreno fértil para la misión evangelizadora de la teología de la liberación debido a las condiciones de abandono por parte del gobierno y de la

Iglesia, su extrema pobreza, marginación, racismo, injusticia y falta de democracia. En este territorio, el obispo Samuel Ruiz García fue la piedra angular para la edificación de la Iglesia de los pobres, o mejor dicho de la Iglesia autóctona.

Cuando Samuel Ruiz llegó a Chiapas en 1959, el territorio constituía un espacio desatendido por la jerarquía de la Iglesia Católica, aunque al mismo tiempo era importante por ser arena de disputa de los grupos protestantes, los cuales día con día restaban adeptos al catolicismo. Era un escenario muy complejo al que se enfrentaba el joven obispo, pues se dio cuenta, por ejemplo, de que la parroquia de Ocosingo era más grande que la república de El Salvador, y que por la falta de caminos los fieles difícilmente asistían a los servicios religiosos. Para resolver este problema, el obispo dividió la diócesis de Chiapas en dos: Tuxtla y San Cristóbal de las Casas. A su vez, ésta última, a la cual quedó adscrito Samuel Ruiz, fue subdividida en seis zonas según criterios etnolingüísticos: chol, tzotzil, centro, sur, sureste y tzetzal.⁵ El siguiente paso fue iniciar una intensa labor misional que se vio reforzada con la llegada de jesuitas y dominicos a Bachajón-Altamirano y Chamula; éstos, además de sus tareas evangelizadoras, emprendieron acciones de beneficio social, como la construcción de un centro de salud, una escuela de economía doméstica nocturna, una granja comunal, talleres de artesanía y una ladrillera (Ruiz, 2009: 48).

La gran obra propagandística de la religión católica no hubiera sido posible sin la formación de catequistas y diáconos, quienes con el paso de los años se convirtieron en los catalizadores del movimiento social chiapaneco. En la década de 1960 se formaron alrededor de 700 catequistas indígenas en las escuelas dirigidas por los maristas y las Hermanas del Divino Pastor, situadas en las misiones de Guadalupe, La Primavera y Bachajón (Leyva, 1995: 388).

Samuel Ruiz participó en el Concilio Vaticano II y en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. Allí adoptó la idea de que la Iglesia Católica debe conducir al pueblo pobre y oprimido hacia su liberación a través de métodos pacíficos y de lucha; se pronunció por una “evangelización contraria a la acción dominadora y la destrucción de las culturas”; además, se dio cuenta de la necesidad de diálogo con el

⁵ Además de atender la situación geográfico-lingüística de la diócesis, esta división se hizo siguiendo los lineamientos marcados por el Concilio Vaticano II. En un documento titulado *Ad Gentes* No. 6, párrafo 3, decía: “El propio (sic.) de la actividad misionera es la evangelización y la plantación de la Iglesia en los pueblos o grupos humanos en los cuales no ha arraigado todavía. De este modo, deben crecer de la semilla de la Palabra de Dios en todo el mundo Iglesias particulares autóctonas suficientemente fundadas y dotadas de propias energías y maduras, que, provistas suficientemente de Jerarquía propia, unida al pueblo fiel, y de medios apropiados para llevar una vida plenamente cristiana, contribuyan...al bien de toda la Iglesia” (Ruiz, 2009).

marxismo y las ciencias sociales para conocer los efectos destructivos que sobre las comunidades indígenas tenían ciertos factores exógenos, como el catolicismo y otras directrices culturales de Occidente. La teología de la liberación, por lo tanto, complementó la labor evangelizadora que los maristas venían realizando en Chiapas a través de lecturas y discusiones de temas antropológicos, históricos, sociológicos y marxistas (Leyva, 1995: 392).

El análisis científico de la realidad chiapaneca reveló problemas muy complejos que ignoraban las autoridades estatales. Desde finales de la década de 1950, las comunidades de Las Cañadas emigraban hacia el interior de la selva, debido a que los incentivos gubernamentales a la ganadería propiciaron el abandono de la agricultura comercial y el despido de la mayor parte de los jornaleros. Además de prescindir de sus trabajadores, los ganaderos expulsaron a los colonos de sus tierras y, en complicidad con el gobierno, bloquearon los intentos de reparto agrario. Sin tierra, trabajo ni protección, los indígenas de Las Cañadas vieron en la Selva Lacandona una zona de refugio donde comenzar una nueva vida. Sin embargo, no solamente llegaron a la selva los desplazados por la extensión de la ganadería, también arribaron jornaleros desplazados de las fincas de café del Soconusco, pues a los propietarios les era más redituable contratar mano de obra guatemalteca, que pagar un jornal a sus trabajadores tradicionales. Otros grupos humanos se establecieron en la selva Lacandona porque el crecimiento demográfico les impedía continuar residiendo en sus comunidades; inclusive hubo colonos que se establecieron incentivados por el gobierno del Estado de Chiapas. El aumento en la población de la selva se refleja en las estadísticas locales, las cuales indican que, entre 1950 y 1970, los habitantes de la Lacandona pasaron de 36 985 a 224 624 habitantes (Leyva, 1995).

La catequización en la diócesis se realizó a través del método *tijwanej*, que era la adaptación de la Pedagogía del Oprimido, de Paulo Freire, a la realidad chiapaneca. Consistía en “sembrar preguntas y cosechar respuestas”, es decir, los miembros de la comunidad tienen “la palabra en su corazón, poseen la sabiduría heredada de sus mayores y la comunican a jóvenes y niños. Este método recreaba el sentido indígena de las asambleas y de los acuerdos de las comunidades tradicionales de donde emigraron los “antiguos” (Leyva, 1995: 395).

Los misioneros maristas optaron por catequizar a los indígenas utilizando las enseñanzas bíblicas contenidas en el Libro del Éxodo, pues la historia del pueblo elegido de Israel, que huye a Egipto, se asemejaba a la experiencia que vivieron las comunidades entre los años de 1970 y 1980: salida de las fincas, el largo y azaroso errar

por la selva y la construcción de nuevos poblados (Leyva, 1995: 392). Los indígenas también vivían su propio éxodo y eran parte del pueblo elegido. Estas circunstancias tan particulares motivaron a los misioneros a sustituir el catecismo del padre Ripalda por uno que retomara las tradiciones locales, la historia y la cultura autóctona, que es donde yacía la obra celestial. Fue así como se logró conformar una forma autóctona de Teología de la Liberación, basada en el documento titulado: *Estamos buscando la libertad/Los Tzeltales de la Selva anuncian la buena nueva*. A través de lecturas, oraciones y cantos se concienciaba a los indígenas sobre la opresión económica, política, cultural y religiosa. Cuando se hablaba de la opresión económica ejercida por los finqueros, se les comparaba con el faraón egipcio y se evocaba a Dios mediante las siguientes palabras:

Tú dijiste a los antiguos israelitas cuando vivían como esclavos: ‘He visto los sufrimientos de mi pueblo. He oído que me piden ayuda llorando. Vengo para librarlos de sus opresores y llevarlos a una tierra buena y espaciosa que da muy buenos frutos’ (Ex., 3, 7-8). Por eso nos reunimos hoy para pedirte, Señor, que vengas a ayudarnos también a nosotros (Krauze, 1999).

La teología de liberación coadyuvó a que muchos indígenas comenzaran a darse cuenta de que sus enemigos eran el gobierno federal, el gobierno chiapaneco y los finqueros. El Estado únicamente los tenía en cuenta en su condición de reserva de votos para el partido oficial. En materia agraria, en vez de ser favorecidos con repartos de tierra o regularización de la tenencia, recibían amenazas de desalojo y violencia; encima de eso, las tierras que conservaban estaban amenazadas por ser fuente de riqueza energética y forestal. A través de las enseñanzas de la teología de la liberación, los campesinos aprendieron a cohesionarse para encarar estos problemas estructurales cuyas raíces más profundas se hundían hasta la época colonial. El logro fundamental es que estaban dejando de ser objeto de las decisiones de los otros, y poco a poco se convirtieron en autores de su propia historia; tomaron conciencia de su dignidad humana, de su capacidad para resolver sus problemas, y aprendieron a valorar su cultura, idiomas y tradiciones (Godínez, 1994: 109; Ruiz, 2009: 48).

En el seno de las comunidades chiapanecas apareció una nueva figura de autoridad: los catequistas, quienes se dedicaron a predicar las enseñanzas religiosas y asumieron la función de intermediarios culturales entre la Iglesia y la comunidad, y entre la comunidad y el mundo ladino (Godínez, 1994: 108).⁶ Al lado del catequista también apareció el diácono o *tuhunel*, figura capacitada para impartir los sacramentos, oficiar

⁶ Cabe mencionar que en países como Nicaragua y el Salvador también se acudió a la figura de los catequistas para despertar la conciencia de los pobres.

eucaristía y atestiguar los matrimonios en nombre de la Iglesia. Este logro representó un paso más para la edificación de una Iglesia autóctona, una Iglesia primitiva, compuesta por una comunidad de apóstoles y fieles. De acuerdo con estimaciones de Felipe Toussaint, vicario general de la diócesis de San Cristóbal, existían 7 mil catequistas, 311 diáconos y 200 candidatos al diaconado. Su misión era difundir la pastoral de Samuel Ruiz y cubrir el déficit de sacerdotes en los Altos, Norte y Selva de Chiapas (Campa Mendoza, 1999: 276).

Preocupado por incentivar la economía de las comunidades de la diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz invitó a Chiapas a un grupo de jóvenes maoístas, encabezados por Adolfo Orive, un economista que había visitado China en tiempos de la revolución cultural. Su proyecto consistía en establecer el socialismo con métodos distintos a los de la violencia armada. Para entonces ya operaban grupos de activistas provenientes de la escuela agrícola, con quienes se coordinaron para crear, en 1975, dos organizaciones dedicadas a la defensa de los derechos agrarios y la promoción económica y social de las comunidades: la Unión de Ejidos Lucha Campesina en la región de las Margaritas, y la Unión de Ejidos de las Cañadas de Ocosingo (Krauze, 1999).

Por medio de estas organizaciones se echaron a andar proyectos de producción de miel, y se establecieron con el gobierno federal convenios de comercialización de café, que liberaron a los productores de los intermediarios, quienes siempre se quedaban con la mayor parte de las ganancias. Para septiembre de 1980, los “norteños”, como también se le conocía al grupo de Orive, crearon la Unión de Uniones, compuesta por 12 mil familias. Esta organización gestionó ante la Comisión Nacional Bancaria el establecimiento de su propio banco, que comenzó a funcionar en octubre de 1982 con un capital de 25 millones de pesos; sin embargo, con la caída de los precios del café, el banco se descapitalizó y quedaron en evidencia los límites de la organización política en asambleas. Esta crisis motivó que salieran de Chiapas Orive y su grupo (Krauze, 1999).

A lo largo de la década de 1980, la diócesis se radicalizó a consecuencia de los acontecimientos revolucionarios de Centroamérica: en Nicaragua los sandinistas llegaron al poder, se recrudeció la represión militar en Guatemala, cobró fuerza la guerrilla salvadoreña, y fue asesinado el obispo de San Salvador y amigo de Samuel Ruiz, Óscar Arnulfo Romero. En la diócesis se consideró que la única alternativa para cambiar las estructuras políticas, sociales y económicas era “la lucha al golpe”. Así, en 1980, se creó un brazo doctrinal militante llamado *Slop* (raíz). Por medio del apoyo de esta organización fue que en 1983 ingresaron a la selva los guerrilleros que se

convertirían en dirigentes del ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (Krauze, 1999).

Entre 1982 y 1983, Samuel Ruiz prestó ayuda a los refugiados guatemaltecos que huyeron del terrorismo militar de Ríos Montt, responsable del genocidio de más de diez mil indígenas. Para cumplir este propósito, requirió el apoyo de organizaciones internacionales como Amnistía Internacional y Americas Watch. Asimismo, organizó brigadas internacionales de ayuda médica para atender a los refugiados y coordinó la ayuda humanitaria nacional e internacional que llegó a Chiapas.

En el tema de derechos humanos y participación política, la diócesis otorgó un espacio a campesinos indígenas maltratados, a refugiados guatemaltecos y, en 1989, abrió el centro de derechos humanos Fray Bartolomé de las Casas, donde se podían denunciar los abusos contra los indígenas y la impunidad de actos criminales y violaciones. También prestó asesoría jurídica, y sirvió de apoyo a la Comisión Nacional de Derechos Humanos y a los partidos de oposición (Campa, 1999: 276; Valle, 1996: 14).⁷

Aunque la teología de la liberación en Chiapas estaba teniendo importantes logros en materia religiosa con la formación de catequistas y diáconos, aún quedaba mucho por hacer para la salvación del pueblo en el mundo terrenal, es decir, para redimirlo del pecado social que representaba la pobreza. En la Asamblea del pueblo creyente, celebrada en mayo de 1993 en San Cristóbal de las Casas, se presentó un documento que detallaba los problemas económicos, políticos, sociales e ideológicos que permanecían sin resolver.

En lo económico se ponderaron los problemas que se agudizaron con el neoliberalismo: carestía, desempleo, injusticia, miseria, desnutrición y enfermedades; la falta o despojo de tierras, los salarios bajos, la rapacidad de los intermediarios, que eran “Los poderosos, los acomodados y los cantineros que nos están chupando la sangre”. En materia política, nuevamente se denunció el autoritarismo del Estado, que nunca pedía el punto de vista del indígena, además de la corrupción, la cautividad electoral en que el partido hegemónico tenía a los campesinos, y la represión ejercida en el campo y la ciudad (Godínez, 1994: 105-106). Los principales problemas sociales eran el analfabetismo y la desatención de las autoridades educativas; las comunidades

⁷ Siguiendo el ejemplo de la diócesis de San Cristóbal, muchas parroquias abrieron sus propios centros de derechos humanos, siendo significativas en este renglón la lucha presidida por José Llaguno, obispo de la sierra Tarahumara, y la labor desempeñada por la diócesis de Tehuantepec; asimismo, la arquidiócesis de México recomendó a las parroquias del Distrito Federal abrir sus propios centros de derechos humanos.

no contaban con servicios básicos, como energía eléctrica, agua potable y drenaje; el alcoholismo era un flagelo que minaba la cohesión social, y las mujeres eran víctimas de la discriminación, la violencia y de campañas de control de natalidad. Finalmente, la emigración de indígenas a las ciudades y la propaganda del gobierno habían provocado la proliferación de nuevas ideas, muchas veces perjudiciales y contrarias a los intereses de las comunidades (Godínez, 1994: 107).

Después del levantamiento armado del 1° de enero de 1994 en Chiapas, los informes de inteligencia militar comenzaron a señalar al obispo Samuel Ruiz como el vínculo entre el adoctrinamiento de la Iglesia diocesana y el EZLN; sin embargo, parece que esta es una apreciación equivocada que busca eximir al Estado mexicano y a las oligarquías locales de su responsabilidad histórica en la insurrección zapatista. Como lo señaló Gonzalo Ituarte, vicario de Paz y Justicia de la diócesis, la iglesia local no podía permanecer indiferente ante la situación de extrema pobreza, marginación, racismo, injusticia y falta de democracia en Chiapas; por lo tanto, su misión era acompañar al pueblo en su “viacrucis”, pero también tenía la obligación de ayudarlo a crecer, organizándolo y demandando respeto a sus derechos.

La diócesis no estuvo de acuerdo en el recurso de las armas para orientar el cambio social. En vez de eso, prefirió concienciar a la feligresía por medio de información en sus propias lenguas sobre la legislación mexicana, la Constitución Política y la Reforma Agraria. No obstante, el activismo inspirado en la teología de la liberación fue visto con resquemor por parte de las autoridades, los caciques locales, el ejército y los clérigos opuestos a la teología de la liberación, quienes siguieron preservando la situación de miseria y desigualdad imperantes en Chiapas. En estas circunstancias de inequidad social es donde se debe buscar el origen del levantamiento zapatista “y no en el hecho de que se haga conocer a la gente sus derechos”. Muchas comunidades se unieron a la insurrección bajo la idea de que si iban a morir de hambre, era mejor dar la vida en la lucha por un mundo mejor para sus hijos (Godínez, 1994: 108).

Más que formar parte del EZLN, los vínculos de la diócesis de San Cristóbal se establecieron con el pueblo, con los perseguidos, los marginados, los pobres, los indígenas y los sectores populares de las ciudades. Los medios de interacción fueron las Comunidades Eclesiales de Base y la defensa de los derechos humanos (López, 1997: 20-23). Como lo afirmó el obispo Samuel Ruiz en su Plan Diocesano de 1993: “Dios acompaña al pueblo para conquistar la tierra, al servicio de la Vida. El pueblo pobre que experimenta la opresión y explotación, se organiza a partir de su fe y su esperanza,

y, en su caminar, va construyendo su liberación y la Nueva Sociedad” (Diócesis de San Cristóbal de las Casas, 1993: 17).

Lo cierto es que la teología de la liberación enseñó a las comunidades a organizarse, a tomar conciencia de su dignidad humana y a luchar por condiciones de vida dignas. Esto es lo que no entendieron el gobierno ni el ala conservadora de la Iglesia. El levantamiento armado que inició el 1° de enero de 1994, justo el día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, fue sólo la punta del iceberg de los problemas tan complejos que viven los pobres de México, los cuales siguen sin ser resueltos ni atendidos eficientemente.

REFLEXIÓN FINAL

La teología de la liberación constituye un ala progresista de la Iglesia Católica, que desde su aparición hace medio siglo ha asumido un compromiso político orientado a redimir a los pobres de América Latina a través de diferentes acciones, como la educación cristiana, la asistencia social, la movilización política, la promoción cultural, el apoyo a los migrantes y la lucha antisistémica. Diversos fueron los mecanismos empleados por la teología de la liberación para permear en la sociedad mexicana, ya sea a través de las estructuras institucionales de la Iglesia Católica, mediante la formación de asociaciones, como las Comunidades Eclesiales de Base, o recurriendo al apoyo de misioneros que, en diferentes momentos, se trasladaron a las comunidades indígenas para emprender una labor pastoral cuyos resultados se demuestran en la concienciación de los grupos campesinos sobre su situación de exclusión y pobreza, y sobre el potencial revolucionario que yacía en ellos.

Los resultados alcanzados en los diferentes escenarios demuestran que la teología de la liberación no fue un movimiento monolítico ni uniforme, sino que sus manifestaciones, métodos y resultados discreparon en cada lugar donde se puso en marcha, como se ha podido apreciar en los casos tratados y citados en este ensayo. Por consiguiente, se debe plantear una agenda de investigación que estudie el desarrollo histórico y el contexto cultural de las sociedades, a fin de sopesar hasta qué punto la teología de la liberación representó una alternativa de redención y transformación de las condiciones de pobreza, exclusión y autoritarismo que históricamente han padecido las clases populares del campo y la ciudad.

REFERENCIAS

- AGUAYO QUEZADA, S. (1998). *1968. Los archivos de la violencia*. México: Grijalbo, Periódico *Reforma*.
- BERREYMAN, P. (2003). *Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo XXI Editores (3ª. ed.).
- BLANCARTE, R. J. (Comp.) (1996). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- CAMPA, V. (1999). *Las insurrecciones de los pueblos indios en México. La rebelión zapatista en Chiapas*. Guadalajara, Jalisco: Ediciones Cuéllar.
- CONCHA MALO M., GONZÁLEZ GARI, O., SALAS L. F., BASTIAN, J. P. (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. México: Siglo XXI Editores.
- DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS. (1993). *Plan Diocesano*.
- DUSSEL, E. (1976). Sobre la Historia de la Teología en América Latina. *Encuentro Latinoamericano de Teología. Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México.
- FAZIO, C. (2007). Don Sergio Méndez Arceo: Patriarca de la solidaridad liberadora. *SICSAL: artículos y noticias. Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina*. Recuperado de: <http://www.sicsal.net/articulos/node/347>.
- GODÍNEZ VALENCIA, V. (1994). Chiapas: Iglesia y carisma. En: MOCTEZUMA NAVARRO, D. (Coord.), *Chiapas. Los problemas de fondo*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L. (s/f). Teología de la liberación y contexto literario. *Proyecto Ensayo Hispánico: Teoría, Crítica, Historia*. Recuperado de <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/>
- KRAUZE, E. (1999). El profeta de los indios. *Letras Libres* (1), enero, Recuperado de: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-profeta-de-los-indios>
- LEYVA SOLANO, X. (1995). Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas. En: VIQUEIRA, J. P., RUZ, M. H. (Eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Universidad de Guadalajara.

- LÓPEZ, J. C. (1997). Samuel Ruiz no fue mediador antes de 1994; su activismo, por los pobres, no por el EZLN: Gonzalo Ituarte. *Proceso* (1084), 10 de agosto.
- MARTÍNEZ, M. S. (2004). Camino arduo, constante y en esperanza. *Christus*, LXIX (745), noviembre-diciembre, pp. 34-37. México: Centro de Reflexión Teológica, A. C.
- ORTEGA GÓMEZ, J. I. (2009). Las Comunidades Eclesiales de Base en el conflicto. *Christus* (775), noviembre-diciembre. México: Centro de Reflexión Teológica, A. C.
- PERALTA, V. (2004). Las Comunidades Eclesiales de Base en México. *Christus. Teología y Ciencias Humanas*, LXIX (745), noviembre-diciembre. México: Centro de Reflexión Teológica, A. C.
- _____ (2004). Proclama del XVII Encuentro Nacional de CEBS. *Christus*, LXIX (745), noviembre-diciembre. México: Centro de Reflexión Teológica, A.C.
- RUIZ G., S. (2009). Contexto del movimiento armado en Chiapas. *Christus. Pueblos mayas, zapatismo e Iglesia católica* (774), septiembre-octubre. México: Centro de Reflexión Teológica, A.C.
- SÁNCHEZ CAMPOS, A. (2009). Entre el don y el pecado de la Iglesia se abre camino. Las Comunidades Eclesiales de Base de Cuernavaca. *Christus* (775), noviembre-diciembre. México: Centro de Reflexión Teológica, A.C.
- VALLE, L. G. DEL (1996). Teología de la liberación en México. En: BLANCARTE, R. J. (Comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: FCE.