

AÑO
33

N. 2

2025

Revista científica
de Pensamiento
Social Cristiano
ISSN: 2892-9672

La Cuestión Social

SECCIÓN TEMÁTICA: Jubileo y reparación

Interpretaciones transgresoras.

El Éxodo a la Selva y la justicia agraria en Chiapas

Dr. Alejandro Aguilar Nava • México

**Jubileo como memoria viva: reparación espiritual y
justicia transicional desde las mujeres buscadoras en México**

Dra. Gabriela Juárez Palacios • México

FORO SOCIAL: Justicia Social

La Iglesia chilena en la encrucijada:

refugio, voz y reconciliación frente a la dictadura militar

Lic. Miguel Alejandro Guzmán Villarroel • Chile

Breve historia del espíritu de liberación en la Iglesia mexicana

Mtro. Juan Carlos López Sáenz • México

Experiencia y reflexión en la Escuela de Doctrina Social de la Iglesia

Mtro. Ronaldo Arturo Urizar Aragón • Guatemala

MISCELÁNEA: Mesa de novedades Convocatoria



índosoc



ímdosoc

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

DIRECTORIO

CONSEJO DIRECTIVO

PHV *in memoriam*
† Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray
PHV *in memoriam*
† Lorenzo Servitje Sendra
PHV *in memoriam*
† Salvador Domínguez Reynoso

Presidente
Mónica Chávez Aviña
Vicepresidentes
Javier Ballesteros de León
María del Pilar Mariscal Servitje
Directora
Karen Castillo Mayagoitia
Tesorero
José Manuel Domínguez Días de Ceballos
Secretario
Manuel Gómez Díaz

EQUIPO EDITORIAL

Editor en jefe
Luis Adolfo Arellano González
Editor operativo
Verónica Morales Gutiérrez
Junta editorial
Aldo Francisco Botello Báez
Alejandro Aguiar Nava
Carlos Chávez Arellano
José de Jesús Legorreta
Karen Castillo Mayagoitia
Luis Adolfo Arellano González
Verónica Morales Gutiérrez
Diseño de Interiores y portada
Aldo Francisco Botello Báez
Corrección de estilo y edición
Carlos Chávez Arellano

La Cuestión Social es una publicación semestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del Imdosoc, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, C. P. 01020, CDMX, México, Tels. 55 5802 9077, 55 9128 8468. E-mail: contacto@imdosoc.org. www.imdosoc.org. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Título y Contenido 17415. No. de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-2026-020413490100-102. ISSN: 2992-8672. Distribución directa en el Imdosoc. Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Esta edición de *La Cuestión Social* consta de 500 ejemplares y se imprimió en Litografía Ingramex, Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, C. P. 09810, CDMX. No se devuelven originales no solicitados. Distribución: María Daria Flores Hernández, libreria@imdosoc.org ¡Ayúdanos a que este espacio de reflexión siga vivo! Súmate con una pequeña aportación y hagamos posible la próxima edición de *La Cuestión Social*. Seguimos impulsando el pensamiento crítico y la construcción de una sociedad más justa y solidaria, pero no podemos hacerlo solos. Tu donativo es la clave para que este conocimiento siga llegando a más personas de forma gratuita, fomentando el análisis y la reflexión que nuestro tiempo necesita.

Contenido

05 PRESENTACIÓN

SECCIÓN TEMÁTICA

Jubileo y reparación

08 *Interpretaciones transgresoras*

El Éxodo a la Selva y la justicia agraria en Chiapas

DR. ALEJANDRO AGUILAR NAVA • México

33 *Jubileo como memoria viva: reparación espiritual*

y justicia transicional desde las mujeres buscadoras en México

DRA. GABRIELA JUÁREZ PALACIOS • México

FORO SOCIAL

Justicia social

53 *La Iglesia chilena en la encrucijada: refugio, voz*

y reconciliación frente a la dictadura militar

LIC. MIGUEL ALEJANDRO GUZMÁN VILLARROEL • Chile

81 *Breve historia del espíritu de liberación en la Iglesia mexicana*

Aporte para comprender el desarrollo de la educación popular

y la defensa de los derechos humanos

MTRO. JUAN CARLOS LÓPEZ SÁENZ • México

120 *Experiencia y reflexión en la Escuela de Doctrina Social de la Iglesia*

(Imdosoc-Universidad Rafael Landívar). Testimonio

MTRO. RONALDO ARTURO URIZAR ARAGÓN • Guatemala

MISCELÁNEA

132 *Mesa de novedades*

134 *Convocatoria La Cuestión Social 2026-1*

DR. ALEJANDRO AGUILAR NAVA

MÉXICO



INTERPRETACIONES TRANSGRESORAS EL ÉXODO A LA SELVA Y LA JUSTICIA AGRARIA EN CHIAPAS

RESUMEN

Este texto analiza las luchas por la tierra en los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona, en México, a lo largo del siglo xx; poniendo en el centro el papel de las interpretaciones religiosas emancipadoras —en particular del Éxodo bíblico— como fuente de imaginación política, organización comunitaria y legitimidad moral en los procesos de justicia agraria. A partir de la homilética radical impulsada por agentes pastorales, las comunidades tseltales, tzotziles, choles y tojolabales resignificaron su experiencia histórica de trabajo forzado, endeudamiento y despojo como una narrativa de esclavitud y liberación, la cual posibilitó tanto la colonización de tierras vírgenes en la selva como la reapropiación directa de fincas en la región de los Altos. El artículo reconstruye el éxodo hacia la selva desde una perspectiva etnográfica e histórica.

Palabras clave: *Altos de Chiapas, Éxodo, justicia agraria, religiosidad popular y comunitaria, Samuel Ruíz, Selva Lacandona.*

Recepción: 19/11/2025. Aprobación: 12/12/2025.

ABSTRACT

This text analyzes twentieth-century land struggles in the Highlands of Chiapas and the Lacandon Jungle, placing at the center the role of emancipatory religious interpretations — particularly of the biblical Exodus— as sources of political imagination, community organization, and moral legitimacy in processes of agrarian justice. Building upon radical homiletics promoted by pastoral agents (most notably Samuel Ruiz and the Bachajón Mission), Tseltal, Tzotzil, Ch’ol, and Tojolabal communities re-signified their historical experience of forced labor, indebtedness, and dispossession as a narrative of slavery and liberation, which made possible both the colonization of virgin lands in the jungle. The article reconstructs the exodus towards the jungle from an historical-reconstructive perspective.

Keywords: *agrarian justice, Exodus, Highlands of Chiapas, Lacandon Jungle, popular and community religiosity, Samuel Ruiz.*

INTRODUCCIÓN

El carácter transformador de las tradiciones religiosas comunitarias y populares ha sido constantemente soslayado por las élites intelectuales. Al mismo tiempo, en ocasiones, las comunidades religiosas tienen dificultades para entender las formas en que el discurso religioso entraña una fuente de justicia y transformación. Y es de la práctica de la religiosidad popular de donde suelen emerger actores colectivos que pugnan por la construcción de realidades más justas.

Este artículo tiene como finalidad reconstruir el proceso de búsqueda de tierras y la lucha por su conservación en el estado de Chiapas, México, desde esta última perspectiva, poniendo en juego los imaginarios sobre el Éxodo bíblico.

En el primer apartado, se propone situar las interpretaciones transgresoras de la Biblia como un componente de transformación comunitaria y popular que sería de vital importancia para los procesos de justicia agraria en los Altos de Chiapas y en la Selva Lacandona. En los apartados siguientes se describe cómo los imaginarios del Éxodo inspiraron la colonización de tierras vírgenes en

la selva, en un contexto de acaparamiento y trabajo. En este punto, se examina con detalle un catecismo de principios de la década de los setenta, “Estamos buscando la libertad” en el que se condensa la experiencia vivida de las comunidades en éxodo. Por último, se argumenta que estos discursos constituyeron identidades comunes que sentaron la base para procesos de organización de gran calado en la Selva Lacandona.

INTERPRETACIONES TRANSGRESORAS

Hoy en día no es extraño escuchar preguntas ingenuas sobre la naturaleza de la fe. En la sociedad en que vivimos, aparentemente, en proceso de secularización, profesar una creencia se vuelve casi un estigma. Para algunas personas, la religión ha servido para defender los intereses de quienes más tienen en detrimento de minorías. Incluso, hay quienes afirman que toda confesión religiosa es un obstáculo para el avance y una atadura a un pasado lejano. No les falta razón a quienes retoman la interpretación simplista y negativa de una expresión de Karl Marx: la religión “es el opio del pueblo”.¹ Lo anterior, como en cualquier otro aspecto, se trata de una cuestión de matices. En ocasiones, sin lugar a duda, el discurso religioso ha sido una bandera para la opresión.

No obstante, el discurso religioso también ha sido una fuente de inspiración para la emancipación y la justicia social.² Unas líneas antes de lo citado, el mismo autor escribió: “el sufrimiento religioso es al mismo tiempo la expresión del sufrimiento real y la protesta contra el sufrimiento real. La religión es el alarido de la creatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón y el alma de condiciones desalmadas”.³ La religión que abraza el sufrimiento se convierte en una fuente de liberación, una denuncia de las condiciones

1 Karl Marx, “Critique of Hegel’s Philosophy of Right. Introduction”, en *Early Writings* (Londres: Penguin Books–New Left Reviews, 1992), 244.

2 En el contexto en que se escribió la frase, el “opio” era considerado también una medicina, a diferencia de nuestra tradición interpretativa contemporánea marcada por el prohibicionismo.

3 Karl Marx, “Critique...”, 244.

de injusticia que frecuentemente han sido arropadas por el discurso religioso establecido. Marx, sobre todo en sus escritos de juventud, distinguió tanto “su papel de legitimación del orden establecido pero también, según las circunstancias sociales, su función crítica, disidente e incluso revolucionaria”.⁴ Ésta es una larga tradición que muchas veces ha sido olvidada por propios y extraños.

En la construcción de esta “tradición olvidada” han sido fundamentales dos grupos de actores. Por un lado, los teólogos, los filósofos o los académicos que han dedicado su obra a construir una reflexión sobre el carácter emancipador del discurso religioso. Por otro, han sido fundamentales las interpretaciones “situadas” o “contextuales” en conexión con su realidad, en las cuales las lecturas comunitarias de la Biblia juegan un papel destacado. La homilética radical o crítica “es una disciplina muy olvidada en nuestros días. La homilética es el arte de conectar un texto de la Biblia con las realidades de la vida cotidiana, moviéndose de las intrincaciones del análisis textual a la aplicación a la vida”.⁵

En el contexto de profundas transformaciones que acontecieron a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en Chiapas, caracterizado por la lenta erosión del sistema de fincas, el éxodo a la Selva y la incapacidad del Estado de afianzarse en el territorio; las instituciones religiosas fueron las que construyeron las mediaciones sociales que darían lugar a los procesos de reparto agrario. Así, Jan de Vos refiere que los colonos que se aventuraron en la búsqueda de tierras en los territorios de la Selva Lacandona fueron

Convocados por la iglesia a cursos de formación básica, aprendieron a dominar el español, a leer y escribir, a profundizar su fe religiosa, a mejorar sus condiciones de vida, a estudiar y reflexionar acerca de sus problemas personales y colectivos.⁶

4 Michel Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (México: Siglo XXI, 1999), 18.

5 Roland Boer, *Criticism of Theology. On Marxism and Theology II* (Leiden: Brill, 2010), 272.

6 También podría decirse lo mismo de quienes permanecieron en los Altos de Chiapas y lucharon por recuperarla. Jan de Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000* (México: FCE, 2020), 36.

En buena medida, la propagación de estos discursos liberadores tuvo un efecto determinante en los procesos de lucha por la tierra en los Altos de Chiapas y en la Selva Lacandona a lo largo del siglo pasado. No sería hasta varias décadas después de la Revolución mexicana que el proceso de la reforma agraria y las demandas de justicia social comenzaron a hacerse patentes en los Altos. De acuerdo con diversos análisis, el proceso de recuperación de tierras y la colonización de otras nuevas comenzó en la década de 1940. A partir de entonces, fueron cuatro los principales mecanismos que permitieron a las comunidades originarias hacerse de parcelas: las expropiaciones y redistribuciones hechas por autoridades agrarias en favor de los campesinos, la emigración de colonos hacia las tierras desocupadas en la Selva Lacandona, los procesos de negociación más o menos hostil contra los grandes propietarios y las denominadas “invasiones”, en las que conflictivamente algunos grupos ocupaban tierras de grandes propietarios.

Este artículo se ocupa únicamente del éxodo a la selva y trata de mostrar cómo este proceso histórico fue resignificado en función de discursos religiosos emancipadores, construidos en diálogo con perspectivas críticas sobre las realidades vividas de opresión y desigualdad de quienes buscaban liberarse.

EL CAMINO HACIA LA SELVA

La historia de Chiapas ha estado marcada por la dominación de la que han sido presa sus habitantes originarios. Primero relegados a las zonas montañosas por la conquista, despojados y masacrados al grado que una leyenda local narra cómo los últimos, antes de caer en las garras de los recién llegados, prefirieron aventarse al Cañón del Sumidero. Posteriormente, cuando los colonos establecidos quisieron emprender grandes plantaciones agrícolas (de cacao y café, principalmente) en las zonas planas cercanas a la costa, se llevaron la sorpresa de no poder echar mano de la fuerza de trabajo indígena que ellos mismos habían desterrado.

Ahí comenzó la segunda etapa del suplicio. Mediante tretas, tratos engañosos y uso de violencia, las plantaciones organizaron una migración “pendular” (de ida y vuelta) en la que llevaban a los

pobladores de los Altos a cosechar y les regresaban cuando ya no requerían sus servicios. Las condiciones eran tan duras que muchos no soportaban el viaje de ida. Quienes lo lograban eran tratados como esclavos, trabajaban de sol a sol, dormían hacinados y quedaban eternamente endeudados por las tiendas de raya. A su regreso, al final de la temporada de cosecha, los jornaleros volvían tan endeudados con su patrón que, al año siguiente, éste los hacía buscar —los perseguía— para volver a explotarlos, perpetuando su condición de esclavitud.

En un contexto de acaparamiento de las tierras en grandes propiedades y en las que primaba el trabajo forzado, para muchas poblaciones no había más remedio que la búsqueda de espacios no colonizados. La migración hacia la Selva Lacandona fue la principal estrategia para tener acceso a las tierras, por parte de tseltales, tzotziles y tojolabales que no encontraban manera de recuperar las tierras en posesión de las fincas. El crecimiento de las áreas de pastura por la demanda de carne también jugó un papel en el desplazamiento, pues algunos finqueros decidieron dejar de rentar las parcelas a los indígenas con tal de introducir ganado.⁷ Jtatic Mardonio Morales, un sacerdote jesuita que llegó a la Misión de Bachajón en 1961, en una carta de 1971 dirigida al entonces gobernador Manuel Velasco, dio cuenta de las dificultades que tenían los tseltales para encontrar tierras.⁸ Además de los nuevos despojos que atestiguó, observó otra tendencia entre los finqueros:

están convirtiendo en potreros las tierras laborales, lo que da por resultado que el peón debe buscar otras tierras alquiladas, o comprar su maíz. Es una de las razones que han orillado a muchos a salir hacia tierras Nacionales [es decir, la selva] pues un sueldo de 5 o 20 semanales no da para comer. El baldío lo paga aun cuando la cosecha sea mala o no se dé por sequía. El dueño nunca arriesga nada.⁹

7 Rodolfo Lobato, *Les Indiens du Chiapas et la Forêt Lacandon* (Paris: L'Harmattan, 1997), 50.

8 Mardonio Morales, "Denuncia al gobernador Velasco Suárez", en *Mardonio Morales: Un legendario activista de Chiapas. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, ed. Manuel Esparza (Oaxaca: Carteles Editores, 2013), 65-78.

9 Mardonio Morales, "Denuncia al...", 67.

Así, ocupadas todas las tierras habituales de los Altos, la única alternativa frente al hambre y la dominación era migrar...

Una breve cronología del proceso comienza con las primeras incursiones que habían salido a principio de la década de los cincuenta del pueblo de Bachajón. En un hecho histórico, en 1958, la villa tseltal de Lacandón obtuvo una resolución presidencial que les dio tierras ejidales, lo que sentó un precedente y abrió la puerta a futuras migraciones que irían progresivamente adentrándose en la selva. En adelante, las caravanas se multiplicaron, saliendo de Ocosingo se fundaron las comunidades de Santo Domingo, Granizo y Sibal. Cuando la primera obtuvo sus tierras en dotación en 1961, el éxodo a la selva se generalizó. Entre 1964 y 1968 salieron caravanas tseltales de Bachajón, Ocosingo, Oxchuc, Sitalá, Tenejapa, Altamirano, Yajalón, Pantelhó, Simojovel, Petalcingo y Guaquitepec; los tojolabales partieron de Las Margaritas; los choles de Tumbalá, Sabanilla, Salto de Agua y Tila; los tsotsiles de Simojovel, Huistán y Chamula.¹⁰

El drama de las migraciones ha sido bastante descrito por Jan de Vos en el tercer volumen de su trilogía sobre la selva, titulado *Una tierra para sembrar sueños*.¹¹ En el cuarto capítulo, dedicado a “el sueño de Carlos Hernández”, se condensa de forma diáfana y narra —a manera de epifanía y en sus propias palabras— la decisión de abandonar la finca y partir a la Lacandona: “¿Por qué seguimos aquí sufriendo? La tierra, donde quiera hay. Hay lugar donde dar maíz. ¿Por qué seguimos aquí sufriendo?”.¹²

La apuesta de migrar —como en muchos otros desplazamientos— descansaba en la esperanza de abandonar situaciones opresivas aun asumiendo riesgos, “dejar un presente sin futuro, optar por lo desconocido, vivir de urgencia, hacerse de un pedazo de tierra y aspirar a una vida mejor”.¹³ Para las poblaciones de las fincas de los Altos de Chiapas se trataba de abandonar el duro régimen de la servidumbre y los intercambios forzosos, y tratar de ganar la selva para recuperar su autonomía y los medios de su subsistencia.

10 Rodolfo Lobato, *Les Indiens...*, 50-55.

11 Jan de Vos, *Una tierra para...*

12 Carlos Hernández citado por Jon de Vos, 119.

13 Jon de Vos, *Una tierra para...*, 120.

La expansión hacia la selva tuvo un fuerte impulso de los gobiernos federal y estatal, que veían el éxodo como una salida para resolver las demandas de tierras sin tocar los intereses del latifundismo. Sus inicios pueden situarse en el temprano periodo posrevolucionario. Durante los gobiernos de Manuel Ávila Camacho y de Miguel Alemán, después de la reforma agraria, se dio pie a la “marcha hacia el mar”, mediante la cual se buscaba colonizar la selva a través de la privatización de propiedades destinadas a campesinos (pequeñas propiedades) y nuevos latifundistas (de cientos de hectáreas).¹⁴

En palabras de Rodolfo Lobato, la situación encontró su curso: “Parecía, no obstante, que la mayoría de los actores estaban satisfechos: los mayas accedieron a la tierra, los grandes propietarios no habían sido tocados y las autoridades agrarias habían jugado su papel a cambio de algunas recompensas”.¹⁵ Como De Vos aclara, mientras la repartición de pequeñas propiedades sirvió para dotar de legitimidad a las privatizaciones de las tierras nacionales a partir de los ideales revolucionarios del reparto agrario —que el autor llama “cara populista”—, reprodujo al mismo tiempo los esquemas de acumulación de tierra e intercambios forzosos.

El poblamiento paulatino, pero irregular de la Selva, configuró un panorama poblacional que contrasta con las comunidades de origen en diversos factores. La comunidad de “El Tumbo”, enclavada en la selva a más de cinco horas en brechas de terracería de la cabecera municipal de Chilón, ofrece un buen ejemplo. Por un lado, quienes pudieron permanecer en la selva llegan a tener extensiones de terreno mayores en la forma de ejidos. Un productor de café Tumbo posee la mayor extensión de tierra de todos los que se encuentran asociados a la cooperativa de café Yomol A’tel,¹⁶ en la que participan campesinos de la selva y los Altos. Con los mismos datos se constata que de los 232 productores de la cooperativa, aquellos que tienen sus parcelas en el municipio de Ocosingo (selva) tienen, en promedio,

14 Jon de Vos, *Una tierra para...*27.

15 Rodolfo Lobato, *Les Indiens...*, 60.

16 De acuerdo con los registros anonimizados del año 2023, que me compartió Alejandro Rodríguez.

el doble de hectáreas (10.95 ha) que el resto de las parcelas ubicadas en los Altos (5.63 ha).

Por el otro lado, también son verdaderos crisoles de multiculturalidad, en palabras de Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio, constituyen una “unidad sicionatural heterogénea”.¹⁷ Por ejemplo, pudimos asistir a una asamblea regional en una comunidad llamada El Tumbo, enclavada en la selva, y ahí se hablaba español, al contrario de lo que ocurre en otras reuniones de localidades de los Altos; lo que obedece al diverso origen de los asistentes. Mientras que en otras localidades normalmente las reuniones de la cooperativa se conducen en el tselatl, con una ocasional minoría de hispanohablantes que recurren a alguien competente en las dos lenguas para la traducción; en El Tumbo conviven en el mismo núcleo poblacional tseltales con choles. En contextos como éste, a veces se usa el castellano como lengua franca. Aunado a lo anterior, las comunidades en la selva deben convivir también con sus pares lacandones, además de recurrentes turistas europeos o estadounidenses, haciendo que la complejidad de los contactos suponga retos para todas las procedencias.

La ausencia de las mediaciones tradicionales, de los grupos de referencia y demás universos significativos que dejan quienes emigran a la selva para buscar una vida mejor, supone un problema que desde un inicio asoma. Jtatic Mardonio expresa que “una vez satisfecha esa hambre [que se vivía en las fincas] empiezan las dificultades por desorganización social”.¹⁸ Como él denunciaba, la violencia se convertía en un fenómeno frecuente.¹⁹

“ESTAMOS BUSCANDO LA LIBERTAD”

La interpretación del Éxodo brindó a las comunidades una imagen mediante la cual movilizar el imaginario que tenían en común, su filiación cristiana, en una dirección redentora. Así, los mismos pesares que los judíos vivieron en Egipto, alienados de su tierra,

17 Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua* (México: CIESAS-UNAM-FCE, 2002), 19.

18 Mardonio Morales, “Denuncia al...”, 66.

19 “Y ya en este último año hemos tenido que lamentar varias muertes violentas entre ellos por dificultades internas”. Mardonio Morales, “Denuncia al...”, 66.

eran los que ellos vivían en la región. De modo que, a la luz de los “sig-nos de los tiempos”, el Éxodo del pueblo judío por escapar de la tira-nía de los egipcios era asimilable a la búsqueda de libertad que Samuel Ruiz pudo reconocer en su feligresía.

El célebre obispo de San Cristóbal de las Casas jugó un papel fundamental en los procesos emancipatorios de las comunidades in-dígenas. El retrato que presenta John Womack Jr. en su texto “Chia-pas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista”²⁰ ilustra la potencia de la homilética radical en el ámbito mexicano. El obispo reconoció que en sus primeros tiempos en la diócesis fue ingenuo y presuntuoso. A su llegada a la Ciudad Real (antigua denominación colonial) vestía su lujoso ornamental mientras se paseaba entre los desnudos. Frente a tantas penurias pasando por su mirada, termi-naría por abrir los ojos al descubrir las “venas abiertas” del sureste mexicano.

Se cuenta que un punto de inflexión de la vida del obispo de San Cristóbal fue el cuestionamiento que le hicieron comisarios indíge-nas en 1968, cuando —ante su sorpresa— le cuestionaron con fran-queza: “¿Sabe su Dios cómo salvar cuerpos o sólo le importa salvar almas?”;²¹ revelándole que una religión que no pudiera salvar sus cuerpos no les significaba una ayuda. Entonces, el obispo cayó en la cuenta de la necesidad de buscar la justicia que, como bien señala-ron los obispos en Medellín, debe ser reflejo de la obra divina como una acción de liberación integral y de promoción del ser humano en toda su dimensión, con el amor como único móvil.²²

De esa forma, surgió un prolífico diálogo intercultural, un pro-ceso mediante el cual los equipos catequéticos se embebieron de las problemáticas comunitarias y las comunidades se apropiaron de la enseñanza religiosa y la interpretaron de acuerdo con su realidad. La introducción de un catecismo de la época, *Estamos buscando la libertad*.

20 John Womack Jr., “Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista”, en *Rebe-lión en Chiapas. Una antología histórica*, ed. John Womack Jr. (México: Debate, 2009), 27-109.

21 John Womack Jr., “Chiapas...”, 58.

22 Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968. I. Justicia, II. Fundamentación doctrinal, 4.

Los tseltales de la selva anuncian la buena nueva,²³ da cuenta de cómo los equipos catequéticos llegaron a forjar esas interpretaciones:

Queriendo ser congruentes con la nueva visión de encarnación, el equipo de Ocosingo se va a visitar con detenimiento las comunidades. Esas visitas dan como resultado una comprensión vivencial de la vida y penares del pobre. El caminar legua tras legua a pie, dormir donde se puede, ver la vida diaria del indígena y sentir en carne propia sus trabajos, lleva a los agentes a la conversión. El equipo se unifica y en torno a lo cultural, a lo tseltal se capacita para un servicio mayor. Pero algo más importante aún resultó de allí: el pivote unificador de la problemática compleja de las comunidades. A uno de los seglares del equipo de Ocosingo se le ocurrió que las comunidades de la selva estaban viviendo el éxodo, SU ÉXODO; éxodo de las fincas y de las malas tierras; de la miseria y de la opresión hacia una tierra que prometía comida, dignidad y libertad. Ese ir a la tierra prometida era el hilo unificador de la inmensa mayoría de las comunidades de Ocosingo (sic).²⁴

Ante los retos por transformar una realidad que les era ajena, que en el pasado las jerarquías católicas habían colaborado mayormente por cimentar y mantener el orden de la dominación, se produjo un cambio de perspectiva radical. Animados por una “Teología de la Encarnación y de la Liberación”,²⁵ los equipos pastorales “se interesan a tal grado en las culturas que toman cursos de antropología y se mueven a conocer sistemáticamente, por primera vez quizá, el pueblo”.²⁶ En el fondo, el objetivo era devolver, una vez más, el sentido de la palabra al servicio de la persona, el “respeto a la concrecicidad y a la libertad de los hombres”.²⁷

23 El texto en cuestión fue recuperado del archivo histórico del CIESAS Sureste y representa un documento invaluable para conocer la práctica catequética en los Altos de Chiapas y las implicaciones sociopolíticas que tuvo en la segunda mitad del siglo xx. *Estamos buscando la libertad. Los tseltales de la selva anuncian la buena nueva* (Ocosingo, Chiapas, s. f).

24 “Estamos buscando...”, IV.

25 “Estamos buscando...”, II.

26 “Estamos buscando...”, II.

27 “Estamos buscando...”, II.

En todo el catecismo, las mismas ideas son puestas en juego a lo largo de 9 capítulos temáticos: nuestras necesidades para vivir, economía; nuestras decisiones en común, política; nuestra manera de ser cultural; opresión cultural; opresión religiosa; la fe; el camino de la fe; fe en la autoridad y la esperanza. En el cuarto capítulo (opresión cultural) se retoma la interpretación del Éxodo, en clave de liberación:

LECTURA – MIRAMOS OTRA VEZ LO QUE APRENDIMOS

- 1 Hermanos, ya nos hemos reunido muchas veces aquí en la ermita.
- 2 Nos hemos reunido para hablar de nuestra tierra, de nuestro alimento, de nuestras costumbres.
- 3 Algunos hermanos pueden pensar que esto no es palabra de Dios.
- 4 Recordemos, hermanos, que lo que quiere Dios es nuestro crecimiento, nuestra libertad.
- 5 Dios quiere que como comunidad, salgamos de la pobreza y el aplastamiento.
- 6 Quiere que salgamos a la libertad, como el antiguo pueblo judío.
- 7 El pueblo judío vivía en tierras de otro pueblo, llamado Egipto.
- 8 La tierra no era de ellos, trabajaban como esclavos sufriendo muchas necesidades.
- 9 Entonces Dios habló en el corazón de uno de los principales, y le dijo:
- 10 He visto los sufrimientos de mi pueblo, he escuchado el llanto que le arrancan los capataces.
- 11 He bajado para liberarlos de los sufrimientos que están pasando, y los voy a llevar a otra tierra mejor.
- 12 Y le dijo Dios a Moisés:
- 13 Yo te mando a que saques a mi pueblo de Egipto, yo seré su Dios, y estaré siempre con ustedes ayudándoles. (Ex 3, 7-12).
- 14 Hermanos, esto dijo Dios desde antiguo, y su palabra es para todos los hombres.
- 15 Dios quiere que dejemos todo lo que nos aplasta.
- 16 La palabra de Dios nos dice que como una comunidad debemos salir a buscar la libertad.
- 17 Dios dijo que si estamos buscando el mejoramiento y la libertad, Él nos estará acompañando.

- 18 Ya dijimos que estamos aplastados porque no hay acuerdo, porque estamos divididos.
- 19 Entonces, busquemos nuestra unión, y Dios nos ayudará.
- 20 Dijimos que estamos aplastados porque no tenemos tierra.
- 21 Ayudémonos unos a otros, que Dios nos está acompañando.
- 22 Vemos que nosotros mismos nos aplastamos porque despreciamos nuestra raza y nuestras costumbres.
- 23 Busquemos el crecimiento y la unión y Dios nos ayudará.
- 24 Estamos aplastados porque no decimos nuestro pensamiento.
- 25 Si hablamos sin miedo y con amor, Dios nos ayudará.
- 26 Nos aplastan los compradores y las autoridades.
- 27 Entonces defendámonos juntos; ayudémonos unos a otros, y Dios nos ayudará.
- 28 Dios nos ayuda si trabajamos en comunidad.
- 29 Dios nos ayuda si queremos salir del aplastamiento.
- 30 Dios nos ayuda en la lucha por conseguir nuestra libertad (sic).²⁸

La homilética radical es claramente apreciable: la ausencia de tierras es la causa del trabajo forzado, de las penurias y del hambre: “La tierra no era de ellos, trabajaban como esclavos sufriendo muchas necesidades” (par. 8). El camino hacia la liberación, por tanto, no consiste únicamente en liberarse de las ataduras, sino en recuperar las condiciones de su reproducción social,²⁹ razón por la cual la lección comienza expresando: “Nos hemos reunido para hablar de nuestra tierra, de nuestro alimento, de nuestras costumbres” (par. 2).

La analogía indica el sentido, lo que Dios dijo para los esclavos en Egipto, es válido para los siervos en las fincas: “esto dijo Dios desde antiguo, y su palabra es para todos los hombres” (par. 14).

Cabe decir que lo anterior no sería posible sin una crítica de la religión. La lectura en clave emancipadora supone el giro de la

28 “Estamos buscando...”, 51-52.

29 La búsqueda de la autonomía de las condiciones de reproducción social representa múltiples transformaciones en la medida en que las condiciones de dominación se transformaron: del dominio prehispánico al colonial, de la modernización liberal al neocolonialismo capitalista. Véase Alejandro Aguilar Nava, *Mercancías, comunes y dones. La reproducción de la vida en una cooperativa tseltal de café (Yomol A'tel)* (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2025), 86-123.

opresión habitual de los curas doctrineros y los altos jerarcas, a la religión liberadora. El Dios que se invoca condena el aplastamiento y toma partido por los empobrecidos: “Dios quiere que dejemos todo lo que nos aplasta” (par. 15) o bien “Dios nos ayuda en la lucha por conseguir nuestra libertad” (par. 30). En el mismo sentido, se lee en otra lección del texto:

- 8 Tú también 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).
- 9 Por eso nos reunimos hoy para pedirte, Señor, que vengas a ayudarnos también a nosotros. Tu fuerza está con nosotros y nos anima en el trabajo de luchar y mejorar.³⁰

Por último, declaran que no hay posibilidad de emancipación individual: “Ya dijimos que estamos aplastados porque no hay acuerdo, porque estamos divididos” (par. 18). Por el contrario, la liberación constituye una lucha comunitaria, “Dios quiere que como comunidad, salgamos de la pobreza y el aplastamiento” (par. 5) y “La palabra de Dios nos dice que como una comunidad debemos salir a buscar la libertad” (par. 16). En ello, la democracia comunal y la construcción colectiva de acuerdos tienen papel fundamental como forma de construir consensos:³¹ “Ya dijimos que estamos aplastados porque no hay acuerdo, porque estamos divididos” (par. 18).

El análisis del discurso muestra en la homilética radical la penetración de tres dimensiones analíticas interdependientes: la reproducción social,³² la espiritualidad de la religión liberadora y la autonomía política.³³ No obstante, en el fondo, se trasluce un

30 “Estamos buscando...”, 28.

31 Véase Aguilar Nava, *Mercancías...*, 71-90.

32 La reproducción social no es sino la forma contemporánea con la que se denomina lo económico en el sentido original de la palabra (*oikos* + *nomos*), el buen gobierno del sustento de la casa.

33 Una forma de práctica política radical profundamente diferente de la ascepsia secular de las democracias contemporáneas. El influjo de la teología liberadora “ha vuelto

componente adicional que les articula: la identidad étnica y cultural de los pueblos originarios mayenses organizados como comunidades. Dicha matriz cultural impregna cada una de las facetas de la vida buena tseltal. De acuerdo con el mismo catecismo, implica una forma particular de organizar la vida en todos los dominios.

Ello implica una forma de proveerse una vida digna, de organizar una economía propia: “La comunidad nos enseñó a hacer el trabajo de la milpa, la casa y todos los demás trabajos”.³⁴ Asimismo, supone una manera propia de entender la relación con Dios, la religión: “Nuestra cultura es como un ojo de agua y de allí hemos bebido lo que tenemos, lo que sabemos y lo que somos. Es ahí donde encontramos a Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura”.³⁵ Por último, encontramos una forma distinta de construir el consenso y la autoridad, la política que va de acuerdo con la palabra de Dios, pero que también considera que “desde muy antiguo empezaron estas leyes y costumbres. Nuestros abuelos y nuestras padres nos las han enseñado, porque son cosas que nos sirven y debemos respetar”.³⁶

EL PUEBLO DE DIOS Y LA TIERRA PROMETIDA

¿Por qué es relevante la relación entre un movimiento poblacional — que ya estaba ocurriendo de todas formas— y la interpretación que hicieron de él —durante el proceso— un conjunto de actores preocupados por la renovación religiosa? Aunque el desplazamiento a la selva, antes que nada, fue un fenómeno de origen socioeconómico vinculado con la acuciante necesidad de las comunidades, el crecimiento demográfico, la poca disponibilidad de la tierra, la inexistencia de la Reforma Agraria en la región, además del relajamiento del control político sobre la población; permitió ser representado

religiosa la actividad política de los campesinos e indígenas de Chiapas, les ha sacralizado el sentido de su práctica política, de manera que sus movilizaciones y plantones no dejan de tener cierto halo cultural y de sacrificio”. Daniel Villafuerte Solís, *et al.*, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos* (México: FCE, 2002), 62.

34 “Estamos buscando la libertad. Los tseltales de la selva anuncian la buena nueva”, 39.

35 “Estamos buscando la libertad...”, 39-40.

36 “Estamos buscando la libertad...”, 31.

en el marco de un discurso inteligible para sus participantes. Tal cual afirman Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco: “Esta interpretación de los libros sagrados legitima la colonización y abre perspectivas para construir la ‘vida nueva’ en la ‘tierra prometida’, en la selva. En esta visión la ‘nueva vida’ será mejor y distinta a la anterior”.³⁷ Por lo tanto, se precisa de una explicación comprensiva, en la que se muestre la significación que adquirió la búsqueda de nuevas tierras en la selva a la luz del relato bíblico.

La recuperación del relato bíblico permitió a las comunidades narrar la experiencia vivida en el marco de un relato profundo, complejo, lleno de historia y de sentido. Al conectarles con la gesta épica, resignificó las migraciones. El drama recurrente de la migración es que quienes la emprenden se saben expulsados, desarraigados.³⁸ En cambio, a través de la reinterpretación del Éxodo, las comunidades hilvanaron el sentido: las migraciones dejaron de ser meras expulsiones para entenderse como “búsquedas de libertad”. Las comunidades encontraron el arraigo, haciendo historia de forma activa e intencionada, cumpliendo un plan mayor, la obtención de la “Tierra Prometida” por Dios:

1. Hermanos, estamos esperando con mucha alegría que se cumpla plenamente la promesa de Dios.
2. Desde antiguo Dios ha prometido a los hombres una tierra nueva, diciendo: ‘He bajado para librar a mi pueblo de la opresión y para llevarlo a un país grande y fértil, a una tierra que brota leche y miel’ (Éxodo 3, 8).
3. ¿Qué quieren decir estas palabras que Dios nos dice?
4. Quieren decir que nuestra esperanza y nuestra responsabilidad es llegar a conseguir por nuestro trabajo la tierra nueva que Dios nos da.

37 Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia...*, 160.

38 Es notable que la feligresía fuera el elemento aglutinador, incluso en el desarraigo: “Ninguna migración se realizó sin santo, éste era indispensable para caminar, para ‘huir’ de la finca y empezar el éxodo”. Xóchitl Leyva Solano, “Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas”, en *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, eds. Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (México: UNAM, CIESAS, CENCA, UdeG, 1995), 388.

5. Cuando la tierra con sus semillas sea de todos los hombres, habrá Tierra Nueva.
6. Cuando las piedras con sus minerales sirvan a todos los hombres, habrá Tierra Nueva.
7. Cuando las montañas con sus árboles y animales sean de todos los hombres, habrá una Tierra Nueva.
8. Cuando las aguas con sus peces sean de todos los hombres, habrá Tierra Nueva.
9. Cuando el firmamento con la luna, las estrellas y el sol sean de todos los hombres, habrá entonces, Tierra Nueva.
10. Es nuestra responsabilidad conseguir esta tierra nueva para los hombres que vivimos hoy,
11. Es nuestra responsabilidad dar la Tierra Nueva a los hombres que vienen después de nosotros,
12. Entre todos los hombres de todos los tiempos vamos haciendo la Tierra Nueva que Dios ha prometido.
13. Dios es el camino que nos lleva a la Tierra Prometida.³⁹

Además, la reinterpretación del drama de la búsqueda de tierras tuvo un carácter simbólico que constituyó un proceso de reconstrucción de una identidad colectiva en un contexto en el que todo cambió. La vida cotidiana conocida por generaciones, aunque marcada por la servidumbre agraria, dejó paso a la incertidumbre de buscar un hogar en los parajes selváticos desconocidos. Los lazos familiares se fragmentaron por la decisión de unirse o no a las caravanas. La tierra de labor se quedó atrás. Incluso la paternal dominación del finquero dejó de ser un referente de poder y autoridad. Otra vez, de acuerdo con Leyva Solano y Ascencio Franco, las comunidades de emigrados constituyen crisoles multiculturales donde prima la diversidad que es fruto del desarraigo.⁴⁰

La posibilidad de reconstituir identidades colectivas y promover la organización en las nuevas colonias fue fundamental para los posteriores procesos de defensa de la tierra. La lectura del Éxodo en

39 "Estamos buscando la libertad...", 106-7.

40 Véase Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia...*

clave liberadora, así como la difusión en general de ideas y prácticas de una teología de la liberación encarnada en la cultura de las comunidades, interpeló a los pueblos oprimidos de Chiapas, pues contemplaba a la comunidad como culturalmente diferenciada de sus opresores. Mientras que en buena parte de la República Mexicana, posterior a su independencia, el antagonismo político se articulaba en torno a categorías políticas o económicas, en las que la diferencia cultural fue largamente ocultada bajo el manto nacionalista del mestizaje, en Chiapas las estructuras económicas mantuvieron un estricto carácter de dominación y explotación étnico.

El sacerdote dominico de origen español Pablo Iribarren, quien llegó a Chiapas en 1977, interpretó este proceso de reapropiación religiosa y autonomía popular como una manifestación más de una larga serie de revueltas desde la colonización. La de mayor envergadura fue la rebelión de 1972, en la que una indígena tseltal, María Candelaria, oriunda de Cancun, declaró poder comunicarse con la Virgen María.⁴¹ La historia de dicha rebelión ha sido profusamente contada. No obstante la perspectiva, los historiadores coinciden en que se trató de un movimiento de inspiración religioso en el que los tseltales en rebeldía se reapropiaron de un Dios alienado por las élites blancas de San Cristóbal y que les oprimían en su nombre.⁴²

Entonces, la rebelión pondría en juego el mismo tópico del “pueblo de Dios” que después reaparecería en la catequesis del éxodo. Así que las caracterizaciones se invirtieron. En 1712, los judíos que perseguían a Cristo pasaron a ser los españoles; en tanto,

Desde el siglo XVI el obispo Las Casas enseñó a los indios que ellos mismos eran el ‘pueblo de Dios’, depositario de las esperanzas del Milenio y cuya espera se colmaría en esta Nueva Jerusalén del Nuevo

41 Pablo Iribarren, “La inculturación de la Iglesia en la praxis de la comunidad tseltal”, *AnáMnesis*, no. 1 (enero-junio 1991), 136 y ss.

42 Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Tomo I (México: Era, 1985); Juan Pedro Viqueira, *Une rébellion indienne au Chiapas 1712* (París: L'Harmattan, 1999).

Mundo, un paraíso terrenal que recobraría las solidaridades pisoteadas por el colonizador.⁴³

En la reinterpretación del Éxodo, el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural fue un elemento más de identificación. El pueblo judío huyó de Egipto en búsqueda de la tierra prometida porque era “el pueblo de Dios”. En la narrativa tseltal del éxodo a la selva, esto no fue diferente. A pesar de que la organización étnica comunitaria es un rasgo común de las poblaciones campesinas indígenas, ha sido siempre soslayada por los discursos modernizadores del desarrollo en boga desde la segunda mitad del siglo xx. A diferencia de la política indigenista nacional, el discurso de la teología de la liberación constituyó una mediación simbólica que, efectivamente, permitió a las comunidades entender su realidad y dotarla de sentido.

EL CARÁCTER PROFÉTICO DEL ÉXODO

La homilética radical del Éxodo permitió una visión de futuro, pues la búsqueda de tierras adquirió un carácter profético: “El éxodo es como el fundamento de liberación de estos pueblos, que tiene que ver con liberarse del pueblo todo el camino que recorren para llegar a la tierra prometida”.⁴⁴ La liberación profetizada representa una gesta inacabada, que daría pie a posteriores procesos de organización, que van desde el conflicto de “La Brecha” hasta el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

A pesar de que el éxodo a la selva fue un alivio temporal a las demandas en los Altos, no hay tierra que alcance para todos, y a principios de la década de los setenta la población de la zona era una realidad que preocupaba a algunas esferas de gobierno. Como siempre, las soluciones temporales no ofrecerían paz eterna. En 1972,

43 Antonio García de León, *Resistencia...*, 79.

44 Entrevista a José Francisco Meneses Carrillo realizada por Xabier Itçaina el 22 de julio de 2023.

a instancias del gobernador Manuel Velasco Suárez y del presidente Luis Echeverría, se promulgó mediante decreto la restitución de 614 000 hectáreas que fueron otorgadas a sólo 66 familias lacandonas.⁴⁵ Aunque fue promovido como un acto histórico de justicia a un pueblo desplazado, la intención política de fondo era limitar la ya incontenible migración de otras comunidades a la selva.⁴⁶

El acto de justicia era simbólicamente llamativo, pero carecía de precisión histórica. Las comunidades lacandonas que fueron congraciadas con la dotación de tierras no eran —como aclara Jan de Vos— la etnia original de lacandones que poblaron la selva y resistieron dos siglos a los conquistadores españoles. Se trataba, en cambio, de migrantes más recientes que habían bajado de la Península de Yucatán, para luego poblar el “desierto de la soledad”; sin un linaje directo con los míticos antecesores de la zona.⁴⁷ Por si fuera poco, enseguida del decreto se firmaron concesiones para la explotación maderera bajo la bandera de la Compañía Forestal Lacandona S. A. (Cofolasa), desnudando los intereses económicos que subyacían a la “restitución”.⁴⁸

La ambivalencia con la que se manejó la cuestión de las tierras sirvió para apaciguar algunos focos de conflictividad, pero también abrió otros. Las comunidades tseltales y choles que ya se habían dispuesto en la selva, algunas con reconocimiento federal, fueron coaccionadas para ser reubicadas en dos nuevas urbanizaciones: Velasco Suárez

45 Las comunidades se enteraron hasta 1974 que debían de abandonar la selva. La injusticia se puede sopesar si se toma en cuenta que a cada comunero lacandón le fueron “restituidas” nada más y nada menos que 9 310 hectáreas. Carmen Legorreta Díaz, *Religión, política y guerrilla en las cañadas de la Selva Lacandona* (México: CEICH-UNAM, 2015), 73-74.

46 Rodolfo Lobato, *Les Indiens...*, 87 y ss.

47 De Vos puso en evidencia que tras el etnocidio de los originales pobladores de la selva, quienes ahora así se denominan no tienen dicha relación histórica. “Las comunidades estudiadas tienen su origen étnico y cultural fuera de Chiapas, probablemente en el Petén occidental [...] no se puede considerar a estos caribes o lacandones como los pobladores originales ni a sus descendientes como los dueños legítimos de la Selva Lacandona, a pesar de su canonización como tales por la opinión pública, la propaganda turística, cierta literatura sensacionalista y una dudosa declaración política del gobierno mexicano el sexenio anterior”. Jan de Vos, *La Paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona* (México: Fonapas, 1980), 246.

48 Xóchitl Leyva Solano y gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia...*, 167.

(Nueva Palestina) y Frontera Echeverría (Corazal).⁴⁹ Sobre decir que muy pocos secundaron el llamado. En 1983, un grupo de lacandones, presumiblemente con ayuda de la seguridad pública, incendiaron las 67 casas de la localidad de Nuevo Progreso.⁵⁰

A diferencia de querellas previas, la situación se volvió más difícil dadas las múltiples resoluciones de distintos órdenes de gobierno, que eran contradictorias entre sí. Igualmente, el panorama cambió puesto que la tierra reclamada ya no era tierra de nadie, un desierto virgen esperando ser colonizado, propiedad de mestizos o extranjeros frente a los que era posible esgrimir argumentos nacionalistas y utilizar el discurso de la reforma agraria. En muchas ocasiones los conflictos se tornaron interétnicos o, al menos, se dieron entre comunidades. La gran mayoría de los demandantes eran parecidos entre sí, indígenas campesinos y pobres en búsqueda de tierra para mantener su vida.

Este nuevo conflicto agrario fue el catalizador de las identidades colectivas que se habían preparado en de la teología de la liberación. El decreto de 1972, a todas luces injusto, volvía a abrir el recuerdo de la ausencia de tierras, con el agravante de que ya no había a donde ir, más que a los puestos de relocalización sugeridos por el gobierno (esto es, volver a las fincas de los Altos seguía siendo inviable).

De forma paralela, en la Diócesis de Chiapas ocurrió un proceso organizativo singular que sería la base de las organizaciones subsecuentes. Aunque la fecha clave fue 1974, en la que se convocó a un Congreso Indígena con el apoyo del gobierno federal y estatal, esto fue parte de un “proceso iniciado en 1973 y declarado formalmente finalizado en 1977, pero cuyas repercusiones se viven hoy en día en el campo chiapaneco”.⁵¹

El sacerdote jesuita Mardonio Morales, quien se involucró vivamente en el proceso, lo describe con estas palabras: “Todo este proceso fue una admirable escuela de organización, de coordinación de inventiva, de cómo descubrir los mecanismos autóctonos de

49 Daniel Villafuerte Solís, *et al.*, *La tierra...*, 41 y ss.

50 Daniel Villafuerte Solís, *et al.*, *La tierra...*, 62.

51 Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia...*, 152.

movilización y de orden”.⁵² Dichos aprendizajes fueron retomados e institucionalizados en la práctica pastoral. En un curso de catecismo de 1984 se estableció el objetivo de “dar fuerza a la comunidad desde la reflexión y la práctica sacramental. Se partía del análisis de la realidad y del estudio bíblico, para afrontar los retos actuales de una manera más organizada”.⁵³

El congreso, de acuerdo con Morales, tuvo la participación final de dos mil representantes, que hablaban por otros 250 mil provenientes de 327 comunidades.⁵⁴ Aunque las demandas no serían resueltas por ninguno de los niveles de gobierno, como amargamente se quejó Morales, resultó un hito del movimiento indígena en Chiapas: “Así los ch’oles, tsotsiles, tseltales y tojolabales tuvieron la primera oportunidad en 500 años de conocer y reflexionar su realidad en común”.⁵⁵

En conjunto con el irresoluble problema agrario, que se recrudecía en torno a invasiones y tensas negociaciones con los finqueros,⁵⁶ además de las nuevas pugnas por conservar la “tierra prometida” en la selva, el congreso indígena fue un punto de inflexión que desencadenó el despertar de las comunidades:

Dicho congreso sentó las bases para que meses más tarde se iniciara el proceso de organización de las dos primeras uniones de ejidos de Las Cañadas de la Selva Lacandona y Altos de Chiapas: Quiptic Ta Lecubtesel, con campesinos mayoritariamente tseltales (participan también choles y tzotziles del ejido Emiliano Zapata), de la cañada de Patihuitz y el valle de San Quintín del municipio de Ocosingo; y la Unión de Ejidos Lucha Campesina, con indígenas tojolabales del municipio de Las Margaritas. Estas organizaciones serían el núcleo

52 Mardonio Morales, “Congreso indígena”, en *Un legionario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, ed. Manuel Esparza (Oaxaca: Carteles Editores, 2013), 103.

53 Curso Catequístico 1984, citado en Reyna Coello Castro, *Proceso catequístico en la zona tseltal y desarrollo social*, p. 1, citado a su vez por Xóchitl Leyva Solano, “Catequistas...”.

54 Mardonio Morales, “Congreso...”, 103.

55 Mardonio Morales, “Congreso...”, 104.

56 Un buen recuento histórico del proceso puede encontrarse en Aaron Bobrow-Strain, *Intimate Enemies. Landowners, Power and Violence in Chiapas* (Durham-London: Duke University Press, 2007).

para la formación, en 1980, de la Unión de Uniones que posteriormente había de constituir la principal base social del EZLN en Las Cañadas de la Selva Lacandona.⁵⁷

CONCLUSIÓN: UNA HISTORIA BIEN CONOCIDA

El 1° de enero de 1994, el EZLN se levantó en armas ocupando varias localidades y la cabecera municipal de Ocosingo. El acontecimiento, sorpresivo para muchos, fue rápidamente vinculado a las prácticas pastorales y a la presencia de la Iglesia en la región, en particular, la figura carismática del obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz. La realidad, por supuesto, es mucho más compleja, como muchos estudios históricos se han encargado de demostrar. Las relaciones entre las estructuras religiosas y las organizaciones de izquierda que llegaron a tener actividades en Chiapas (algunas muy diversas entre sí) fueron en ocasiones de cooperación y de respeto, pero se distanciaron en cuanto a la opción por la vía armada.⁵⁸

No es el objetivo de este artículo abonar a una literatura, bastante consolidada, sobre dicha cuestión. En cambio, pretendo exponer cómo un conjunto de prácticas y discursos religiosos enmarcados en la etiqueta de la “teología de la liberación”, dotó de sentido a un conjunto de transformaciones sociales marcadas por las luchas por la tierra en Chiapas y la búsqueda de autonomía; ilustradas de forma notoria por una interpretación transgresora (homilética radical) del Éxodo bíblico.⁵⁹ Al hacerlo, he tratado de poner en evidencia la potencia emancipadora de la religión cuando ésta es puesta al servicio de las personas, así como la incidencia de ciertos grupos de actores religiosos en procesos de transformación social de gran calado para la historia de nuestro país.

57 Carmen Legorreta Díaz, *Religión...*, 57.

58 Una muy buena introducción al respecto es Carmen Legorreta Díaz, *Religión...*

59 En este caso, se encuentra más cercano a una sociología comprehensiva al estilo de Max Weber. Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México: FCE, 2011).

REFERENCIAS

- Aguilar Nava, Alejandro. "Mercancías, comunes y dones. La reproducción de la vida en una cooperativa tseltal de café (Yomol A'tel)". México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2025.
- Bobrow-Strain, Aaron. *Intimate Enemies. Landowners, Power and Violence in Chiapas*. Durham-London: Duke University Press, 2007.
- Boer, Roland. *Criticism of Theology. On Marxism and Theology III*. Leiden: Brill, 2010.
- Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968.
- "Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva". Ocosingo, Chiapas, s. f.
- García de León, Antonio. *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Tomo I. México: Era, 1985.
- Iribarren, Pablo. "La inculturación de la Iglesia en la praxis de la comunidad tseltal". *AnáMnesis*, no. 1 (enero-junio 1991).
- Légorreta Díaz, Carmen. *Religión, política y guerrilla en las cañadas de la Selva Lacandona*. México: CEICH-UNAM, 2015.
- Leyva Solano, Xóchitl. "Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, eds. Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz. México: UNAM, CIESAS, CENCA, UdG, 1995.
- Leyva Solano, Xóchitl y Gabriel Ascencio Franco. *Lacandonia al filo del agua*. México: CIESAS-UNAM-FCE, 2002.
- Lobato, Rodolfo. *Les Indiens du Chiapas et la Forêt Lacandon*. París: L'Harmattan, 1997.
- Löwy, Michel. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- Marx, Karl. "Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction". En *Early Writings*. Londres: Penguin Books-New Left Reviews, 1992.
- Morales, Mardonio. "Congreso indígena". En *Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, ed. Manuel Esparza. Oaxaca: Carteles Editores, 2013.

- . “Denuncia al gobernador Velasco Suárez”. En *Mardonio Morales: Un legendario activista de Chiapas. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, ed. Manuel Esparza. Oaxaca: Carteles Editores, 2013.
- Villafuerte Solís, Daniel, et al. *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. México: FCE, 2002.
- Viqueira, Juan Pedro. *Une rébellion indienne au Chiapas 1712*. París: L’Harmattan, 1999.
- Vos, Jan de. *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona*. México: Fonapas, 1980.
- . *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*. México: FCE, 2020.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2011.
- Womack Jr., John. “Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista”. En *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*, ed. John Womack Jr. México: Debate, 2009.

Alejandro Aguilar Nava

Doctor en Estudios del Desarrollo por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Académico en El Colegio de México. Contacto: alejandro.aguilar@colmex.mx