

Vol. XI / Número 21 • julio - diciembre 2015



Revista Iberoamericana de Teología

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Revista Iberoamericana de Teología

Número 21

julio - diciembre • 2015

Universidad Iberoamericana

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA

Publicación semestral del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, que pretende ser un foro de reflexión y diálogo académico, especializado y plural, sobre diversas temáticas teológicas de actualidad, desde la perspectiva latinoamericana.

www.uia.mx/ribet ribet@uia.mx

Núm. 21, julio-diciembre, 2015

Comité Editorial:

Juan Carlos López Sáenz (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México), Gonzalo Balderas Vega (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México), Humberto José Sánchez Zariñana (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México), José Luis Franco Barba (Universidad Intercontinental), Miguel Ángel Sánchez Carlos (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México), Rodrigo Antonio Medellín Erdmann (Universidad Iberoamericana).

Coordinador editorial: Miguel Ángel Sánchez Carlos

Secretario: Juan Carlos López Sáenz

Consulte los índices de la Revista Iberoamericana de Teología en:

RIBET.- www.uia.mx/ribet

Dialnet.- <http://dialnet.unirioja.es/>

Latindex.- www.latindex.unam.mx/

Redalyc.- <http://redalyc.uaemex.mx/>

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA, Año 11, No. 21. julio - diciembre 2015, es una publicación semestral editada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, Álvaro Obregón, C.P. 01219, Tel. 59 50 40 00, ext. 7150, 4155 y 4901, www.uia.mx/ribet, ribet@uia.mx. Editor responsable: Miguel Ángel Sánchez Carlos. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-050912461800-102 ISSN 1870-316X Licitud de título No. 13344, Licitud de Contenido No. 10917 ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Diseños e Impresos Sandoval, Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3a. sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, México, D.F. Tel. 5793 51 52. Este número se terminó de imprimir en agosto de 2015 con un tiraje de 500 ejemplares.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del editor y el Instituto Nacional de Derechos de Autor.

Librería virtual:

www.uia.mx/publicaciones

Contenido

ARTÍCULOS

Un modelo de expresión de la experiencia de esperanza: el zapatismo chiapaneco	9
Raúl Cervera Milán	

Método y espiritualidad en la encíclica <i>Laudato Si'</i>	41
José Luis Franco Barba y Juan Carlos López Sáenz	

La Pastoral de la Madre Tierra en Chiapas. Panorámica de la lucha persistente de un credo político-religioso	65
Enriqueta Lerna Rodríguez	

COLABORADORES EN ESTE NÚMERO	89
------------------------------	----

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES	91
---	----

Content

ARTICLES

- A Model of Expression of Experience of Hope:
Zapatismo Chiapaneco** 9
Raúl Cervera Milán

- Method and Spirituality in the Encyclical
*Laudato Si*** 41
José Luis Franco Barba y Juan Carlos López Sáenz

- The Church Ministry of Mother Earth in Chiapas.
Overview of the Persistent Struggle of
a Political Religious Creed** 65
Enriqueta Lerna Rodríguez

- CONTRIBUTORS IN THIS ISSUE 89

- AUTHOR'S INSTRUCTIONS FOR THIS SUBMISSION OF ORIGINAL PAPERS 93

Un modelo de expresión de la experiencia de esperanza: el zapatismo chiapaneco

Raúl Cervera Milán*

Universidad Iberoamericana Ciudad de México

*[...] está dicho, "a ellos y a sus semejantes,
a los imperfectos y a los inhábiles,
les ha sido dada la esperanza" (G. Agamben)*

Resumen

El artículo se propone rastrear, en general, cuáles son los elementos de esperanza que se pueden encontrar en los signos de los tiempos que señalan el paso de Dios por la historia reciente de nuestro país, en el contexto de una situación en extremo dramática, en particular por las diferentes formas de violencia que afectan a las mayorías. Para lograr este propósito, se proponen algunas pinceladas acerca de lo que se entiende por esperanza en la tradición cristiana, se hace énfasis en la pregunta de quién podría ser el sujeto privilegiado de la misma. Al respecto, la conclusión es que la esperanza anida especialmente entre quienes sufren las consecuencias adversas generadas por la configuración actual de la sociedad, sobre todo, cuando se animan a levantarse contra las mismas y a echar a andar otros modelos de organización de la convivencia. Un análisis de la experiencia de esperanza que manifiestan las comunidades zapatistas y de los hechos de su vida cotidiana, en los que aquella se plasma, refrenda que esta gente constituye un auténtico sujeto de esa actitud cristiana y, en cuanto tales, se muestran capaces de animar a otros a dispolderse a recibir este don inapreciable.

Palabras clave: esperanza, amor, descartados, comunidades zapatistas.

* Profesor de Teología Pastoral del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana. Correspondencia: Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219, México, Tel: (55) 59 50 40 00. Ext. 7352. Correo electrónico: jose.cervera@ibero.mx

Summary

This article intends to trawl, in general, what are considered the elements of hope, which could be found in the signs of time that show the recent move forward of God throughout history in our country; in the context of an extremely dramatic situation, particularly for all forms of violence that affects the majorities. In order to achieve this, it will be proposed a draft about what it is understood as hope in the Christian tradition, putting emphasis in the question: who could be the subject privileged by it. In this respect, the conclusion states that hope is nested especially among those who suffer the adverse consequences generated by the current social setting, in particular, when they stand against them and when they are encouraged to create new models to organize coexistence. An analysis on the experience of hope that is expressed by Zapatistas communities and their daily living events, where hope is captured, supports that these peoples constitute an authentic subject of that Christian attitude and, in such; they manifest their willingness to encourage others to be prepared to receive this invaluable gift.

Key words: hope, love, dismissed, Zapatista communities.

Introducción

La presente reflexión persigue dos objetivos generales: en primer lugar, explorar una vía que permita comprender, desde la experiencia de fe, algunos aspectos del proceso histórico que ha recorrido el experimento zapatista chiapaneco; al seguir la inspiración del Vaticano II, se trata de un esfuerzo por “escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS, 4);¹ en segundo lugar, contribuir a mantener y potenciar una actitud de esperanza, en medio de un clima adverso, para la sobrevivencia misma de la especie, a causa de una escandalosa desigualdad entre los seres humanos

¹ Para este tema, véase J. L. Segundo, *Revelación, fe, signos de los tiempos*, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990, pp. 443-466; G. Thils, *Teología de las realidades terrenas. Preludios*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948; A. Tornos, “Sobre la teología de la historia”, en *Isegoría*, núm. 4, 1991, pp. 174-182; E. Silva presenta el aporte de la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur en *Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, citado en P. A. Ribeiro de O.-G. De Mori (orgs.), *Mobilidade religiosa. Linguagens, juventude, política*, Belo Horizonte, 2012, pp. 155-188.

que campea por doquier y se acrecienta, en correlación inseparable con una agresión inmisericorde al medio ambiente (Papa Francisco, *Laudato Si'*).

En este contexto proponemos que el zapatismo representa un modelo de vinculación entre unas condiciones de existencia muy específicas y las respuestas que se articulan ante ellas, por un lado, y el modo como se experimenta la esperanza cristiana, por otro. También sostenemos que el sujeto propio, si bien no exclusivo, de esta actitud son las capas descartadas y desechadas que se ponen en pie de lucha contra las condiciones adversas, tal como lo había previsto la tradición cristiana.

Para estructurar esta reflexión daremos tres pasos: primero explicitaremos, de manera breve, tanto los contenidos de la expresión “fenómeno zapatista” como lo que entendemos por esperanza. A continuación caracterizaremos al sujeto propio —no exclusivo— de la actitud esperanzada. Para finalizar, contrastaremos estos planteamientos de carácter más doctrinal con algunos de los rasgos que perfilan la actitud esperanzada de la dirigencia y las bases de apoyo del movimiento zapatista, así como con ciertos aspectos del contexto vital en el que se cultiva esta actitud cristiana.

Preliminares

El fenómeno zapatista

Con el término zapatismo nos referiremos, en esta reflexión, al movimiento de carácter social que, asentado en el estado sudoriental de Chiapas, lucha hasta el presente por “techo, tierra, trabajo, alimentación, salud, educación, información, cultura, independencia, democracia, justicia, libertad y paz [... por] lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático”.² Articulado a este movimiento se encuentra el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), comandado por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG), organización de carácter político-militar.

A su vez, las bases de apoyo del EZLN están formadas, en su mayoría, por indígenas de los pueblos mayenses tseltal, tsotsil, tojolab'al y ch'ol, los cuales

² Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “vi. De cómo lo vamos a hacer”, en *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es>).

se reúnen políticamente en tres planos básicos, formados por las pequeñas comunidades distribuidas a lo largo y ancho de la selva, agrupadas en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (Marez) y las cinco coordinaciones regionales, denominadas Caracoles, en las que se asientan las Juntas de Buen Gobierno.

Si bien el movimiento se fue gestando durante décadas a través de complejos procesos sociales, en los que tomó parte también, a su propio modo, la diócesis de San Cristóbal de las Casas, presidida a la sazón por don Samuel Ruiz,³ saltó a la luz pública la madrugada del 1 de enero de 1994. En esa oportunidad el EZLN ocupó militarmente varias cabeceras municipales del estado, incluida la capital, y en la *Primera Declaración de la Selva Lacandona* proclama el estado de guerra contra el gobierno mexicano, justo cuando entraba en funciones el Tratado de Libre Comercio firmado por México, Estados Unidos y Canadá. Desde entonces y hasta el presente han sucedido una serie de acontecimientos y procesos que marcaron, de forma permanente, la historia del país; uno de éstos, de los más importantes, fue la decisión del EZLN, tomada en 2003, de trasladar el liderazgo del proceso a un gobierno civil autónomo, estructurado —como ya se ha mencionado— y ejercido por los pueblos originarios.

La actitud esperanzada

Antes de pasar a la caracterización de la actitud esperanzada que radica en varios sectores del movimiento zapatista, intentemos hacer una descripción doctrinal desde una perspectiva teológica. Este ejercicio le conferirá mayor dimensión y permitirá comprender por qué el zapatismo constituye un modelo de articulación de un modo de vivir y un modo de esperar.

Para caracterizar a la esperanza como virtud teologal, primero debemos escuchar las palabras de Pablo en las que establece, en el cuadro de los comportamientos y las actitudes que configuran a la comunidad cristiana, la transversalidad del amor en el presente eón, así como su exclusividad en el orden definitivo: “El amor no acaba nunca [...] Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y el amor, pero la más excelente de todas es el amor” (I Cor 13, 1-13).

³ S. Ruiz, “Contexto del movimiento armado de Chiapas”, en *Christus* 73/774, sep.-oct. de 2009, p. 48; véase también S. Krotz, “La rebelión zapatista y el contexto mexicano actual”, en *SIC*, núm. 613, abril de 1999, pp. 137-139 (http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1999613_137-139.pdf).

Desde esta propuesta vinculante resulta fructuoso rememorar también algunas nociones acuñadas por la tradición teológica occidental relativas a la actitud de fe.⁴

Ya San Agustín comenzó a trabajar una distinción entre los contenidos de las expresiones *credere Deum*, *credere Deo* y *credere in Deum*.⁵ La primera abarca no sólo la realidad de Dios en sí misma, sino la acción salvífica que su amor despliega a lo largo de la historia. Por su parte, el sentido de la segunda expresión se comprende mejor si se considera que el referente del asentimiento creyente se encuentra situado en un ámbito diferente de aquél en que se puede conocer algo a través de la racionalidad propia de las disciplinas de la naturaleza o de las ciencias exactas. En este sentido, el espacio específico de esta actitud teológica, al igual que cualquier otra experiencia de fe, corresponde a la racionalidad por la cual se construyen las que vinculan entre sí a los seres personales, en cuanto tales. Tal racionalidad se encuentra íntimamente relacionada con el acto de fe.⁶

Ahora bien, para Santo Tomás, el asentimiento creyente sólo llega a ser pleno cuando interviene el amor: “Se dice que el amor es la *forma* de la fe, en cuanto que, gracias al mismo, ésta se perfecciona y *forma*” (*Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur*”, STh IIa-IIae, q. 4, a. 3). Éste es el sentido de la mencionada fórmula *credere in Deum*. Y es que, como *forma* de las virtudes, la función de la entrega amorosa tiene como meta que la tendencia que las impulsa hacia determinados fines particulares se proyecte, con posterioridad, hacia el horizonte último (STh IIa-IIae a. 27, qq. 7 y 8).

Por lo que toca a la esperanza, Santo Tomás la vinculó también con el amor, en coherencia con lo dicho antes. En cuanto a la función perfeccionadora que éste desempeña, el doctor Angélico provee una explicación específica de tono cordial: el amor perfecto —el que se interesa únicamente por la otra persona en sí misma, por su bien— torna plena y refuerza la esperanza —virtud que tiene, en sí, un carácter interesado—; la explicación de esta transformación es que, normalmente, “esperamos más de los que son nuestros amigos” (*quia de*

⁴ Algunas de estas ideas habían sido enunciadas anteriormente por R. Cervera, “El sol, en invierno, pica. Esperanza –escatológica– y esperanzas –cotidianas–”, en *Christus* LXX/747, 2005.

⁵ A. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages*, Cambridge, Grand Rapids, 1999, p. 349.

⁶ Véase X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 114-115.

amicis maxime speramus, STh IIa-IIae, q. 17, a. 8). En cuanto a la naturaleza de la esperanza la describe como un hábito derivado del apetito irascible, lo cual la diferencia de la actitud amorosa; por ello se trata de un impulso dirigido a superar los obstáculos a los cuales se atribuye ese carácter arduo que caracteriza al bien que persiguen ambas virtudes (STh, IIa-IIae, q. 40. A 1).⁷

Xavier Zubiri, por su parte, remonta el tema —debatido— del dualismo inherente a la conceptualización de las facultades, que aparece en el tomismo;⁸ desde su perspectiva, la fe no tiene por referente la verdad de aquello que Dios ha afirmado o realizado, sino la verdad que *es* Él mismo, en cuanto realidad absolutamente absoluta; por eso, el acto creyente “es a la vez intrínsecamente y a una, amar y creer”. Esa verdad personal real de Dios se caracteriza por ser “manifiesta, fiel e irrefragablemente efectiva”.⁹

Apoyados en este conjunto de afirmaciones sostenemos, al menos de manera tentativa, que la actitud esperanzada, ante todo, se desprende de la experiencia de fe y amor a Dios, de la experiencia de fe y amor de los seres humanos entre sí, y de la experiencia de amor a la naturaleza; esta actitud se vincula con estas experiencias de tal forma que resultan inseparables. Gracias a esto, frente a los obstáculos que impiden la consumación de la unión de los seres humanos entre sí y con Dios, surge dicha esperanza como un impulso que permite resistir y luchar por remover esos obstáculos, con la intención de que esa meta última se haga realidad y se vaya haciendo realidad en el decurso de la historia.

⁷ Dice Santo Tomás: “Es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas [...] 1) Una, por la que el alma [...]; 2) Otra, por la que el animal rechaza todo lo que se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y le perjudica. A esta la llamamos irascible, cuyo objeto denominamos lo difícil, esto es, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello [...] irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar lo conveniente que apetece el concupiscible”. STh I, 81, 2.

⁸ Éste es el lugar propio del tema de la “fe informe” que aparece en el pensamiento de Tomás de Aquino. Según esta doctrina se puede tener fe sin que exista una entrega amorosa, puesto que el hábito en que consiste la fe *formada* es el mismo que el de la fe *informe*; el amor, por su parte, por corresponder a la voluntad, no pertenece al conjunto de hábitos atribuibles a la inteligencia. Véase STh IIa-IIae, q. 4. A. 4; q. 6, a. 2.

⁹ La fe es “la entrega a una realidad personal en cuanto verdad personal real, esto es, en cuanto manifiesta, fiel y irrefragablemente efectiva”. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (versión pdf, p. 116). Según D. Gracia, la posibilidad de experimentar como súplica, en forma de oración, y es el fundamento de toda esperanza teologal. Véase “Religión y religación” en X. Zubiri, *El hombre y Dios*, op. cit. (pdf).

Planteamiento doctrinal acerca del sujeto propio de la esperanza cristiana

Establezcamos ahora, de manera esquemática, algunas pistas de carácter heurístico para determinar al sujeto más consonante, en principio —no necesariamente exclusivo—, con la actitud esperanzada. Lo haremos en dos pasos: en el primero enfocaremos esta búsqueda desde la perspectiva de los condicionamientos socioeconómicos que afectan a dicho sujeto; en el segundo privilegiaremos la perspectiva que contempla el género de acciones que demanda dicha situación.

La esperanza y los “descartados” y “desechados” (Papa Francisco)

En cuanto al primer paso intentemos, ante todo, la vía bíblica. Lo que observamos en el caso del Primer (o Antiguo) Testamento es que, con certeza, no predominan textos que establezcan una conexión entre la situación de pobreza socioeconómica y la actitud esperanzada; en este sentido, en términos generales, el sujeto —individual o colectivo— de tal actitud permanece indeterminado y abierto a todas las posibilidades.

Al mismo tiempo, se sabe que la aparición de situaciones de inequidad y pobreza a partir de la monarquía temprana,¹⁰ así como los nuevos matices que adquiere esta noción y la de pobre en el contexto del exilio y en tiempos posteriores, implican, de alguna manera, una conexión particular entre las actitudes de los pobres de Yahvé y un conjunto de disposiciones internas que tienen un parentesco cercano con lo que en la actualidad nombramos esperanza. Da la pauta Sofonías (s. VII), para quien el resto de Israel, “pueblo humilde (‘ānî) y pobre (*dal*), se cobijará al amparo de Yahvé” (Sof 3, 12).¹¹

Ahora bien, en varios salmos se da una asociación explícita entre los vocablos que expresan la condición de pobreza, en sentido socioeconómico (‘ābyōn, ‘ānî), y los términos que expresan actitudes de confianza y esperanza en Dios (Sal 9, 10-11, 19; 34, 9; 69, 7; 86). Pero también encontramos diferentes expresiones por las que se atribuye a los pobres, caracterizados como hemos dicho, actitudes esperanzadas, tanto en los Salmos (10, 17; 22, 25 35, 10; 102;

¹⁰ E. Gerstenberger, *‘ānî: Theological Dictionary of the Old Testament* XI (2001) 247-249.

¹¹ Esta identificación del “resto de Israel” con los pobres y humildes no es algo generalizado en el Primer Testamento; en todo caso aparece, como puede verse en la cita, en Sofonías.

140, 7; 146), como en otros lugares (Job 5, 16 —en este caso *dal*—; 14, 6).¹² No encontramos el mismo tratamiento del tema en relación con los estratos económicamente prominentes; por el contrario, aparece la advertencia acerca del error de poner la confianza en las riquezas (Prov 11, 28; Sal 52, 9-10).

En el Segundo (o Nuevo) Testamento, en la literatura donde más se insiste, de manera explícita, en la actitud esperanzada, (el *corpus* paulino, colosenses, efesios, pastorales, hebreos, I Pedro) el sujeto de la misma, en términos generales, es la comunidad cristiana o los cristianos en particular —sin ulteriores especificaciones—, así como el mismo Pablo. Aquí habría que aclarar, más bien, las condiciones socioeconómicas de los miembros de las comunidades atestiguadas en esos textos.¹³ No hay que olvidar, en este contexto, la relación que establece el apóstol entre la actitud de espera confiada y la creación en su conjunto (Rom 8, 19-22).

Otra vía consiste en explorar una de las características centrales del objeto de la esperanza. Como hemos visto, sobre las bases de una antropología de estirpe aristotélica,¹⁴ Tomás de Aquino explica con todo detalle que uno de los rasgos que definen a la esperanza es el carácter arduo de su objeto, y adscribe esta virtud, por lo mismo, al apetito irascible (STh I-II, 40, 1).

Ahora bien, no hay que perder de vista que el objeto de la esperanza ha sido delineado, en los últimos decenios, desde la teología de la realización histórica de la soberanía de Dios, y en el contexto de estas consideraciones se ha insistido, tanto en el *ya* de la misma, como en el *todavía no* que la circunscribe.¹⁵ De este modo, se ha aclarado que los avances históricos de los pueblos y las naciones en favor de la vida, como *bonum commune*, están conectados de manera indisoluble con el dinamismo del evento liberador; en otras palabras, lo que los pueblos originarios han formulado como la vida buena.¹⁶ En este sentido constituyen un aspecto del objeto de la esperanza cristiana.

¹² J. de Freitas Faria, “Esperanza de los pobres en los Salmos”, en *RIBLA* 39/2, 2001, pp. 57-68.

¹³ Es conocida la discusión acerca del nivel socioeconómico de los miembros de las comunidades secundotestamentarias (A. Malherbe, A. Deissmann, E. A. Judge, R. M. Grant, G. Theissen, W. A. Meeks), así como el “consenso” que se ha construido en torno a la idea de que las comunidades paulinas representaban, en este tema, un corte transversal de la sociedad urbana mediterránea estratificada.

¹⁴ M.-D. Chenu, “Les passions vertueuses. L’anthropologie de saint Thomas”, en *RPhL* 72/13, 1974, pp. 11-18.

¹⁵ Véase la nota 1, al pie de página.

¹⁶ Desde otro horizonte, P. Laín Entralgo propone también la inseparabilidad de la esperanza que apunta “más allá” de los proyectos históricos del ser humano, de aquella

Trasladados estos conceptos al presente, y en el contexto de las estructuras que caracterizan al “sistema-mundo”, es preciso especificar la arduidad del objeto de esperanza —en su aspecto histórico— cuando se trata del mundo de los “descartados” y “desechados”, puesto que a las dificultades que bloquean —para ellos— la accesibilidad a los satisfactores más básicos, necesarios y urgentes, las cuales provienen del mundo de la naturaleza, hay que añadir la arduidad de carácter histórico que bloquea dicha accesibilidad a causa de los mecanismos de despojo y monopolización —condición inherente al sistema social vigente—. Esta arduidad, por consiguiente, está relacionada de manera indisoluble con una asimetría del plano de lo sistémico, prácticamente insalvable; se podría afirmar que se trata de una arduidad extrema.

De este modo, si el objeto intrahistórico de la esperanza es tal por su carácter arduo, y si este carácter arduo tiene como referente por antonomasia, por su carácter sistémico, a los pobres, entonces éstos son los candidatos privilegiados a la vivencia de la esperanza cristiana; son los que más la necesitan.

En un sentido convergente con lo que decimos, E. Bloch expresó:

El contenido del futuro apuntado bíblicamente ha permanecido comprensible para todas las utopías sociales: Israel se convirtió en la pobreza sin más y Sión en utopía. La miseria crea el mesianismo: “¡Pobrecita, azotada por la tempestad y sin abrigo! Voy a edificarte sobre jaspe, sobre cimientos de zafiro [...] Serás fundada sobre la justicia y estarán lejos de ti la opresión, que no temerás más, y la angustia, que nunca se te acercará” (Isaías, 54, 11 y 14). Un aura de esta luz en la noche pende siempre, hasta Weitling, sobre todas las utopías sociales¹⁷

La esperanza y la militancia

Acercamiento tradicional

En cuanto a la identificación del sujeto más consonante con la actitud esperanzada, emprendida desde la perspectiva de uno de los rasgos centrales de esta

que se dirige, como a su objeto propio, a estos mismos proyectos y “previsiones”; romper esta inseparabilidad es caer en el vicio de una “espiritualización” del concepto de esperanza. Véase P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Alianza, 1984, p. 598.

¹⁷ E. Bloch, *El principio esperanza*, II, Madrid, Aguilar, 1980, p. 40.

misma actitud, una posible vía consiste en sopesar, desde un enfoque histórico, los obstáculos que se deben enfrentar para llegar a la consecución del bien que se persigue.

Desde una consideración más general pero no menos fundamental, es sabido que la carta de Santiago tiene en alta estima tanto la actitud esperanzada como la necesidad de poner en práctica los contenidos del Evangelio (Sant 2; 5, 7-8). Por su parte, en el material estrictamente paulino se pone de relieve que la esperanza no aparta de los compromisos históricos, antes bien refuerza la articulación que existe entre el presente y el porvenir. A través de ella se genera una nueva concepción del tiempo y del mundo; de este modo, produce frutos para la existencia presente. En este sentido, la esperanza representa un dinamismo para actuar en el momento actual pues, según la imagen paulina, permite cultivar la tierra (I Cor 9, 10); asimismo, representa una fuerza para sobrellevar las aflicciones, las cuales, en este contexto, generan constancia, la que a su vez produce valía probada y ésta, para cerrar el círculo, esperanza (Rom 5, 2-5; I Cor 13, 7). La esperanza genera paciencia (Rom 8, 25; I Tes 1, 3) e impide la huida hacia una comprensión ilusoria del tiempo (I Cor 13, 7). Si bien el amor todo lo espera, esta forma de esperanza es lo más opuesto al entusiasmo de los corintios, quienes creen, en vano, estar ya en posesión de aquello que se espera. La esperanza en una salvación definitiva e impide la huida del mundo, sea a través de actitudes ilusorias, sea en la forma de una transformación violenta. El venturoso final, objetivo de la actitud esperanzada, tiene un correlato propio en la alegría presente y, por ello, en la constancia (Rom 12, 12).¹⁸

En este contexto resulta interesante retomar la concepción tomista citada con anterioridad acerca del apetito irascible, al cual se atribuye la resistencia y la remoción de los obstáculos que se interponen entre la persona y el bien apetecido. Ahora bien, si la consideración del objeto de la esperanza cristiana nos condujo al tema de las condiciones sociohistóricas, como un aspecto del mismo objeto —como se acaba de ver—, entonces debemos preguntarnos cuáles son aquellas circunstancias de carácter social que constituyen el obstáculo radical a esos avances históricos de los pueblos en los que se manifiesta, con las reservas del tema, el *ya* de la soberanía de Dios. Sin dejar de lado el campo de los dinamismos personales de carácter pecaminoso, hay que tener en cuenta que, en el estrato del rejuego de las fuerzas sociales, el obstáculo radical y más temible lo representa esa inequidad de carácter sistémico a la que ya hemos aludido; dicho de otro modo, el sistema social vigente.

¹⁸ H. Weder, "Hoffnung", en *TRE*, 15, 1986, pp. 486-487.

Si esto es así, entonces resulta que, en principio, el sujeto individual y colectivo más consonante con la actitud esperanzada es el que se encuentra empujado en una estrategia, no tanto de paños calientes frente a la situación desastrosa de las mayorías —sin que por esto minusvaloraremos el papel benéfico que desempeñan los paños calientes— sino que conduzca a una transformación global del *statu quo*, como acaba de proponer el Papa Francisco en *Laudato Si'*:

Para que surjan nuevos modelos de progreso, necesitamos “cambiar el modelo de desarrollo global”, lo cual implica reflexionar responsablemente “sobre el sentido de la economía y su finalidad, para corregir sus disfunciones y distorsiones”. No basta conciliar, en un término medio, el cuidado de la naturaleza con la renta financiera, o la preservación del ambiente con el progreso. En este tema los términos medios son solo una pequeña demora en el derrumbe. Se trata de redefinir el progreso. Un desarrollo tecnológico y económico que no deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso (LS, 194).

Esperanza y praxis revolucionaria en Ernst Bloch¹⁹

En el contexto de la “*encyclopédie philosophique*” que representa la obra *El principio esperanza* de E. Bloch,²⁰ por lo demás aclamada, discutida e impugnada, exponemos un apunte con dos o tres ideas. En dicha obra el concepto de esperanza tiene una conexión fuerte con la praxis, tal como es caracterizada en la tradición marxista: “el hombre y la esperanza se encuentran ligados a la

¹⁹ En la siguiente exposición me baso en estos autores: I. M. J. Gálvez Mora, *La función utópica en Ernst Bloch* (<http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/publica/04galv.pdf>); J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983; J. M. G. Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Salamanca, Sígueme, 1977; S. Krotz, “Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)”, en *Claves del Pensamiento*, vol. v, núm. 10, julio-diciembre, 2011, pp. 55-73 (<https://mail.google.com/mail/u/0/#sent/15150f14db794b50?projector=1>); A. Mondragón, “Ernst Bloch, el peregrino de la esperanza”, en *Estudios Políticos*, UNAM mayo-agosto de 2015 (<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/37642>); R. Levita, “La esperanza utópica: Ernst Bloch y la reivindicación del futuro”, en *Biblat* (Bibliografía Latinoamericana, UNAM) (<http://biblat.unam.mx/es/revista/mundo-siglo-xxi/articulo/la-esperanza-utopica-ernst-bloch-y-la-reivindicacion-del-futuro>).

²⁰ E. Bloch, *El principio esperanza*, I-III, Madrid, Aguilar, 1980.

inversión por la cual Marx ha hecho de la dialéctica hegeliana el instrumento teórico de la praxis histórica”.²¹

Lo que llama la atención, en primer lugar, es el análisis de los sentimientos que elabora el autor, a partir del cual propone un acercamiento al concepto de esperanza —ello, y sólo ello, evoca de manera sugerente la propuesta del Aquinate—. Los sentimientos, como un “apetecer cargado de emotividad”, se distribuyen en dos grandes grupos: saturados y de expectativa (*gefüllte und Erwartungs-Affekte*). La esperanza pertenece a los segundos, cuyo “impulso tendencial es de largo alcance [...] y con un carácter anticipador incomparablemente mayor” que los primeros; ella representa “el afecto característico del hombre [...] en cuanto potencia gnoseológica se opone al recuerdo [...] anticipa el futuro, de modo paralelo a como en el recuerdo se presencializa el pasado”.

Ahora bien, este concepto de esperanza tiene puntos de contacto con el de praxis. Detrás de todo se encuentra la recuperación blochiana de la materia, “el principio materia”, el “ser-según-posibilidad (*Nach-Möglichkeit-Seienden*) y el ser-en-posibilidad” (*In-Möglichkeit-Seienden*) —a partir de los conceptos aristotélicos de *kata to dynaton* y *to dunamei on*—, con su dinamismo, su procesualidad y su dimensión anticipatoria latente. Es la “corriente cálida” del análisis marxista, a partir de las esperanzas de los seres humanos —los “sueños diurnos”—, plasmadas en muchas expresiones culturales y, específicamente, religiosas, que apunta al componente de esperanza que posee la posibilidad-real-objetiva —equiparable a la materia—, el ser-en-posibilidad. En este contexto se configura la idea de utopía concreta, como expresión de dicha esperanza, e identificada, en cierto sentido, con la materia misma —“materia utópica”.

La materia, en oposición a la conciencia, es el sustrato último sobre el que operan los ámbitos de la naturaleza y de la acción histórica y libre de los seres humanos —los cuales representan los factores objetivo y subjetivo, respectivamente:

Son precisamente el factor subjetivo y la reacción en contra de lo deficitariamente existente dos rasgos característicos de la función utópica [...] Ambos factores se im-

²¹ G. Raulet, “Ernst Bloch”, en *Encyclopédie philosophique universelle: Les Oeuvres Philosophiques. Dictionnaire 2*, París, 1992, pp. 3043-3048.

plican mutuamente y recíprocamente se condicionan [...] En la acción revolucionaria radica la dimensión más profunda del factor subjetivo.²²

Se ha comparado a la esperanza blochiana con un motor, el cual impulsa la marcha progresiva de la historia; sin esperanza no hay avance factible:²³ “La esperanza es, en cualquier caso, revolucionaria. No se tiene nunca seguridad, pero si se carece de toda esperanza no es posible acción alguna”.²⁴

De este modo, a lo largo de los cinco capítulos (o partes) de los que consta la obra, Bloch va entretrejiendo un saber filosófico en forma de un sistema que, al final del recorrido, queda abierto a la práctica precisamente por obra del “principio Esperanza” —la esperanza que se ha hecho consciente de sí misma y que hace presente la utopía concreta:

Y si bien la esperanza sólo trasciende el horizonte, mientras que es el conocimiento de lo real por medio de la práctica el que desplaza este horizonte, la esperanza es, a su vez, ella sola la que permite que el entendimiento enardecedor y confortador del mundo al que ella conduce sea conquistado, a la vez, como el entendimiento del mundo más firme y más tendente-concreto.²⁵

A estas alturas podemos concluir, a la luz del enfoque del material que hemos seleccionado, que el sujeto connatural de la actitud esperanzada es el pueblo pobre que lucha por derribar las barreras que interpone el sistema social vigente entre él mismo y esa vida buena a la que todo ser humano aspira y tiene derecho; el pueblo que consagra sus energías a edificar las mediaciones históricas capaces de hacerla realidad.

Cerramos esta parte de nuestra reflexión con la cita de 1 Tes 5, 8, en la que se encuentra una referencia metafórica a la esperanza como un yelmo, la pieza que coronaba la armadura antigua, atavío propio de los hombres de la milicia: “Nosotros, que somos del día, debemos vivir con sobriedad, cubiertos con la coraza de la fe y del amor, y con la esperanza de la salvación como yelmo protector”.

²² J. M. G. Gómez-Heras, *Sociedad y utopía...*, op. cit., p. 176.

²³ J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía...*, op. cit., p. 63.

²⁴ M. Eckert, *Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 232 (citado en J. A. Gimbernat, op. cit.).

²⁵ E. Bloch, *El principio esperanza*, III, op. cit., p. 491.

La esperanza y el zapatismo

En esta tercera parte nos asomaremos, en un primer momento, a la manera como describen los militantes zapatistas su propia experiencia de esperanza; un segundo paso consistirá en contextualizar ésta en el marco de la vida cotidiana de las comunidades chiapanecas y su lucha por una vida digna. De este modo tendremos algunos elementos para establecer un puente entre las especificaciones de carácter doctrinal que hemos presentado en la segunda parte y el modo como se experimenta en la vida real esta actitud cristiana.

El zapatismo y la experiencia de esperanza

Para lograr una primera caracterización de la experiencia de esperanza vivida por los pueblos zapatistas, procederemos por aproximaciones sucesivas.²⁶

Algunas expresiones zapatistas asociadas con la experiencia de la esperanza

D. Velasco Yáñez, en sus trabajos *El aporte zapatista al rescate de la utopía* y *La internacional de la esperanza* presenta, de forma breve, la manera como verbalizan la experiencia de la esperanza los pueblos involucrados en la lucha chiapaneca. Este especialista en la historia del zapatismo introduce el tema en el contexto de las concepciones que manejan estos pueblos en torno al futuro y la utopía, así como la relación privilegiada que establecen entre estas concepciones y la expresión *hacer camino* —quizá la imagen del pueblo que camina sea una de las expresiones privilegiadas de lo que conceptualmente se expresa como la dimensión temporal de la vida humana.

Velasco encuentra que hay una asociación fuerte entre la esperanza y lo que los zapatistas nombran como los sueños: “Cuando ese día llegue, nosotros, los sin rostro y sin nombres, podamos descansar, al fin, bajo la tierra... bien

²⁶ He tomado el material de los párrafos que siguen de D. Velasco, *El aporte zapatista al rescate de la utopía*, 51º Congreso Internacional de Americanistas. Symposium Utopía y política, Guadalajara, ITESO, 2003, pp. 32-35; “La Internacional de la Esperanza. El efecto zapatista en la lucha por una globalización regulada” (documentos en pdf amablemente proporcionados por el autor).

muertos, eso sí, pero contentos. Nuestra profesión: la esperanza”.²⁷ En este sentido se podría afirmar que los sueños son una forma de nombrar a la esperanza.

El zapatismo utiliza todavía otras imágenes para expresar qué entiende por esta actitud. De este modo, afirma que la esperanza, cuando los tiempos son adversos, se viste de resistencia. Esta resistencia-esperanza, vivida por mucha gente, toma la forma de muchas piedritas con las que se construye una mesa en torno a la cual es posible sentarse a dialogar; así, la esperanza compartida es lo que permite establecer puentes para un diálogo. Continuando con las imágenes, sostiene que el fundamento de esta mesa es el pasado; el presente es la cubierta con que se adorna y se utiliza; el futuro, a su vez, es el alimento que se comparte en torno a ella.²⁸

No está ausente de esta concatenación de imágenes la fuerza en tensión de las contraposiciones; de este modo el EZLN se describe a sí mismo como “angustia hecha esperanza”,²⁹ y remata: la esperanza es también “una bocanada de este aire fresco que, dicen, se respira en las montañas y que algunos desubicados llaman ‘esperanza’”.³⁰

El objeto propio de la esperanza

El blanco hacia el que señala la actitud esperanzada coincide con los propósitos que persigue la lucha zapatista: “cambiar el mundo, hacerlo mejor, más justo, más libre, más democrático, es decir, más humano”³¹ —planteamientos que, por lo demás, se han mantenido a lo largo de estos decenios, desde que, en 1992, “se inició el despertar de la esperanza”—. Otra formulación, en boca de sus protagonistas, reza: “Queremos vivir y ser felices. Nuestra esperanza es más grande que nosotros porque el mañana florezca en todos los pueblos

²⁷ EZLN, “Carta al niño Miguel A. Vázquez Valtierra”, 6 de marzo de 1994, en *Documentos y comunicados*, tomo 1, México, Ediciones Era, 1994, p. 191.

²⁸ Subcomandante Insurgente Marcos, “Desde (las piedras de las) montañas del Sureste Mexicano”, en *México Indio*, febrero de 1998.

²⁹ EZLN, “Votan Zapata”, 11 de abril de 1994, en *Documentos y comunicados*, tomo 1, *op. cit.*, p. 212.

³⁰ EZLN, “La CND en riesgo de convertirse en una sigla más”, 21 de abril de 1995, en *Documentos y comunicados*, tomo 2, México, Ediciones Era, 1995, p. 314.

³¹ EZLN, “Palabras para la celebración del decimoprimer aniversario de la formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, 19 de noviembre de 1994, en *Documentos y comunicados*, tomo 2, *op. cit.*, pp. 138-139.

indios de México la justicia, la libertad y la democracia”.³² Ese futuro tiene las dimensiones de un mundo alterno: “En nuestros sueños hemos visto otro mundo. Un mundo verdadero, un mundo definitivamente más justo que en el que ahora nadamos”.³³

El objetivo queda especificado convenientemente con el concepto de justicia: “Queremos justicia y seguiremos adelante porque en nuestro corazón también vive la esperanza”.³⁴ De este modo, el blanco al que apunta esta actitud es inseparable de la eliminación del neoliberalismo; por eso, los zapatistas dirigen su palabra “a todos los que se esfuerzan por resistir al crimen mundial llamado ‘neoliberalismo’ y aspiran a que la humanidad y la esperanza de ser mejores sean sinónimos de futuro”.³⁵ Por ello, la esperanza se opone a la desesperanza, un subproducto del sistema dominante: “renombrado como neoliberalismo, el crimen histórico de la concentración de privilegios, riquezas e impunidades democratiza la miseria y la desesperanza”.³⁶

El sujeto de la esperanza

Cuando se trata de determinar el sujeto propio de la actitud esperanzada los zapatistas no tienen ningún empacho en confesar —como hemos adelantado más arriba— que se trata de ellos mismos, los “profesionales de la esperanza” —en contraposición al mote zedillista “profesionales de la violencia”—,³⁷ y reafirman esto con una imagen: “El EZLN es ahora y para siempre una esperanza. Y la esperanza, como el corazón, se encuentra en el lado izquierdo del pecho”.³⁸ Esta actitud tiene como sede privilegiada la comunidad de la

³² Discurso del comandante Tacho, en Tuxtla Gutiérrez, 25 de febrero de 2001.

³³ EZLN, “Agradecimiento a las ONG”, 3 de marzo de 1994, en *Documentos y comunicados*, tomo 1, *op. cit.*, p. 186.

³⁴ EZLN, “Alto al fuego”, 18 de enero de 1994, en *Documentos y comunicados*, tomo 1, *op. cit.*, p. 82.

³⁵ EZLN, “Primera Declaración de La Realidad contra el Neoliberalismo y por la Humanidad”, 30 de enero de 1996, en *Documentos y comunicados*, tomo 3, México, Ediciones Era, 1997, p. 126.

³⁶ EZLN, *Documentos y comunicados*, 2 de octubre de 1995/24 de enero de 1997, tomo 3, *op. cit.*, 1997, p. 125.

³⁷ EZLN, “La larga travesía del dolor a la esperanza”, en *Documentos y comunicados*, tomo 2, *op. cit.*, p. 73.

³⁸ EZLN, “Somos producto del encuentro de la resistencia indígena con la generación de la dignidad”, 27 de agosto de 1995, en *Documentos y comunicados*, tomo 2, *op. cit.*, p. 434.

Realidad, “uno de esos rincones del sureste chiapaneco donde el dolor se transforma en esperanza gracias a una complicada mezcla química de dignidad y rebeldía”.³⁹

Ahora bien, la esperanza no anida en individuos aislados, sino en comunidades que caminan:

Nuestro pequeño ejército de locos de esperanza saluda, en las letras mías, la existencia compartida de desvaríos que dejan el “yo” en un rincón y levantan alto la bandera del “nosotros”. Nosotros, tan pequeños, grandes somos al saber que existen ustedes. Absurdos del mar, dirán algunos. No importa, igual navegaremos siempre.⁴⁰

En este caso no se trata de conceptualizaciones abstractas, pues es claro que la esperanza surge desde abajo: “El cambio se construye abajo, dicen y repiten. El escepticismo no se cruza de brazos. Afila, con paciencia, la tierna punta de la esperanza”.⁴¹ Los pueblos reconocen todo esto con humildad, sin escatimar una confesión de los obstáculos que ellos mismos levantan contra esta actitud: “La esperanza del cambio nos la tenemos que dar nosotros mismos, a pesar del poder y, no pocas veces, a pesar de nosotros mismos”.⁴²

Las flores y los frutos de la esperanza

Los zapatistas son conscientes de que la esperanza —y la utopía— ha demostrado tener una eficacia histórica específica: “¿Quién podrá decirnos ahora que el soñar es hermoso pero inútil? ¿Quién podrá argumentar que los sueños, por muchos que sean los soñadores, no pueden hacerse realidad?”.⁴³ Entre otras cosas, la esperanza genera organización, lucha, resistencia y persistencia:

³⁹ EZLN, *Documentos y comunicados*, 2 de octubre de 1995 / 24 de enero de 1997, tomo 3, *op. cit.*, pp. 179-180.

⁴⁰ EZLN, “La larga travesía del dolor a la esperanza”, en *Documentos y comunicados*, tomo 2, *op. cit.*, p. 73.

⁴¹ EZLN, “La larga travesía del dolor a la esperanza”, en *Documentos y comunicados*, tomo 2, *op. cit.*, p. 65.

⁴² EZLN, “Inauguración del Foro para la Reforma del Estado”, 1 de julio de 1996, en *Documentos y comunicados*, tomo 3, *op. cit.*, p. 287.

⁴³ EZLN, “Clausura del Encuentro Intercontinental”, 4 de agosto de 1996, en *Documentos y comunicados*, tomo 3, *op. cit.*, p. 342.

Que la esperanza se organice, que camine ahora en los valles y ciudades como ayer en las montañas. Peleen con sus armas, no se preocupen de nosotros. Sabremos resistir hasta lo último. Sabremos esperar... y sabremos volver si se cierran de nuevo todas las puertas para que la dignidad camine.⁴⁴

Y rematan con una metáfora: “la luna no se deja caer. Eso no quiere decir otra cosa más que la luna tiene esperanza”.⁴⁵

Una esperanza sin fronteras

La actitud esperanzada pulveriza las fronteras que se levantan entre los seres humanos:

En lugar de humanidad nos ofrecen índices en las bolsas de valores, en lugar de dignidad nos ofrecen globalización de la miseria, en lugar de esperanza nos ofrecen el vacío, en lugar de vida nos ofrecen la internacional del terror... Contra la internacional del terror que representa el neoliberalismo, debemos levantar la internacional de la esperanza... No la burocracia de la esperanza, no la imagen inversa y, por tanto, semejante a lo que nos aniquila. No el poder con nuevo signo o nuevos ropajes. Un aliento así, el aliento de la dignidad. Una flor sí, la flor de la esperanza. Un canto sí, el canto de la vida.⁴⁶

De hecho, el tema de la esperanza constituye uno de los puentes en los que se estrechan la mano los zapatistas y otras organizaciones rebeldes del mundo entero. Al respecto, Ana Esther Ceceña afirma: “Su llamado resultó para muchos ingenuo y difícil de creer, pero estos locos construyeron un movimiento fuerte porque llamaron a tener esperanza y nos han hecho creer que una sociedad nueva es posible”.⁴⁷

⁴⁴ EZLN, “Segunda Declaración de la Selva Lacandona”, en *Documentos y comunicados*, tomo 1, *op. cit.*, p. 275.

⁴⁵ EZLN, “Sobre una imagen de la Virgen de Guadalupe”, 30 de marzo de 1995, en *Documentos y comunicados*, tomo 2, *op. cit.*, p. 292.

⁴⁶ EZLN, “Primera Declaración de La Realidad contra el Neoliberalismo y por la Humanidad”, 30 de enero de 1996, en *Documentos y comunicados*, tomo 3, *op. cit.*, p. 126.

⁴⁷ *La Jornada*, 18 de enero de 2001.

La convocatoria a la construcción de la internacional de la esperanza, aparecida en la *Primera declaración de la realidad contra el neoliberalismo y por la humanidad* (30 de enero de 1996) afirma: “A todos los que se esfuercen por resistir al crimen mundial llamado ‘neoliberalismo’ y aspiran a que la humanidad y la esperanza de ser mejores sean sinónimos de futuro [...] A todos los que, sin importar colores, razas o fronteras, hacen de la esperanza arma y escudo”.⁴⁸

Finalmente, la esperanza aniquila incluso la última frontera que tienen que desafiar los seres humanos. A raíz de la muerte de Fernando Benítez, el entonces Subcomandante Marcos le dirigió las siguientes palabras: “El aire de abajo huele bonito, como a que las cosas cambian, como que todo mejora y se hace más bueno. A esperanza, a eso huelo el aire de abajo. Nosotros somos de abajo. Nosotros y muchos como nosotros. Sí, ahí está la cuestión pues: en este día los muertos huelen a esperanza”.⁴⁹

Es así como “*un sueño soñado en los cinco continentes puede llegar a hacerse realidad en La Realidad*”.⁵⁰

Concluimos este primer abordaje a la actitud esperanzada de los pueblos zapatistas con un par de observaciones.

Al tratarse de un acercamiento a un fenómeno social —por tanto, complejo— surge la pregunta de si las declaraciones de los personajes mencionados a lo largo del texto son compartidas por todos los que forman la dirigencia y las bases de apoyo del movimiento zapatista. En todo caso, lo más seguro es afirmar que lo que hemos presentado corresponde, ante todo, a la visión de los círculos dirigentes. En la medida en que se hubiera dado, en la vida cotidiana, una interacción significativa de puntos de vista entre estos estratos y las bases de apoyo, podría extenderse la caracterización al conjunto del movimiento. Para despejar estas dudas se necesita ampliar las investigaciones.

La experiencia de esperanza que hemos caracterizado tiene un carácter fundamentalmente intramundano. La utopía a la que apunta tendría su cumplimiento al interior del decurso histórico, a la manera como lo propusieron T. Moro, T. Campanella, R. Bacon y otros. No aparecen, en las fuentes que consultamos, elementos de carácter religioso explícito ni planteamientos de tinte

⁴⁸ EZLN, *Documentos y comunicados*, 2 de octubre de 1995 /24 de enero de 1997, tomo 3, op. cit., pp. 126-127.

⁴⁹ Carta del Subcomandante Marcos a don Fernando Benítez, publicada en *La Jornada*, viernes 25 de febrero de 2000.

⁵⁰ EZLN, “Clausura del Encuentro Intercontinental”, 4 de agosto de 1996, en *Documentos y comunicados*, tomo 3, op. cit., p. 342.

escatológico. La pregunta que surge es si estamos ante una experiencia de naturaleza cristiana. Respondo con cuatro hipótesis.

En primer lugar, el acceso al tema de la esperanza que tuvimos al alcance pertenece al campo de la investigación sociológica. Ahora bien, éste se ha presentado tradicionalmente como un ámbito de corte secularista, poco afecto a los temas de carácter religioso. En este caso, la ausencia de un horizonte religioso, más que algo propio de los zapatistas mismos, respondería a la selección de preguntas y temas elaborada por los investigadores.

En segundo lugar, en nuestro país la tradición que defiende el carácter laical del ámbito político —en el sentido de no religioso— es, todavía, fuerte y predominante —aunque asistimos a un desmantelamiento de la misma por obra y gracia quizá más de los gobernantes que de la misma Iglesia institucional—. De este modo, en sus intervenciones públicas en foros de la sociedad civil, así como de tinte político, los zapatistas honran dicha tradición. Esto quedaría reforzado por el hecho de que las declaraciones que hemos transcrito provienen, sobre todo, de los estratos dirigentes.

Para finalizar, los rasgos que caracterizan a los catolicismos del pueblo dan para afirmar que la función ejercida por la divinidad en la vida cotidiana pasa siempre por la intervención de los mediadores, de manera predominante los santos y santas del panteón popular que presiden la vida cotidiana de las comunidades; también intervienen los elementos de la naturaleza. De este modo, los símbolos de la fe se vierten en una narrativa muy florida en la que salen a relucir los hechos maravillosos realizados por estos personajes, así como mitos en los que se simboliza la función salvífica que ejercen las fuerzas del cosmos. En estas expresiones no encontramos ninguna referencia a un plano sobrenatural —visión propia de algunos enfoques teológicos— o a un cumplimiento de carácter escatológico; más bien apuntan a beneficios puramente terrenales. Sin embargo, no hay que olvidar el carácter eminentemente contemplativo y sacramental de los catolicismos del pueblo: a través de estos *milagros* se encuentra una percepción muy aguda de las intervenciones divinas de carácter salvífico, las cuales permanecen en el trasfondo crepuscular y, al mismo tiempo, fundante de la narrativa. Para los zapatistas, “la práctica presente de aquello que quieren construir —autonomía, libertad, justicia, salud, educación— les permite poder bajar el cielo a la tierra”.⁵¹ En el mismo sentido,

⁵¹ M. Fernández Farías, *Zapatismo o barbarie. Apuntes sobre el movimiento zapatista chiapaneco*, Mendoza, Fundíbulo Ediciones, 2013, p. 75.

[...] la poesía indígena zapatista está fundada en los mitos y leyendas que funcionan como vitaminas en su constitución como movimiento social y político, es una poesía ancestral que rescata lo que de sagrado tiene la tierra, el Sol y la Luna; las manifestaciones del viento y el vuelo del ave.⁵²

El contexto vital y práctico de la esperanza zapatista

Las comunidades zapatistas, portadoras de las referidas experiencias de esperanza, han diseñado caminos que se dirigen a establecer nuevas relaciones entre sus miembros, así como entre éstos y otros colectivos, nacionales y extranjeros. La perspectiva desde la que configuran estos vínculos contempla las cosas *desde abajo y a la izquierda*. A continuación presentaremos el material distribuido en tres acápites: el ejercicio del poder político; la práctica económica; la construcción de la cultura.

Ejercicio del poder político: desde abajo y a la izquierda

En este primer momento presentaremos tres conceptos que resultan clave por lo que toca a la forma de ejercer el poder político en las comunidades zapatistas: la autonomía, el poder y las redes. Veamos sus contenidos.

El primero, con un parentesco muy cercano al de autodeterminación, sirve para delinear el modo como plantean los zapatistas y, de hecho, han ejercido la relación con el Estado mexicano; en realidad, no han esperado a que éste consecuente o, menos aún, proponga dicha relación de autonomía —cosa muy improbable por lo demás—; más bien ellos la han venido ejerciendo en el terreno de los hechos.⁵³ Detrás se encuentra la alta estima que estos pueblos profesan al sentido de la propia dignidad.

Cuando preguntamos qué significa autonomía, ellos mismos dan la respuesta:

Bueno, pues empezamos entonces a echarle ganas a los municipios autónomos rebeldes zapatistas, que es como se organizaron los pueblos para gobernar y gobernarse,

⁵² *Ibid.*, p. 95.

⁵³ A. Burguete C. y M., “Procesos de autonomías *de facto* en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía”, en Sh. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS, 2002, pp. 269-317.

para hacerlos más fuertes. Este modo de gobierno autónomo no es inventado así nomás por el EZLN, sino que viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista, y es como el autogobierno de las comunidades. O sea que no es que viene alguien de afuera a gobernar, sino que los mismos pueblos deciden, de entre ellos, quién y cómo gobierna, y si no obedece pues lo quitan. O sea que si el que manda no obedece al pueblo, lo corretean, se sale de autoridad y entra otro.⁵⁴

Pablo González Casanova se ha encargado de explicitar dos aspectos que implica el concepto de autonomía. Por un lado, es una noción aplicada a los pueblos, las nacionalidades y las etnias, y alude a la defensa que éstas ejercen frente al fenómeno del colonialismo, externo e interno. El concepto apunta, entre otras cosas, a la reivindicación de la propia identidad, cultura (y religión); en este sentido, queda implicado y, al mismo tiempo, desborda los conceptos clásicos marxistas de clase, lucha de clases, explotación y dominación.⁵⁵ A propósito de esto, el autor afirma:

Esos movimientos de nacionalidades, pueblos y etnias constituyen la avanzada del movimiento histórico mundial desde el fin del Estado Benefactor, Socialista o Populista, y manifiestan en sus llamados y comunicados un nivel de conciencia sin precedente, que no sólo obedece a la lectura que han hecho de las rebeliones de fin de siglo, ni a la reformulación de los legados de experiencias anteriores, sino a una contradicción necesaria de los estados socialdemócratas, populistas o desarrollistas, y del socialismo de Estado.⁵⁶

En segundo lugar, el concepto de autonomía no implica la soberanía —ni la pretenden los zapatistas—; ella corresponde únicamente al Estado, en este caso, el mexicano; en correspondencia éste ha de configurarse y comportarse como una entidad multiétnica y pluricultural.

⁵⁴ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “II. De dónde estamos ahora”, en *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es>).

⁵⁵ El mismo concepto puede cobijar las luchas de las minorías por razón de género, de diversidad sexual, etc. Véase P. González Casanova, *Colonialismo interno. Una redefinición*, 2003 (http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

Luis Villoro, por su parte, considera que las comunidades indias, en sentido amplio, se identifican como pueblos por su identidad cultural y su base territorial; este concepto implica el derecho a la autonomía y la autodeterminación con respecto al Estado, sin que esto, igual que en González Casanova, implique la soberanía. Así se resquebraja la identificación del Estado con la unicidad nacional, nacida con la modernidad.⁵⁷

Por su parte, Gustavo Esteva sostiene que el zapatismo ha ido más allá de la tradición de carácter autonomista proveniente del Viejo Mundo, puesto que, simplemente, “abandona el marco del Estado-nación y el estatismo convencional, tanto en la reflexión como en la práctica”.⁵⁸

Detrás de lo anterior se encuentra el concepto de poder que manejan las comunidades zapatistas, y su práctica, a través de la “democracia radical”. Lo primero que hay que decir al respecto es que esta noción no se identifica con la que suele manejar el Estado mexicano; se trata, en nuestro caso, de un contrapoder, de una forma alternativa del mismo. Además, no constituye un objetivo a conquistar. En este sentido, las comunidades no se consideran una especie de vanguardia para la toma de los atributos del Estado;⁵⁹ lo que pretenden, más bien, es lograr que el poder se ejerza de una nueva manera. En este sentido, tratan de construir un camino a través del cual se pueda configurar un nuevo estilo de ejercicio de la hegemonía, “un camino para una transformación nacional, abajo y a la izquierda”.⁶⁰

Dice Durito que, mientras los políticos se aglomeran y pelean por la llave frente a la puerta del poder, los zapatistas pasan de largo, se paran frente a una de las paredes del laberinto que, además, no tiene nada que ver con la habitación del poder y, con un plumín negro, marcan una “X”. “Los zapatistas marcan así una incógnita, pero también el punto donde hay que golpear para resolverla. Porque los zapatistas

⁵⁷ L. Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM/Paidós, 1998, pp. 13-62. Añado un dato biográfico: don Luis Villoro fue sepultado el 3 de mayo de 2015 en el Caracol Oventik.

⁵⁸ G. Esteva, “El zapatismo como opción”, en *Christus*, 73/774, sept.-oct. de 2009, p. 43.

⁵⁹ L. Villoro afirma que el contrapoder, por naturaleza, no es impositivo, sino exponente de la propia voluntad; es general, por lo que corresponde a todas las personas que componen el pueblo; finalmente no es violento. Véase L. Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 2012, p. 91.

⁶⁰ R. Cervera, “Un modelo de expresión de la experiencia de esperanza”, <https://tequiosj.wordpress.com/2016/04/04/un-modelo-de-expresion-de-la-experiencia-de-esperanza-el-zapatismo-chiapanecho/>

no quieren entrar a la habitación del poder, desalojar a los que están ahí y ocupar su lugar, sino romper las paredes del laberinto de la historia, salir de él y, con todos, hacer otro mundo sin habitaciones reservadas ni exclusivas y sin, ergo, puertas y llaves”.⁶¹

Lo anterior no queda en intenciones que empiedran el camino del infierno; en la cotidianidad las comunidades experimentan —en el doble sentido— el ejercicio de un poder alternativo al interior de sí mismas, firmemente arraigadas en las multiseculares tradiciones de los pueblos originarios. De este modo, como hemos visto, comienzan por finiquitar la subordinación a la lógica militar —sin renunciar del todo a este recurso— para edificar nuevas estructuras de representatividad y, sobre todo, de participación. Se trata de construir instrumentos de control efectivo por parte de la base de las comunidades, al que estén sometidas las autoridades; las decisiones se toman por consenso en las asambleas, donde todos y todas participan con voz y voto, con esa célebre modalidad dialogante que no deja de sorprender a los observadores externos. Los cargos se ejercen de manera rotatoria, de manera que no haya ningún resquicio para la perpetuación de las mismas consabidas personas. Todos los nombramientos son obligatorios y al mismo tiempo revocables, y se rigen por el principio de “mandar obedeciendo”.⁶²

Todo lo anterior culmina con el establecimiento de redes —incluso “intergalácticas” a través del ciberespacio—. ⁶³ El zapatismo no se considera a sí mismo como un movimiento aislado y solitario. Entre sus principales consignas se encuentra la de establecer alianzas con otros colectivos que, como ellos, *son*, miran y actúan desde “abajo y a la izquierda”.⁶⁴

⁶¹ Subcomandante insurgente Marcos, “Durito y una de Llaves y Puertas”, México, 2003 (http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_a.htm)

⁶² B. Baronet, M. Moya Bayo y R. Stahler-Sholk, *Luchas “muy otras”*. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, México, UAM-Xochimilco/CIESAS/UNACH, 2011, pp. 159, 180, 182, 411-412; M. L. Soriano G., “Organización y filosofía política de la revolución zapatista de Chiapas”, en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, núm. 18, julio de 2013, pp. 133-134.

⁶³ Entre otros, L. Boltanski ha identificado la trama de redes de comunicación del mundo actual como uno de los condicionantes del funcionamiento del capitalismo. Véase L. Boltanski y È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999, pp. 489ss.

⁶⁴ X. Leyva S., “Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)”, en Sh. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus, *Tierra, libertad y autonomía...*, op. cit., pp. 74-75.

La experiencia de diversas luchas y movilizaciones en contra de la globalización excluyente es retomada por los zapatistas y le dan continuidad al proponer una red de redes de organizaciones de la sociedad civil, nacional e internacional, que luche por la humanidad y en contra del neoliberalismo, sin una dirección central, de manera horizontal y que descansa en una red de comunicación e información.⁶⁵

Las amenazas reales que enfrentan estas experiencias de autonomía y autogobierno provienen de varios frentes. En el externo, por ejemplo, se encuentran las hordas paramilitares, financiadas por los poderes económicos de la región y por las instancias gubernamentales.⁶⁶ Asimismo, en las regiones zapatistas y en sus comunidades coexisten diferentes posturas políticas: por una parte, se encuentran los sectores que pertenecen a las bases zapatistas, más o menos identificados con los principios y los planteamientos del EZLN; pero también hay grupos que pertenecen al núcleo duro del Partido Revolucionario Institucional (PRI), los cuales reciben con aquiescencia y agrado los apoyos de las instancias oficiales; no faltan sectores jóvenes que no ven con buenos ojos a estas corrientes y luchan por una vida diferente, por ejemplo, a través de la migración. Todo esto induce tensiones y situaciones conflictivas en las comunidades.⁶⁷

Una práctica económica desde abajo y a la izquierda

El movimiento zapatista, desde el principio y hasta el presente, presenta un claro rostro antineoliberal; más aún, anticapitalista.⁶⁸ Ello se traduce en una actitud de resistencia frente a la permanente y omnipresente intromisión de los mecanismos asimétricos del mercado en la vida de las comunidades; resiste

⁶⁵ D. Velasco Y., "La Internacional de la esperanza", *op. cit.*, p. 43.

⁶⁶ Ch. Eber, "'Buscando una nueva vida': la liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998", en Sh. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus, *Tierra, libertad y autonomía...*, *op. cit.*, pp. 347-351.

⁶⁷ Sh. L. Mattiace, "Renegociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas", en Sh. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus, *Tierra, libertad y autonomía...*, *op. cit.*, pp. 112-117.

⁶⁸ *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I, Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, pp. 183-334; O. González Casanova, "Las razones del zapatismo y 'La otra campaña'", en *OSAL*, año VII, núm. 19, enero-abril de 2006, pp. 291-303.

también a la invasión de territorios, típica del neocolonialismo, que suele preceder a la llegada de la explotación y el intercambio mercantilistas. Tales actitudes aparecen en múltiples documentos, de manera protagónica en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Las siguientes palabras de la comandanta Dalia en el Tercer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo expresan esta orientación:

Cuando nosotros empezamos la organización, clandestinamente, como Ejército Zapatista de Liberación Nacional, nos organizamos juntas mujeres, hombres, jóvenes, jóvenes, niñas, niños, ancianas, ancianos, porque sabemos muy bien quién es que nos ha explotado, por esa lucha hay que hacer juntos entre hombres y mujeres para poder derrotar al mal gobierno y al sistema capitalista porque existe en todos los países del mundo, así como nosotras como mujeres no nos dejemos engañar con sus malas ideas, críticas, amenazas, estrategia que nos enfrentan los malos gobiernos.⁶⁹

Estas estrategias de resistencia se ponen también en práctica frente a las dádivas asistencialistas de las agencias gubernamentales, envenenadas de sometimiento y desmovilización de los pueblos. En claro contraste con los sectores “partidistas” que, como ya vimos, también pueblan estas regiones, los zapatistas rechazan de manera radical estas estratagemas.

En términos positivos, la tierra, el medio de trabajo por excelencia de estos pueblos, no cae bajo el régimen de apropiación privada y comercialización típico del capitalismo, sino que se considera, fundamentalmente, propiedad comunal. Pero, sobre todo, la relación que se establece entre ésta y quienes la trabajan es de profundo arraigo y de carácter simbólico: es la madre universal, revestida de un manto de profunda sacralidad. En este contexto se ubican las acciones de toma de tierras y su defensa frente a los embates neocoloniales, las cuales llegan, en caso necesario, a utilizar la fuerza armada como estrategia de legítima defensa frente al injusto agresor:⁷⁰

Pues como dice la compañera Vilma, nosotros decimos, los zapatistas, que recuperamos a la madre tierra. Es como si fuera que nos la quitaron a nuestra mamá y

⁶⁹ Comandanta Dalia, Tercer Encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo, “La Comandanta Ramona y los zapatistas” [grabación sonora].

⁷⁰ E. van der Haar, “El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha”, LabourAgain Publications (pdf).

hay que ir a buscar donde está y si la encuentras tienes que recuperarla, podemos decir muchas formas de la palabra, el chiste es de que véngase mamá, ¿no?⁷¹

En correspondencia, el régimen de trabajo instaurado en las comunidades desplaza la mercantilización y explotación ejercidas por la dominación capitalista, e incluye espacios de cooperación comunitaria.⁷² G. Esteva sostiene que estos pueblos no sólo implementan un régimen laboral que elimina la explotación y, con ello, devuelve la propiedad del producto a los mismos productores directos, sino que han eliminado la raíz de dicha explotación, puesto que la actividad productiva misma pertenece al trabajador y no al propietario capitalista de los medios de producción.⁷³

Desde esta misma lógica se llevan adelante proyectos productivos y de servicios en la línea de la comunalidad. Se propagan iniciativas educativas, financieras, en favor de la salud⁷⁴ y judiciales, retribuidas a través del trabajo colectivo y el trueque;⁷⁵ se establecen también unidades de producción agroecológica y de comercialización según los esquemas cooperativistas.⁷⁶ Por su parte, los autores consultados no omiten los límites que enfrentan las comunidades en estas iniciativas.

En claro contraste con las sociedades hegemonizadas por el capitalismo puro y duro, en las comunidades zapatistas la lógica del valor de uso y de la gratuidad aparece por doquier en prácticas tales como la atención a enfermos y ancianos, en las celebraciones festivas, en los encuentros con simpatizantes externos, etcétera.

Para finalizar, se observa que el análisis de la situación por la que atraviesa el país, elaborado por las ciencias de lo social críticas y alternativas, no permanece atrapado en los polvorientos libros de las bibliotecas universitarias,

⁷¹ *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*, op. cit., 83.

⁷² L. Villoro, "Democracia comunitaria", Conferencia dictada el 21 de noviembre de 2006 en el Auditorio Raúl Baillères del ITAM (pdf), p. 9.

⁷³ G. Esteva, "El zapatismo como opción", op. cit., p. 44.

⁷⁴ *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*, op. cit., pp. 102-103.

⁷⁵ N. Harvey, "Más allá de la hegemonía. El zapatismo y la otra política", en B. Baronet, M. Moya Bayo y R. Stahler-Sholk, op. cit., pp. 176-184; R. Stahler-Sholk, "Autonomía y economía política de resistencia en Las Cañadas de Ocosingo", en B. Baronet, M. Moya Bayo y R. Stahler-Sholk, op. cit., pp. 442-443; G. Muñoz, "La autonomía zapatista ya nadie la para, ni nosotros mismos...", en *Christus* 73/774, sept.-oct. de 2009, pp. 26-28.

⁷⁶ "II Encuentro entre los Pueblos Zapatistas y los Pueblos del Mundo", Mesa 6: Trabajos colectivos y sociedades cooperativas (pdf).

sino que es metabolizado y formulado a través de los hechos comunes y corrientes de la vida de las comunidades, sin perder su categorización estructural de fondo; de este modo, se comparte a través de un lenguaje sencillo y asequible a todos y todas.⁷⁷

Construcción de la cultura desde abajo y a la izquierda

La identidad de las comunidades zapatistas se afina con firmeza en sus raíces culturales. En este sentido, el movimiento se encuentra configurado por diferentes pueblos, definido cada uno por una lengua y una cosmovisión propias, pero con denominadores comunes provistos, entre otras cosas, por su relación con la tierra, su perspectiva comunitaria y determinados aspectos de dicha cosmovisión.⁷⁸

Las fuentes de esta identidad se remontan, a las tradiciones recibidas, tanto de sus antepasados, asentados originalmente en el continente, como por parte de la vertiente judeo-cristiana; ambas aportaciones fueron sabia y pacientemente metabolizadas y sincretizadas por estos pueblos a través de los últimos siglos.⁷⁹ También, como hemos visto, estas comunidades han incorporado a sus saberes seculares las aportaciones de las corrientes filosóficas y de las ciencias de lo social críticas y alternativas, originadas en el Occidente contemporáneo.⁸⁰

De manera simultánea, las bases de apoyo del EZLN adoptan una postura crítica e intransigente ante la invasión de la mentalidad capitalista, neoliberal y colonizadora, masivamente presente en la llamada “cultura nacional”, así como ante la enajenación a la que inducen, de forma permanente, la mayoría de los medios de comunicación. Todo esto las ha llevado a cerrar sus fronteras al modelo educativo impuesto por el Estado mexicano y a edificar un sistema propio, así como una red de medios de comunicación.⁸¹

⁷⁷ *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*, op. cit.

⁷⁸ Acerca de algunos aspectos culturales de los pueblos chiapanecos véase M. Fernández A., “Apuntes sobre el movimiento zapatista chiapaneco” (pdf), pp. 21-26.

⁷⁹ Acerca del concepto de sincretismo, véase D. Gutiérrez Martínez, “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”, en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. 19, 2005, pp. 619-623; M. M. Marzal, “La religión quechua surandina peruana”, en M. Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios*, México, Uia, 1994, p. 164.

⁸⁰ G. Esteva, “El zapatismo como opción”, op. cit., p. 45.

⁸¹ E. Gogol, *Ensayos sobre el zapatismo*, México, Prometeo, 2014, pp. 36, 51-52; D. Villafuerte S. y J. Montero S., *Chiapas: la visión de los actores*, México, Casa Juan Pablos, 2006, pp. 172-174.

Por todo lo anterior se constata que su manera cognoscitiva de acceder a la realidad se muestra estructuralmente respetuosa, incluyente y capaz de dialogar e incorporar la aportación de otras cosmovisiones; se trata de culturas bien provistas para la práctica de la interculturalidad.⁸² La expresión política que corresponde y que exigen estas disposiciones epistémicas está representada por el Estado multiétnico y pluricultural.⁸³

Junto con esto, la estrategia de construcción del conocimiento que ha puesto en marcha el zapatismo implica también un proceso de aprendizaje constante, basado en la dialéctica de reflexión sobre la praxis, llevada adelante de manera colectiva y a través del diálogo,⁸⁴ así como la revalorización del capital epistemológico del cuerpo, los sentimientos⁸⁵ y el pensamiento simbólico, narrativo y poético.

En el principio de todo se encuentra la recuperación de la palabra propia y el consiguiente rechazo de los clichés del conocimiento convencional de carácter colonizador:⁸⁶ “hoy nuestra palabra se escucha en todo el mundo. Antes estábamos mudos. Ahora podemos decir nuestra palabra y hemos obligado al poderoso a que nos escuche y nos vea”.⁸⁷

De nuevo G. Esteva pondera la cosecha epistemológica de las luchas de los pueblos chiapanecos: “Los zapatistas manifiestan así ‘otra’ teoría, una teoría viviente y encarnada, una teoría con suelo, enraizada, en la que las abstracciones son linternas que iluminan la realidad que se examina y bailan al son que ésta dicta, no a la inversa”.⁸⁸

En esta construcción cultural la perspectiva ética, de carácter democrático radical, mantiene una posición protagónica.⁸⁹

⁸² D. Velasco, “Lo otro de la otra. 3. Abajo y a la izquierda”, en *Revista Xipe Totec* vol. XVIII, 1/30 de junio 2009, 154-187.

⁸³ L. Villoro, *El poder y el valor...*, op. cit., 375.

⁸⁴ G. Esteva, “El zapatismo como opción”, op. cit., p. 45.

⁸⁵ W. D. Mignolo, “Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial”, en *Otros Logos* 1/1 (pdf), p. 37.

⁸⁶ Acerca del tema de la colonización epistemológica véase F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, trad. Charles Lum Karkmann, Nueva York, 1952 (citado en W. Mignolo, op. cit.); W. D. Mignolo, “Desobediencia Epistémica (II)...”, op. cit., pp. 8-42.

⁸⁷ EZLN, *Documentos y Comunicados*, tomo 3, op. cit., p. 99, citado en D. Velasco, *El aporte zapatista...*, op. cit., 8.

⁸⁸ G. Esteva, “El zapatismo como opción”, op. cit., p. 45.

⁸⁹ J. A. Machuca, “La democracia radical: originalidad y actualidad política del zapatismo de fin del siglo XX”, en D. Kanoussi et al., *El zapatismo y la política*, México, Plaza y Valdés, 1998, pp. 31-34.

De todos modos, el respeto al pluralismo cultural que se respira en estas regiones no siempre es capaz de evitar conflictos y desavenencias entre los diferentes sectores. No hay que olvidar que en las comunidades conviven católicos tradicionales, católicos partidarios de la teología de la liberación, así como miembros de iglesias protestantes históricas y movimientos pentecostales. Tampoco faltan tensiones que se originan por la fidelidad a las tradiciones culturales ancestrales, las cuales contrastan con determinados postulados y consignas zapatistas.⁹⁰

Democracia y justicia

Resulta relevante cerrar este apunte sobre unos cuantos aspectos del fenómeno zapatista con una cita de L. Villoro que, si bien extensa, resulta muy aleccionadora en el contexto presente:

El modelo que llamé “igualitario” y la profundización en la democracia se fundan en una concepción ética, pero coinciden con el interés de los grupos que sufren la desigualdad de oportunidades y bienes en la sociedad actual. Sólo ellos pueden tener una actitud espontánea favorable a la instauración de una mayor igualdad y, al mismo tiempo, a la participación en un poder público que les ha sido parcialmente confiscado. La aspiración al poder del pueblo real y el proyecto de una sociedad igualitaria son dos caras de un mismo proyecto. Utilizaría las prácticas e instituciones democráticas para abrir la vía a un Estado heterogéneo, múltiple, basado en el poder del pueblo real y en la cooperación en la búsqueda de la igualdad. Sería una nueva revolución democrática.⁹¹

En este contexto cobra relieve la lucha de las mujeres zapatistas por el reconocimiento de sus derechos, entre los cuales destaca la posibilidad de acceder a los cargos de gobierno y de representación de la comunidad.⁹²

⁹⁰ Ch. Eber, “‘Buscando una nueva vida’...”, *op. cit.*, pp. 341-342.

⁹¹ L. Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 355.

⁹² M. M. Forbis, “Autonomía y puñado de hierbas., La disputa por las identidades de género étnicas por medio del sanar”, en B. Baronet, M. Moya Bayo y R. Stahler-Sholk, *op. cit.*, pp. 383-385.

Conclusión

Después de este recorrido por varios aspectos de la vida y la lucha de las comunidades zapatistas, parece que hay bases suficientes para sostener que representan un modelo válido de articulación entre el modo específico como han reaccionado recientemente ante la precaria situación en la que han sobrevivido durante siglos y la experiencia de esperanza.

Podemos caracterizar esta forma de enfrentar la precariedad como una de las variantes de la pobreza de espíritu o la pobreza por convicción. Ello significa que la actitud predominante no es de resignación, pero tampoco de mero rechazo de dicha condición; se trata más bien de una postura práctica y militante que, una vez que han sido identificadas las causas estructurales de tanto sufrimiento, pugna por eliminarlas e instaurar un modo de vida alternativo, representado por la concepción del “vivir bien”, acuñada por los pueblos originarios —*suma qamaña* en aymara, o *sumak kawsay* en quechua—, diametralmente opuesta a la cosmovisión que se encuentra detrás de la expresión “vivir siempre mejor”, articulada de manera inseparable con la expropiación, la explotación y la acumulación excluyente.

En este contexto, la esperanza aparece como una actitud que ha permitido a las comunidades zapatistas enfrentar en lo cotidiano, con astucia y sencillez, las inequidades e iniquidades que constituyen la condición natural del sistema social vigente, y adoptar la actitud práctica y militante que hemos descrito. Es una esperanza con matices fuertemente políticos que, según la tradición teológica cristiana a la que se ha aludido en esta reflexión, con seguridad se encuentra vinculada —inseparablemente diría Zubiri— con la fe y con el amor y, por ende, con la marcha histórica hacia la unificación plena de los seres humanos entre sí, con la creación y con su Creador.

La investigación continúa.

Método y espiritualidad en la encíclica *Laudato Si'*

José Luis Franco Barba^{1*}

Universidad Intercontinental

Juan Carlos López Sáenz^{2**}

Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Resumen

Laudato Si es la primera encíclica papal que aborda el tema de la ecología. El Papa Francisco reflexiona de manera teológica sobre el tema central de la encíclica desde el método latinoamericano o pastoral: ver-juzgar-actuar. No es casual que dicha encíclica siga estos tres momentos, es más bien consecuencia de su formación teológica y de su ser latinoamericano, pero sobre todo que desde este contexto no europeo se dice 'algo' sobre un tema mundialmente preocupante: el futuro de la casa común, nuestro planeta. Este método utilizado por Francisco está impulsado, como nos dicen los autores de este artículo, por la fuerza, el dinamismo y la vitalidad de una espiritualidad propiamente cristiana latinoamericana; de donde se desprende la importancia de dejarnos impulsar por este dinamismo en la conservación y cuidado de nuestra madre tierra, para llevar a la práctica las orientaciones que proponen en esta encíclica *Laudato si*.

Palabras clave: encíclica, ecología, método latinoamericano, casa común, espiritualidad.

Summary

Laudato Si is the first papal encyclical that addresses the issue of ecology. Pope Francisco reflects theologically on the theme of the encyclical from Latin American or pastoral method: see-judge-act. It is no coincidence that this encyclical follow these three moments, it is rather a consequence of his theological training and his

¹ * Profesor de teología sistemática en diversos institutos teológicos y universidades de inspiración cristiana en México. Correspondencia: Insurgentes Sur 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Ciudad de México. Tel: 55) 54871400 Ext. 2912. Correo electrónico: jfranco@uic.edu.mx

² ** Técnico Académico de Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana. Correspondencia: Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219, México, D. F. Tel: (55) 59 50 40 00. Ext. 7006. Correo electrónico: juanc.lopez@ibero.mx

Latin American, but especially since this context non-European is said ‘something’ about a world worrying issue: the future of the house common, our planet. This method used by Francisco is driven, as the authors of this article tell us, by force, dynamism and vitality of a Latin American Christian spirituality itself; hence the importance of letting us boost by this dynamism in the conservation and care of our mother earth, to implement the guidelines proposed in this encyclical *Laudato Si*.

Key words: encyclical, ecology, Latin American method, common house, spirituality.

Introducción

Francisco de Roma y Francisco de Asís. ¿Una nueva primavera en la iglesia? es el título que le dio Leonardo Boff al libro³ que nos acercaría a la persona del recién nombrado Papa Francisco, “venido del fin del mundo”. La manera como se presenta Francisco, el mismo día de su elección, nos muestra algo más que una mera referencia geográfica; nos revela su identidad latinoamericana, su formación teológica —desde la perspectiva de la liberación—, y su opción pastoral por los pobres y marginados presentes en el planeta.

El nombre de Francisco no lo había escogido ninguno de sus predecesores en el papado. Él, Jorge Mario Bergoglio, lo escoge con una intención.⁴ Se comienza a vislumbrar una relación íntima⁵ con Francisco de Asís, sobre todo en su dinamismo renovador, en su impulso vital, en su amor a los menos favorecidos de la sociedad; en otras palabras, la espiritualidad centrada en Cristo pobre y en la hermandad universal de toda la creación estarán detrás del Papa Francisco. Al igual que el “*poverello de Asise*”, el Papa Francisco se siente

³ Publicado por Editorial Dabar. Ponemos a continuación la referencia bibliográfica completa: L. Boff, *Francisco de Roma y Francisco de Asís. ¿Una nueva primavera en la Iglesia?*, México, Dabar, 2013, 107 pp.

⁴ “No quiero desarrollar esta encíclica sin acudir a un modelo bello que puede motivarnos. Tomé su nombre como guía y como inspiración en el momento de mi elección como Obispo de Roma. Creo que Francisco es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad” (LS, 10).

⁵ Nos dice Leonardo Boff: “en este contexto, la figura del obispo de Roma, Francisco, puede desempeñar un papel de gran relevancia. Él se religa explícitamente a la figura de san Francisco de Asís. En primer lugar, por su clara opción por los pobres, contra la pobreza y por la justicia social, nacida inicialmente en el seno de la iglesia de la liberación latinoamericana y de la teología del pueblo, en Medellín (1968) y Puebla (1979) convertida según Juan Pablo II en patrimonio de la iglesia universal”. L. Boff, *Francisco de Roma...*, op. cit., p. 49.

impulsado a renovar la Iglesia⁶ —jerárquica y pueblo de Dios—: “Francisco, ve y restaura mi casa, porque está en ruinas”.

A más de dos años de su elección, Francisco saca a la luz su primera encíclica⁷ titulada *Laudato Si’*. *Sobre el cuidado de la casa común*, donde aborda el tema de la ecología. En ella encontramos presentes muchos temas, pero destacan los siguientes: a) íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta; b) la convicción de que el mundo está interconectado; c) crítica al nuevo paradigma; d) el valor propio de cada criatura; e) el ser humano como responsable; f) propuesta de un nuevo estilo de vida, g) la espiritualidad y, por último, h) el método epistemológico: ver-juzgar-actuar.

Como toda encíclica, *Laudato Si’* (LS de ahora en adelante) tiene su propia riqueza y multiplicidad de ángulos y perfiles para ser abordada: desde una búsqueda de la antropología teológica que sugiere el Papa Francisco, o descubrir el método que sigue en su reflexión y propuesta teológica; o ver cuál escuela espiritual está de trasfondo en el texto, o el uso de la *Biblia* como fuente o alma de la teología que presenta, o también analizar la imagen de Iglesia que proyecta, etc. Para este artículo tomaremos dos aspectos que, al mismo tiempo, nos servirán como objetivo a alcanzar en nuestra reflexión, que es *evidenciar el método que utiliza Francisco en su encíclica LS*.

Antecedentes de la relación hombre-mundo en la teología

La conciencia ecológica se despertó en el siglo x,⁸ principalmente en los países desarrollados. Fueron apareciendo voces aisladas, tanto en el pasado⁹

⁶ Una iglesia pobre y para los pobres. Como lo dijo muy bien, y que quiere ser fiel al legado de Jesús. Los pastores deben oler a oveja, como dijo con humor en una de las homilías a los presbíteros de Roma, es decir, que caminen hombro con hombro, codo con codo.

⁷ Una encíclica es una circular o carta general que expresa el pensamiento del Papa. Puede dirigirse a la Iglesia entera o personas en particular, o a todas las personas, como en este caso, pues se dirige a todos, más allá de los cristianos y personas de buena voluntad.

⁸ “La conciencia de la crisis cobró expresión en 1972 con el informe del famoso Club de Roma, organización mundial de industriales, políticos, altos funcionarios estatales y científicos de diversas áreas para estudiar las interdependencias de las naciones, la complejidad de las sociedades contemporáneas y la naturaleza con el objetivo de elaborar una visión sistemática de los problemas y nuevos medios de acción política encaminados a su solución. El informe lleva por título: Los límites de crecimiento”, citado en L. Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, México, Dabar, 1996, p. 12.

⁹ “En este contexto dramático se está haciendo un llamado a la ecología. Ya tenía un siglo de existencia y sistematización pero los ecólogos apenas se hacían oír. Ahora

como en el presente,¹⁰ que han denunciado los abusos contra la naturaleza. Muchas no fueron escuchadas o no fueron tenidas en cuenta. Poco a poco estas voces fueron teniendo eco en distintas esferas internacionales, de tal manera que ahora forman un inmenso clamor (LS 49. 53) que, como el sufrimiento del pueblo esclavo en el Egipto del Antiguo Testamento, *se eleva como oración a los oídos de Dios*. En este momento de nuestra historia, siglo XXI, ya no se trata de voces procedentes de los científicos más responsables o de los hombres públicos más clarividentes. Son personas comunes las que perciben y sufren las consecuencias de la crisis ecológica creada por la civilización industrial. Como siempre, los débiles¹¹ (las personas, en primer lugar, los animales y las plantas en segundo lugar) son los más perjudicados. Este clamor es recogido por el Papa Francisco en su encíclica *LS*; al apoyarse en los aportes de las ciencias que estudian la naturaleza en todas sus dimensiones, nos hace un llamado a todos los habitantes de la tierra para cuidar y cambiar de paradigma en nuestra relación con el planeta y que le dé posibilidades de permanencia a la casa común.¹²

Con esta encíclica el Papa Francisco, de nuevo, trae el tema de la ecología al campo de la reflexión teológica, y propone su importancia en la vida de la Iglesia. No está por demás recordar que la teología “se ha asomado algo tarde

son ellos los que ocupan la escena ideológica, científica, política y ética, espiritual”. L. Boff, *Ecología: grito de la tierra...*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰ Muchos nombres de ecologistas que defendieron a la naturaleza mediante sus investigaciones, documentales o lucha de protesta, aparecen a lo largo de la historia, entre otros tenemos a Henry David Thoreau (1817-1862), Chico Mendes (1944-1988), Charles David Keeling (1928-2005), Gerd Thielcke (1931-2007), Jacques Cousteau (1910-1997), Wangari Maathai (1940-2011), Al Gore (1948-), Daniel H. Janzen (1939-), Gro Harlem Brundtland (1939-), Maurice Strong (1929-), Naomi Klein (1970-), Remí Parmentier (1955-), Vandana Shiva (1952-), Por cuestiones de espacio no mencionamos las contribuciones ecológicas de cada uno de ellos, por lo cual apelamos a su investigación personal.

¹¹ “La primera: el ser más amenazado de la naturaleza hoy en día es el pobre [...]; la segunda: las especies de vida experimentan una amenaza similar [...]”. L. Boff, *Ecología: grito de la tierra...*, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹² “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar” (LS, 13). “Hago una invitación urgente a un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta. Necesitamos una conversión que nos una a todos, porque el desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos interesan y nos impacta a todos (LS, 14).

a este mundo de preocupaciones [... sobre la crisis medioambientalista]”,¹³ pues su producción bibliográfica es más frecuente a partir de la década de los ochenta.¹⁴ Por tanto, desde este llamado queremos ocuparnos del cuidado de la casa común y de nuestra relación con ella, que nos compete e interpela a todos sus habitantes.

Encontramos tres visiones¹⁵ en la relación que establecen la Iglesia y la teología con la naturaleza (mundo, ecología, medioambiente). Hablamos de una *primera visión*, presente durante muchos siglos, donde se culpa a la teología y a la Iglesia de apoyar un tipo de enfoque del mundo que ha devenido en lo que hoy es esta crisis ecológica.¹⁶ Por un lado, se les acusa de favorecer una perspectiva del mundo negativa, donde éste es considerado como carne, tentación, pecado, y se favorece un punto de vista en el cual el alma y la salvación tienen un reinado aristocrático, y el cuerpo y sus realidades históricas no son valorados sino, incluso, menospreciados.

Después se pasó a una *segunda visión* donde las realidades terrestres son aceptadas y se les concede una legítima autonomía;¹⁷ valen por sí mismas y no

¹³ N. M. Sosa, “Ecología y ética”, en M. Vidal (coord.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, p. 869.

¹⁴ Entre otros muchos mencionamos sólo algunos ejemplos de autores y títulos de artículos o libros: Th. Tshibangu, “Escatología y cosmología”, en *Concilium* 186, junio de 1983; L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre (El evangelio del Cristo cósmico)*, Madrid, Cristiandad, 1981; J. van Klinken, “La ecología entre la teología y la ciencia”, en *Concilium*, núm. 236, julio de 1991; M. Rubio, “El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencia”, en *Moralia*, 62-63, abril-septiembre de 1994; L. Boff, *Ecología: grito de la tierra...*, *op. cit.*

¹⁵ Un primer sentido de paradigma es “toda una constelación de opiniones, valores y métodos, etc., compartidos por los miembros de una sociedad determinada”, fundando un sistema disciplinario mediante el cual esa sociedad se orienta a sí misma y organiza el conjunto de sus relaciones. Un segundo es: “significa los ejemplos de referencia, las soluciones concretas de problemas tenidas y consideradas como ejemplares y que sustituyen a las reglas explícitas en la solución de los demás problemas de la ciencia normal”. Cfr. <http://es.slideshare.net/zulmaaramayo/nuevos-paradigmas-en-la-educacin-y-en-la-comunicacin-parte-1-presentation>. Consultado el: 2 de diciembre de 2015.

¹⁶ “La polémica entre quienes hacían culpable de todos los males medioambientales a la concepción judeo-cristiana acerca del hombre y la naturaleza contenida en Gén 1, 28, y quienes respondían a tales argumentos expurgando de la biblia todos aquellos textos que pudieran exhibir un contenido de respeto a la tierra, a los animales, a los ciclos biogeoquímicos, etc., encontrados sobre todo en el Levítico, Éxodo, Deuteronomio y otros”. N. M. Sosa, “Ecología y ética”, *op. cit.*, p. 868.

¹⁷ Recordemos todo este movimiento de secularización propio de la época moderna. Se logra una independencia de la tutoría de la religión o de la Iglesia católica.

necesitan las aguas del Jordán para ser dignas. El Vaticano II apoya esta perspectiva. Se da una reconciliación entre teología-Iglesia y mundo, aunque poco crítica porque no se pone en duda el tipo de desarrollo que establecen los países del primer mundo, e incluso la visión cristiana de la persona como imagen y semejanza de Dios pone énfasis en la capacidad del ser humano de transformar (cocrear) la naturaleza, como su señor (señorío), ahora con una diferencia: se dispone de tecnociencia para ser cocreador. Aquí no hay una crítica al antropocentrismo, y la relación con la naturaleza es instrumental:¹⁸ todo mira al sujeto humano, que es el único que tiene derechos, y su señorío equivale a dominio, por más que la teología insista en administración responsable. Todo culmina en él, que dicho sea de paso es quien dispone de ciencia y tecnología. Incluso las teologías posvaticanas consideradas vanguardistas plantean que las cuestiones ecológicas son asuntos “burgueses”,¹⁹ porque lo que les importa son las personas no beneficiadas con aquella lógica de reproducción de la vida humana.²⁰ La reproducción de la vida toda y toda la vida no les preocupa ni es un tema sociocultural.

Con *LS* pasamos a una tercera visión, en la que el cuidado de la casa común es lo importante; toda la realidad, y no sólo la humana, ha de ser salvada, liberada. Este enfoque se instala en una gran corriente cultural y también teológica: la teología de la creación como presupuesto mínimo para ocuparse de la teología de la salvación. Ahora se habla de salvación en la historia, y no sólo más allá de ella, y de la historia como lugar de verificación y signo de lo que se anuncia y se espera.

¹⁸ “Descartes enseñaba que nuestra intervención en la naturaleza es para hacernos ‘maestros y dueños de la naturaleza’. Francis Bacon decía que debemos tratar a la naturaleza como el inquisidor trata a su víctima: ‘colocarla en el lecho de Procusto, presionarla para que nos entregue todos sus secretos, someterla a nuestro servicio y hacerla nuestra esclava [...] el ser humano está por encima de las cosas para hacer de ellas condición e instrumento de la felicidad y del progreso humano. Lo que no hace es verse junto a ella, en una pertenencia mutua, como miembros de un todo mayor y de toda la comunidad de vida”. L. Boff, *La opción-tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*, Santander, Sal Terrae, 2008, pp. 135s.

¹⁹ Postura clara de varios teólogos latinoamericanos que relegaron la cuestión ecológica, como otros muchos temas, a un segundo o tercer plano de la reflexión hecha por la teología de la liberación.

²⁰ Lehmann, K., Problemas metodológicos y hermenéuticos de la Teología de la Liberación, en: Comisión Teológica Internacional, *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid 1977, 10ss.

Las tres visiones se refieren a Dios como creador. El dato es el mismo, lo que cambia es la teología con que se da razón de ese dato originario. Se pasa de una contraria al mundo, luego a una reconciliada y en el mundo, y ahora a una teología en y del mundo entero. En la primera, el ser humano está sobre, frente a, o contra el mundo; en la segunda está en el mundo, pero éste confluye hacia él, y en la tercera el ser humano es de este mundo; ésta es su casa, pero no desde un antropocentrismo que instrumentaliza la naturaleza para sí con la tecnociencia. *Se transita del mundo como lugar de prueba, al mundo como espacio de dominio y de ahí al mundo como lugar para cuidar y contemplar.* La misión moderna de transformarlo al dominarlo (con responsabilidad, recordaba la teología católica) ahora se traduce como *contemplar al mundo y cuidarlo*. En las tres visiones hay reproducción de la vida, sólo que *cambia la espiritualidad* desde la cual se mira o desde la cual se interactúa: de distancia, de dominio, desacralizada, a una de contemplación, sacralizada y de cuidado.

Camino a seguir: interpretar la realidad a la luz del Evangelio para cuidar “la casa común”

Desde la tercera visión (ver al mundo como lugar para cuidar y contemplar) el Papa Francisco desarrolla su encíclica *LS* siguiendo un camino muy preciso y claro,²¹ cuyos tres pasos son: ver-juzgar-actuar. Recordemos que este método aparece en la *Gaudium et spes* (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo) y es el que se utiliza en los documentos del Magisterio latinoamericano. Al seguir este método, por muchos también llamado “método pastoral”,²²

²¹ “En primer lugar, haré un breve recorrido por distintos aspectos de la actual crisis ecológica, con el fin de asumir los mejores frutos de la investigación científica actualmente disponible, dejarnos interpelar por ella en profundidad y dar una base concreta al itinerario ético y espiritual como se indica a continuación. A partir de esa mirada, retomaré algunas razones que se desprenden de la tradición judeo-cristiana, a fin de procurar una mayor coherencia en nuestro compromiso con el ambiente. Luego intentaré llegar a las raíces de la actual situación, de manera que no miremos sólo los síntomas sino también las causas más profundas. Así podremos proponer una ecología que, entre sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (LS, 15).

²² R. Berzosa Martínez, *¿Qué es la teología? Una aproximación a su identidad y a su método*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, p. 132.

en primer lugar Francisco busca escrutar a fondo los signos de los tiempos —la ecología principalmente—, y en segundo interpretar la situación ecológica mundial a la luz del Evangelio y desde ahí sugerir algunas pistas de solución.

Antes de emprender el camino y dar el primer paso metodológico (ver), Francisco se planta en la realidad desde una perspectiva muy clara y definida: como discípulo del Resucitado, como creyente en el Evangelio; por tanto, el análisis que realizará sobre la cuestión ecológica lleva consigo un matiz que lo diferenciará del que desarrolla cualquier especialista, por ejemplo, el sociólogo, el antropólogo cultural o el politólogo.

Después de este preámbulo, presentamos a continuación, de forma breve, qué ve, cómo juzga y qué propuestas de acción sugiere el Papa Francisco en su encíclica.

Primer paso: ver²³

Ver la realidad conlleva un ejercicio previo de concientización, que implica conocer cuáles son nuestros presupuestos teóricos, es decir, aquellos criterios, valores, convicciones y prejuicios que están en la base de nuestro mirar el entorno vital donde estamos insertos; de esa manera podemos afirmar que ninguna mirada de la realidad es neutra o imparcial, pues entran en juego nuestra subjetividad, nuestros condicionamientos familiares, históricos y culturales.

Para lograr una mirada lo “más objetiva posible” es necesario echar mano de los aportes de las ciencias,²⁴ tanto exactas como del espíritu, las que nos auxiliarán en ese análisis de la realidad. Sostenido en los aportes de las ciencias, este análisis da mayor lucidez histórica, más criticidad y herramientas de análisis, al tiempo que permite obviar una serie de obstáculos metodológicos

²³ *Ibid.*, pp. 136s.

²⁴ Para la realidad latinoamericana de pobreza y exclusión las ciencias humanas, y en especial las sociales, ofrecen un diagnóstico de la realidad, le revelan las causas y raíces de la situación de opresión vivida por muchos países de nuestro continente latinoamericano, le descubren los procesos y dinamosismos estructurales, le muestran los funcionamientos y las tendencias del sistema y las alternativas al mismo, y le revelan los cauces organizativos con que cuentan las mayorías populares para hacer realidad sus aspiraciones. Las ciencias sociales son, además, un instrumento que permite dibujar con mayor precisión los desafíos que ella (la realidad social) plantea al anuncio del evangelio, y por consiguiente a la reflexión teológica.

que dificultan la correcta articulación entre teología, pensamiento social y realidad. Este primer paso de percibir la realidad nos libera de caer en visiones infantiles e ingenuas.²⁵

Es importante señalar lo que ve el Papa Francisco y a partir de qué fuentes lo hace. Este ver no se reduce a considerar que la creación es un objeto distante, digno de estudio, sino como un “alguien” cercano y familiar: lo que le está pasando a nuestra casa (LS, 17-61). “Ve” la realidad desde la tierna sensibilidad de san Francisco, quien reconoce “la naturaleza como un espléndido libro en el cual Dios nos habla y nos refleja algo de su hermosura y de su bondad” (LS, 12).

En el desarrollo de este primer momento el Papa Francisco fundamenta su discurso con los datos más seguros de las ciencias de la vida y de la tierra. Afirma que “basta mirar la realidad con sinceridad para ver que hay un gran deterioro de nuestra casa común” (LS, 61). En esta parte incorpora los datos más consistentes referentes a los cambios climáticos (LS, 20-22), la cuestión del agua (LS, 27-31), la erosión de la biodiversidad (LS, 32-42), el deterioro de la calidad de la vida humana y la degradación de la vida social (LS, 43-47); denuncia la alta tasa de iniquidad planetaria, que afecta a todos los ámbitos de la vida (LS, 48-52), siendo los pobres las principales víctimas (LS, 48).

Existe una estrecha interrelación entre la ecología y lo social, donde lo que acontece en una repercute de manera invariable en la otra; de esa manera, las consecuencias negativas de esta interrelación afectan directamente a los menos favorecidos de nuestro continente; en este sentido el Papa Francisco nos dice: “Pero hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el grito de la Tierra como el grito de los pobres” (LS, 49). Para Francisco no hay dos crisis separadas, es decir, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental que incluye también a la ecología de la vida cotidiana. “El gemido de la hermana Tierra se une al gemido de los abandonados del mundo” (LS, 53). Escuchamos “claros ecos” de la reflexión teológica hecha en América Latina. El Papa Francisco recuerda con valentía el sometimiento de la política ante la tecnología

²⁵ “La mediación socioanalítica tiene como función considerar y explicar las condiciones materiales de existencia que la teología no puede poner entre paréntesis, so pena de que le importe mitificar la realidad de situaciones inicuas”. J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella (Navarra), EDV, 1998, p. 72.

y las finanzas que logran que el interés económico prevalezca sobre el bien común.

Este acercamiento interdisciplinar al tema ecológico aleja a la Iglesia de caer en un autorreferencialismo. Así, desde una apertura ecuménica, el Papa Francisco acoge las contribuciones de pensadores tanto del lado católico —Pierre Teilhard de Chardin, Romano Guardini, Dante Alighieri, el argentino Juan Carlos Scannone— como del protestante —Paul Ricoeur—, y del musulmán —el sufí Ali Al-Khawwas—. Esto sorprende porque en un documento pontificio no es común encontrar citados estos autores tan diversos que van más allá, tanto del universo católico como incluso del universo cristiano. Se puede decir que la universalidad no sólo está referida al grado de profundidad de lo dicho, sino incluso al espacio humano donde ésta tiene raíz religiosa y cultural.

Segundo momento: Juzgar²⁶

Este segundo momento del método trata de interpretar y juzgar la realidad a la luz del Evangelio; desde su contexto, el creyente se pregunta qué dice la Palabra de Dios, la tradición y el Magisterio²⁷ sobre ella; se cuestiona ahora la mirada hecha a la realidad y que es parte fundamental del momento anterior (el ver). Por lo tanto, tiene como resultado una comprensión iluminada por la fe de la problemática que se vive y una interpretación nueva de la palabra de Dios, también influida por esa problemática.

Así, en este momento se confrontan las preguntas suscitadas por la realidad, analizada con las mediaciones científicas y de las ciencias humanas, a la luz de la revelación divina. Toda confrontación provoca una modificación de los confrontantes. De hecho, la relación que se establece entre la problemática suscitada por una situación socioanalíticamente percibida y la Palabra de Dios desemboca en una percepción nueva de esa problemática y, además, la misma reflexión se enriquece con el nuevo cuestionamiento de la situación.

La encíclica *LS* juzga la realidad ecológica mundial con inteligencia sensible y llena de cordialidad, con inteligencia misericordiosa, desde el condolerse

²⁶ R. Berzosa Martínez, *¿Qué es la teología?...*, op. cit., pp. 137s.

²⁷ Fuentes de la teología en las cuales se nutre el teólogo y el creyente para realizar su reflexión, pero sobre todo para sostener su interpretación y juicio sobre la realidad en la que se encuentra inmersa la comunidad eclesial. Á. Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 111-185

con el sufrimiento que se muestra o esconde detrás del desastre ecológico; el tono que se percibe —aunque es profético y denuncia el sometimiento de la política y la economía a la tecnociencia y que no deja de ver a los responsables— enfatiza la urgencia de analizar el mundo con una mirada diferente, esperanzada, responsable y madura. Se centra en el drama humano y natural, así como en sus posibilidades.

Para juzgar la realidad enlaza con los papas que le precedieron, como Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI, al citarlos con frecuencia. Algo nuevo es que su texto se inscribe dentro de la colegialidad, pues valora las contribuciones de decenas de conferencias episcopales del mundo entero, desde la de Estados Unidos, México, Bolivia, Alemania, Brasil, Paraguay, Japón, Filipinas, CELAM, Australia, hasta las Conferencias de Obispos del Sur de África, etcétera.

No duda en calificar como antropológica la raíz de esta problemática mundial y reconoce que “lo cierto es que el actual sistema mundial es insostenible desde diversos puntos de vista porque hemos dejado de pensar en los fines de la acción humana” (LS, 61), y nos perdemos en la construcción de medios destinados a la acumulación ilimitada a costa de la injusticia ecológica (degradación de los ecosistemas) y de la injusticia social (empobrecimiento de las poblaciones). La humanidad simplemente “ha defraudado las expectativas divinas” (LS, 61).

Analiza la tecnociencia sin prejuicios, al acoger lo que ha traído de “cosas realmente valiosas para mejorar la calidad de vida del ser humano” (LS, 103). El problema es que ésta se independizó y sometió a la economía, a la política y a la naturaleza en vista de la acumulación de bienes materiales (LS, 109). Denuncia la suposición de la tecnociencia que consiste en la idea equivocada de la “disponibilidad infinita de los bienes del planeta” (LS, 106), cuando es obvio, desde el saber humano, que estamos tocando los límites físicos de la Tierra y que gran parte de los bienes y servicios no son renovables. Denuncia que la “tecnociencia se ha vuelto tecnocracia, una verdadera dictadura con su lógica férrea de dominio sobre todo y sobre todos” (LS, 108), y con una falsa conciencia: cree que puede resolver todos los problemas ecológicos. A pesar de su herencia racionalista, su “fe” humana en este punto es irracional.

Sería ingenuo creer que este problema puede resolverse con una mera reorientación de las aplicaciones técnicas de la investigación científica, o con cambios en las prioridades del planteamiento económico. Lo que está en juego no es este o aquel punto concreto de la relación hombre-naturaleza, como pudiera ser la relación tecnociencia-naturaleza, sino todo el conjunto de relaciones

desarrolladas por el mundo moderno occidental. Esta encíclica hace evidente que la visión fundamental que orienta tales relaciones está puesta en cuestión: filosofía, cultura, ciencia, religión, mercado, producción, etc. El espíritu con que se acompaña esta forma de reproducción de la vida queda desacreditado, aunque no se desacredita todo, pues el Papa Francisco valora muchos de los avances científicos como positivos.

Pero la mayor desviación producida por la tecnocracia es el antropocentrismo. “*Éste supone ilusoriamente que las cosas sólo tienen valor en la medida en que se ordenan al uso humano, olvidando que su existencia vale por sí misma*” (LS, 33). A lo anterior agrega un juzgar puramente teológico. “La encíclica reserva un buen espacio al Evangelio de la Creación” (LS, 62-100). Utiliza los principales textos que ligan a Cristo encarnado y resucitado con el mundo y con todo el universo, haciendo sagrada la materia y toda la Tierra (LS, 83).

Al apoyarse en el Patriarca Ecuménico de la Iglesia ortodoxa, Bartolomeo, reconoce que los pecados contra la creación son pecados contra Dios (LS, 7) e invita a una urgente conversión ecológica colectiva que rehaga la armonía perdida con la creación, porque considera que la naturaleza no es “algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella” (LS, 139).

Si se habla con propiedad, no es la naturaleza la que está enferma sino el ser humano. La naturaleza ha enfermado a causa del hombre, como resultado de la grave enfermedad que afecta a éste. Ésta puede presentarse en pocas palabras: el tipo de relación entre el hombre y la naturaleza, desarrollado sobre todo a partir de la Revolución industrial, presenta una gran perversión, pues está fundamentado sobre premisas falsas, como que la tecnología resolverá todos estos problemas, que la naturaleza de vez en vez entra en este tipo de crisis y se autocura. Dan como científico lo que es ideológico: la tecnología lo resolverá todo. No puede dar por cierto lo que presenta como una hipótesis.

Es el hombre el que está enfermo, el hombre occidental moderno. Por eso, el enfrentamiento con los desafíos ecológicos, aunque debe ser realizado desde diversos frentes, no puede prescindir de la denuncia y corrección de los falsos valores y falsas ideas desarrolladas por la civilización industrial. El Papa Francisco nos señala que muchos de los esfuerzos por buscar soluciones a la crisis medioambiental y al agotamiento de los recursos naturales se frustran no sólo por el rechazo egoísta de los poderosos, sino también por la falta de interés de los demás.

Tercer momento: Actuar²⁸

El tercer momento del método es el actuar. Se trata de concretar en acción transformadora lo que se ha comprendido acerca de la realidad (ver) y lo que se ha descubierto del plan de Dios sobre ella (juzgar). Es el momento de la práctica nueva y del compromiso. Llegar a aquí nos libra de que la reflexión quede en lo abstracto. La acción transformadora es ante todo una acción liberadora. Este actuar parte de las necesidades de las personas y de la creación en general, y busca atacar las raíces de los problemas. Hace participar a otros. No queda reducido sólo a la esfera de lo personal, sino que procura incidir en verdad en la realidad social. Es un proceso lento que exige mucha constancia y paciencia.

En este momento se busca discernir entre los compromisos y las acciones que expresen mejor la perspectiva y los valores del Reino, y se hagan presentes en la propia realidad. Implica que estas acciones toquen lo profundo de cada persona y sean real fruto del discernimiento propiciado por la Palabra de Dios. En este momento del método se definen acciones comprometidas que pretenden ayudar a realizar proyectos alternativos, para poder transformar una realidad de muerte en una experiencia de vida; es decir, una vivencia del Reino de Dios. Este paso implica la planeación y la ejecución. Sin embargo, la lógica de la acción es en sumo compleja y envuelve muchos pasos, como la apreciación racional y prudencial de las circunstancias y la previsión de las consecuencias de la acción.

El Papa Francisco propone una ecología integral que va más allá de la ecología ambiental a la que estamos acostumbrados (*Is*, 137). Aunado a lo anterior plantea que debemos convencernos de que desacelerar un determinado ritmo de producción y de consumo puede dar lugar a otro modo de progreso y desarrollo. Justo lo contrario al modelo de globalización materialista que llevan con mano de hierro el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI), los mercados, los actuales dirigentes de los países más poderosos y de los no poderosos.

Son muchos los que tienen conciencia de que es necesario encontrar nuevos modelos de desarrollo, más justos, más solidarios, y también más capaces de respetar el medio ambiente. La Iglesia es una de las fuerzas sociales que más

²⁸ R. Berzosa Martínez, *¿Qué es la teología?...*, op. cit., pp. 138-141.

ha insistido en la necesidad de este cambio de orientación. El desarrollo, dice más de una vez la encíclica, debe ser integral, “no solamente económico, sino también social, cultural, religioso y natural”. El desarrollo integral incluye, evidentemente, una nueva relación con el medio ambiente.

Retoma el tema de la economía y de la política que deben servir al bien común y a crear condiciones para una plenitud humana posible (*LS*, 189-198). Vuelve a insistir en el diálogo entre la ciencia y la religión. Todas las religiones “deben buscar el cuidado de la naturaleza y la defensa de los pobres” (*LS*, 201). Ahora, en el Evangelio de la Creación, ésta forma parte constitutiva de la evangelización. No hay evangelización sin creación.

En *LS* el Papa Francisco vislumbra un mundo donde la política no debe someterse a la economía, y ésta no debe someterse a los dictámenes de la tecnocracia. La encíclica concluye esta parte de manera acertada: “el análisis mostró la necesidad de un cambio de rumbo [...] debemos salir de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos hundiendo” (*LS*, 163). No se trata de una reforma, sino de buscar “un nuevo comienzo” (*LS*, 207).

Todas las acciones están soportadas en la urgencia de proteger nuestra casa común (*LS*, 13); para eso, necesitamos, cito al Papa Juan Pablo II, “una conversión ecológica global” (*LS*, 5); una cultura del cuidado que impregne toda la sociedad” (*LS*, 231). La tarea común no consiste en la creación de naciones, sino en la construcción de la tierra, como casa común, más allá de las fronteras e, incluso, a pesar de ellas. El Evangelio de la Creación no tiene fronteras.

Actuar con espíritu

Sin necesidad de una segunda lectura, es evidente la importancia que concede *LS* a la espiritualidad.

¿Será posible una conversión antropológica sin una espiritualidad apropiada? Porque tener datos ciertos y probados no dota de algún tipo de espiritualidad para cambiar de dirección, por lo que en el fondo, para el tránsito hacia un nuevo paradigma de relación hombre-naturaleza, resulta indispensable una espiritualidad que le dé sustento y la mantenga fortalecida, a pesar de los inconvenientes que con seguridad se presentarán. Sin una espiritualidad en consonancia con la realidad que se quiere inaugurar, el tercer paso del método, juzgar, puede quedar sin sustento, sin base que lo haga viable, porque no vamos a pasar de un modelo científico-instrumentalista a uno no instrumentalista y

de contemplación mientras la “ganancia” sea el eje de la espiritualidad del sistema de reproducción de la vida. Para abandonar esa lógica de la “ganancia”, que crea exclusión para muchos, así como paraísos y acumulación para pocos, no basta sólo con un llamado de buena voluntad. Se hace necesario un nuevo espíritu, y ahí la perspectiva de espiritualidad que nos ofrece el Papa Francisco resulta significativa y relevante. El Papa no sugiere sólo una acción coherente, sino una con Espíritu, con espiritualidad.

Pero para no dar por supuesto lo que se entiende por espiritualidad, es necesario que antes de hablar de la que subyace en *LS* aclaremos qué entendemos al hacer referencia a ella.

La espiritualidad tiene que ver siempre con espíritu.²⁹ Así pues, entendemos por espiritualidad: “vivir con espíritu”, es decir: a) nuestra vida toda movida por el espíritu; b) es esa fuerza interna que redimensiona toda nuestra existencia, c) es ese aliento que impulsa al ser humano a crear vida, d) es el dinamismo que lanza a la persona hacia fuera de sí, hacia la realidad; es el aliento que irrumpe desde lo más profundo de su ser y se convierte en ráfaga fuerte y violenta, pero por ser una dimensión del ser humano, la espiritualidad no se desarrolla al margen de la corporalidad de éste sino en ella misma.³⁰

Espiritualidad nos remite a espíritu. Aquí no entendemos por espíritu “lo que se opone a materia, a lo corporal, a todo lo que tiene que ver con realidades terrenas”. Desde este significado se entendería por espiritual “lo que no es material, lo que no tiene cuerpo”.³¹ Sin embargo, “diremos que espíritu no es aquello que se opone a ‘materia’ o a ‘cuerpo’ sino a *maldad* (destrucción), se opone a *carne*, a *muerte* (fragilidad de lo que está destinado a muerte) y se opone a *Ley* (la imposición, el castigo, etc.)”.³²

²⁹ “En su sentido originario espíritu, de donde viene la palabra espiritualidad, es la cualidad de todo ser que respira. Por lo tanto es todo ser que vive, como el ser humano, el animal y la planta. Pero no sólo eso, la Tierra entera y todo el universo son vivenciados como portadores de espíritu, porque de ellos viene la vida, proporcionan todos los elementos para la vida y mantienen el movimiento creador y organizador”. L. Boff, *La voz del arco iris*, Madrid, Trotta, 2003, p. 123.

³⁰ J. Lois, “Espiritualidad”, en C. Floristán y J. J. Tamayo-Acosta (eds.), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, p. 424.

³¹ La influencia de esta visión antropológica griega la podemos descubrir cuando calificamos a ciertas personas como “muy espirituales”, al destacar principalmente su despreocupación ante la vida, sin interesarse en lo material, ni siquiera en el propio cuerpo, tratando de vivir sólo de las realidades espirituales.

³² N. Jaén, *Hacia una espiritualidad de la liberación*, Santander, Sal Terrae, 1987, p. 24.

Por tanto, espíritu no es algo que esté fuera de la materia, del cuerpo o de la realidad, sino que está dentro, habita en la materia, en la corporalidad, en la realidad y les da vida, les hace ser lo que son; les llena de fuerza, los mueve, los impulsa; los lanza al crecimiento y a la creatividad en un ímpetu de libertad. En este sentido está en continuidad con el pensamiento bíblico-semita.³³

De esta manera “entendemos por espiritualidad de una persona su carácter o forma de ser espiritual, como el hecho de estar adornada de ese carácter, como el hecho de vivir o de acontecer con espíritu, sea el que sea”.³⁴ Además, podemos decir que espiritualidad “es todo aquel conjunto de convicciones profundas, de visiones globales y de pasiones arraigadas que movilizan a las personas para que generen cambios estructurales; al mismo tiempo sustenta la esperanza frente a los fracasos históricos y a toda clase de dificultades”.³⁵ Por eso, podemos decir que espiritualidad no es pasividad, resignación o indiferencia ante la situación tanto económica, política, social y religiosa que se vive, sino que es dinamismo, es construcción, es transformación.³⁶

Así, desde el contexto anterior podemos decir que la espiritualidad es patrimonio de todos los seres humanos y no sólo de aquellos que son profesionales en alguna “religión convencional”,³⁷ ya que el espíritu es la dimensión más profunda de calidad que tiene el ser humano, sin la cual no sería persona

³³ Desde este ámbito bíblico, el término espíritu tiene un amplio campo semántico: a) *viento*, fuerza invisible, misteriosa, poderosa, por lo regular con la noción adicional de potencia o violencia; b) *aliento* (aire en pequeña escala), o *espíritu*, la misma fuerza misteriosa vista como la vida y la vitalidad del hombre (y de las bestias). Puede ser perturbada o activada en un sentido particular, puede ser dañada o disminuida y reanimarse nuevamente. Es decir, la fuerza dinámica que constituye al hombre puede reducirse (desaparece con la muerte), o puede haber una repentina oleada de poder vital; c) *poder divino*, donde se usa el vocablo ruaj para describir ocasiones en que algunos hombres parecieran haber sido arrebatados o sacados fuera de sí, en cuyo caso ya no se trata de una mera oleada de vitalidad, sino de una fuerza sobrenatural que se hace cargo de la situación. Así fue particularmente con los primitivos líderes carismáticos, y los primeros profetas: era el mismo ruaj divino el que inducía los éxtasis y los discursos proféticos.

³⁴ P. Casaldáliga y J. M. Vigil, *Espiritualidad de la Liberación*, Santander, Sal Terrae, Presencia Teológica, 1999, p. 25.

³⁵ J. J. Tamayo-Acosta, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, Bilbao, DDB, 1999, p. 154.

³⁶ Boff, L., *Espiritualidad: un camino de transformación*, Sal Terrae, Santander 2002, 20.

³⁷ Sobrino, J., *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*, en: Ellacuría, I / J. Sobrino (Ed), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, Trotta, Colección: Estructuras y procesos, serie religión, Madrid 1994, 452.

humana. Esta espiritualidad, propia de todo hombre, es profundamente humana, en muchas ocasiones religiosa e incluso a veces atea. Ante la capacidad ineludible de optar con fundamento por aquello que dará sentido a toda su existencia, ha de poner en el centro de su vida cuál es su punto absoluto, cuál es su Dios o sus dios.³⁸

La espiritualidad auténtica no posterga, relega o anula la dimensión corporal del ser humano;³⁹ esta espiritualidad no se puede privatizar ni regionalizar, dejarla reducida al mundo de lo íntimo, interpersonal, familiar... o al espacio de lo puramente religioso. No se refiere a una parte de la vida o a una región parcial de la existencia, sino que abarca la totalidad de lo real;⁴⁰ esta espiritualidad no es “manjar para privilegiados” o “cuestión de minorías”, sino invitación y exigencia que se plantea a todo bautizado, a la totalidad del pueblo creyente de Dios;⁴¹ y esta espiritualidad no comprende “la vida espiritual a partir de sus prácticas específicas, por importantes y necesarias que sean, sino a partir de algo más abarcador, como es la vida misma, de la cual las prácticas espirituales son expresión y para la cual son iluminación y motivación”.⁴²

Esta espiritualidad ha de sacar del individualismo, del conformismo, del autoengaño y de la autojustificación con que muchas veces se vive la fe. Por tanto, ha de impulsar a una transformación de toda realidad donde no se den las condiciones necesarias para un desarrollo integral de la persona humana, de todo aquello que corte de forma prematura la vida de cualquier persona⁴³

³⁸ P. Casaldáliga y J. M. Vigil, *Espiritualidad de la Liberación*, op. cit., p. 30.

³⁹ La espiritualidad verdadera nada tiene que ver “con una concepción espiritualizada, inmaterial, de corte neoplatónico, según la cual la espiritualidad es entendida como tarea de liberar al espíritu de su encarcelamiento corporal, para conducirlo así a los más sublimes y elevados espacios”. J. Lois, “Espiritualidad”, op. cit., p. 424.

⁴⁰ La espiritualidad verdadera nada tiene que ver “con una concepción privatizada y regionalizada, que entiende la espiritualidad como vida interior o íntima, que ha de realizarse en el ámbito de lo privado de la conciencia o en regiones de lo real perfectamente acotadas, en relación interpersonal con Dios, vividas al margen de la miseria de la realidad y de los avatares de la historia”. *Ibid.*, p. 424.

⁴¹ La espiritualidad a la que aquí nos referimos nada tiene que ver “con una invitación exclusiva o especialmente dirigida a unos cuantos selectos, supuestamente superdotados para el cultivo de la vida espiritual”. *Idem.*

⁴² La espiritualidad a la que aquí nos referimos tampoco puede confundirse con un conjunto de prácticas espirituales: oración, meditación, ejercicios ascéticos, compromiso de cambio social, normas generales de conducta... *Idem.*

⁴³ En este contexto Leonardo Boff define la espiritualidad así: “Espiritualidad es esa actitud que pone la vida en el centro, que defiende y promueve la vida contra todos los mecanismos de disminución, estancamiento y muerte”. L. Boff, *La voz del arco iris*, op. cit., p. 123.

(niños, mujeres, indígenas, etc.). Por eso, a toda espiritualidad desapegada de la realidad que genera un mundo ajeno al que se vive o busca la evasión de la realidad en la que se está inmerso, que se queda en el éter, que persiga una “tranquilidad de espíritu” y que éste lejos de buscar el desarrollo integral del hombre podemos calificarla, sin temor a equivocarnos, de *alienante, enajenante e inauténtica*.

Si separamos nuestra vida ordinaria (realidad social, política, económica y social) de la espiritualidad, esta última es entendida sólo como un conjunto de prácticas religiosas muchas veces aislada de nuestra vida ordinaria. En la espiritualidad así entendida, el sentirse movido a la misericordia ante las heridas del prójimo que encontramos en nuestro camino está muy lejos, es más, ni siquiera tiene lugar en nuestro corazón endurecido ante el sufrimiento de millones de personas en nuestro mundo, en nuestro país, en nuestra sociedad, en nuestra comunidad.

Por tal razón nuestra situación actual (social, política, económica y religiosa) requiere y exige una espiritualidad vigorosa y profunda que permee e incida en todas las dimensiones de nuestra vida, principalmente en nuestro mundo marcado por un egoísmo bárbaro, una indiferencia aterradora ante el dolor del otro, una violencia en todos los niveles, una idolatría del dinero y una ausencia de compasión en muchos de nosotros.

Esta espiritualidad vigorosa y profunda debe hacerse concreta ante el sufrimiento de millones de hermanos nuestros, causado por el hambre, por un sistema educativo deficiente, por el desempleo y subempleo que padecen miles de personas en edad productiva; además, un alto índice de desnutrición que sufren en especial los niños en su etapa de desarrollo.⁴⁴ Ante esta realidad muchos cristianos nos quedamos con los brazos cruzados, sentados en la comodidad del hogar, en la tranquilidad de la capilla o sólo transitando por la vida como si todo estuviera bien.⁴⁵

Actuar con espíritu en LS

Ahora nos preguntamos ¿qué espíritu-espiritualidad recoge el Papa Francisco en LS?, es decir, qué espiritualidad está presente en la encíclica. Sin profundizar

⁴⁴ J. C. López Sáenz, “Espiritualidad Misericordiosa”, en *Revista Perpetuo Socorro*, año 57, núm. 668, enero-febrero de 2005.

⁴⁵ Casaldáliga, P / J. M. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Sal Terrae, Santander 1992, 24.

ni ahondar demasiado en este texto, es evidente que recoge, por un lado, un espíritu bueno que flota en el medio ambiente, aquel que está preocupado por la suerte de nuestro mundo y, por otro, una idea de espiritualidad cristiana no dicotómica que se toma en serio el cuerpo y lo material, en especial los cuerpos amenazados, que incorpora lo social, lo político, lo económico; muestra que lo hace en comunión con teólogos recientes, con el Magisterio episcopal y con el ámbito de lo religioso.

En la encíclica encontramos la buena disposición y un espíritu bueno no sólo de sus antecesores y de las diferentes Conferencias Episcopales, sino también del genuino santo espíritu en tanto que buen espíritu, presente en otras tradiciones religiosas y más allá de ellas. Tiene a bien recoger la legítima preocupación de científicos, filósofos, teólogos y de todas aquellas personas que miran con esperanza y preocupación el futuro tanto de la humanidad como del mundo.

Como buen pastor, el Papa Francisco observa los signos de los tiempos y recoge no sólo el buen espíritu cristiano, sino el que “aletea”, según se expresa en el *Génesis*, en toda la creación y como en el libro del Éxodo, donde Dios escucha el clamor de los pobres como una oración que llega al cielo; asimismo, el Papa escucha el clamor de la creación terrestre que “sufre” los embates de la acción humana, pero a diferencia del Éxodo no es sólo la creación humana la que clama, sino el mundo, aunque la clave de la crisis sí es humana.

Lo que hace el Papa en la encíclica es mostrar, sin contraponer de manera explícita, dos modos (espiritualidades) de relación con la creación: uno que la mira como objeto de explotación, de lucro, de producción no para el consumo, sino para el consumismo, como instrumento... y otro que es una espiritualidad de la contemplación, de la alabanza... El primero es antropocéntrico, pero de un antropocentrismo desnaturalizado, que instrumentaliza todo para sí, egoísta, ensimismado, que pone con ingenuidad toda su confianza en las posibilidades tecnocientíficas que resolverán todo.

En *LS* se sugiere una espiritualidad de la contemplación más allá de las formas dominantes de la modernidad, en la que sí se contempla, pero con dominio de la razón instrumental que explica y da razones. Con el saber moderno, según se puede deducir de esta encíclica, se contempla para conocer, explicar, instrumentalizar (uso inmediato y consumo) dentro de un paradigma antropocéntrico desnaturalizado. La naturaleza es exterior, es propiedad, y el ser humano se mira a sí mismo como ausente de ella o, en el mejor de los casos, como una especie de súper naturaleza, alejada de lo natural. El modelo

científico moderno ha hecho que sea el predominante. No contempla según el otro modo de ver la naturaleza: para entrar en comunión, para adentrarse en el misterio, para maravillarse y alegrarse, para terminar alabando (*LS*). De manera técnica podemos decir que sí hay contemplación desde la tecnociencia, pero con fines utilitarios y/o utilitaristas. El fin utilitario no es malo, sino que lo es el utilitarismo para el consumo, la ganancia, la cultura del descarte, la acumulación, etc., y donde la naturaleza no humana no vale en sí misma, sino que es mediación para algo más.

No suena fácil la propuesta que nos hace el Papa Francisco: pasar del consumo al sacrificio, de la avaricia a la generosidad, del desperdicio a la capacidad de compartir, pero un compartir sostenible, no en la lógica consumista. Porque podemos alcanzar la justicia en la distribución de los bienes, pero en esta lógica actual es sólo darnos poder de destrucción de nuestro hábitat a todos. Hoy criticamos que son minorías las que dejan la mayor parte de las huellas ecológicas suicidas, y la justicia no consiste en que todos tengamos ese nivel de consumo, o igualar la capacidad de huella ecológica suicida de todos. No es sólo un asunto de mejor distribución y más justa, sin respetar los derechos de la naturaleza; es un asunto de conversión ecológica integral.

Como trasfondo de la devastación de la naturaleza está un espíritu cientifista que postula que la unidad de sobrevivencia es la especie humana, exitosa, que se mira a sí misma desde una concepción antropocéntrica, que cosifica la creación no humana y no le concede derecho alguno. Hoy sabemos, por la biología, que una especie no sobrevive si su hábitat está enfermo, pero a la vez no se busca curarlo. Con este espíritu no se ve posible, pues sólo concede derechos y valor a los seres humanos y, entre ellos, a una minoría que los ejerce “en nombre” de la humanidad.

Como dice el Papa, esto requiere una conversión ecológica que inicia con una conversión antropológica integral, en la que entra la naturaleza humana lastimada y marginada (los pobres), y la naturaleza biológica y mineral; donde los humanos estamos incluidos, en especial los pobres y quienes se encuentran en los márgenes sociales y culturales. Exige un nuevo estilo de vida, asentado sobre el cuidado, la compasión, la sobriedad compartida, la alianza entre la humanidad y el ambiente, pues ambos están umbilicalmente ligados; hay corresponsabilidad por todo lo que existe y vive y por nuestro destino común (*LS*, 203-208). Lo anterior implica una mística que moviliza a las personas a vivir el equilibrio ecológico, “el interior consigo mismo, el solidario con los otros, el natural con todos los seres vivos y el espiritual con Dios” (*LS*, 210).

Y en esta conversión ecológica integral el ser humano, al considerarse un miembro de la casa común, no pierde su valor axiológico: ser el sexto día, sólo que ahora dentro de la creación y no por encima, en contra o en la creación, sino de ella, del mundo, donde “el mundo es algo más que un problema a resolver, es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza” (LS, 12).

En esta contemplación jubilosa destaca el valor intrínseco de cada ser, por pequeño que sea (LS, 69). Las cosas creadas valen por sí mismas, y si se les niega su valor intrínseco estamos impidiendo que “cada ser comunique su mensaje y dé gloria a Dios” (LS, 33).

Después de esta reflexión gozosa y dramática, el Papa termina con un par de oraciones, como un gesto simbólico del nuevo modo de establecer contacto y sentir a la naturaleza desde la experiencia de lo divino, porque no es igual mirarla con la conciencia de que está habitada por Dios y abre ventanas hacia Dios, que como un objeto para ser entendido y utilizado.

Fortalezas del método en *Laudato Si'*

A diferencia de otros escritos nacidos desde el Magisterio con sede en el Vaticano, éste usa un lenguaje que ya es significativo en la sociedad. Los temas que trata, e incluso las palabras que usa, han sido muchas veces empleadas por científicos, teólogos, filósofos, ambientalistas, ecologistas, etc., y esto abre posibilidades de buena recepción al documento. El lenguaje utilizado tiene raíz cultural y es accesible prácticamente a cualquier lector y oyente. Recoge las preocupaciones del mundo y las retrata bien en la encíclica, y las personas se reconocen en “la foto”.

Encontramos que hay sintonía y comunicación directa entre lenguaje y destinatarios. Todas y todos somos destinatarios directos: la lectura a simple vista no necesita de expertos que nos expliquen el contenido de lo que ahí se nos comunica; éste impacta de manera directa. No es necesario ser iniciado en teología, en la teoría económica o en el lenguaje curial para hacerse partícipe de su mensaje.

Se da una diálogo directo entre el Papa Francisco, que aparece como pastor, y quienes entran en contacto con el documento. Por tener raíz cultural, el rango de significaciones se estrecha, por lo que se reduce la doble, triple o múltiple interpretación, dado que elige un lenguaje y una problemática que ya nos ha puesto en comunión; es una especie de *sensus fidelium*, pero ahora no

referido a la fe, sino al estado de la creación. El consenso científico y social en torno al daño que le provocamos a nuestra casa común es apabullante y casi total, por lo que el texto y el tono de la encíclica son típicos de la cultura ecológica que se ha acumulado desde diversos lugares del mundo. Y desde el punto de vista interno, lo dice tomando en cuenta la perspectiva eclesial.

Es interesante que el Papa Francisco haya elegido una palabra con un profundo sentido social y espiritual, “casa”, a la que agrega la expresión “común”. La tradición bíblica también utiliza el término “casa”. El Nuevo Testamento es profuso en usarlo, y la connotación que tiene culturalmente y que está en sintonía con éste es la de un lugar en que sus miembros se sienten de la misma familia, de la misma raíz y donde todos sus habitantes están bien resguardados, protegidos y amados, sus derechos están garantizados. Pero el Papa Francisco agrega la expresión “común”. No hay muchas casas, sólo tenemos una y es común a todos. El mundo ya no es sólo la casa de los seres humanos, sino la casa de todos los seres de esta creación. El daño en alguna de “sus partes” es compartido, aunque no todos tengan la misma responsabilidad, ni lo sufran con la misma intensidad.

Sólo el giro que hace del mundo como la casa de los humanos a la de casa común tiene muchas implicaciones. Es un cambio de paradigma.

Y es probable que la mayor de las fortalezas sea la propuesta de una espiritualidad que acompañe este desafío, pero una espiritualidad integral en la que no sólo los seres humanos podemos ser principio de alabanza, aunque seamos los únicos que la podamos proferir, sino que toda criatura en sí misma, y no como mediación para algo más, es valiosa y canta y muestra la gloria de Dios.

Consideraciones finales

La parte de una consideración básica: amor a la verdad. Sin ser catastrofista reconoce la delicada situación de la creación, y esto lo sustenta con datos ofrecidos por las ciencias, pero no ve sólo para conocer, para argumentar, sino también para ponernos en sintonía con el Evangelio de la Creación. La resurrección de Jesús muestra el futuro de la creación, mientras tanto estamos en la pascua. Es toda la creación la que tiene futuro y no sólo la humana.

El amor a la verdad es la primera exigencia de todo planteamiento ecologista. Sin embargo, a veces se tiene la impresión de que la bandera ecologista,

a pesar de sus apariencias humanitarias, esconde intereses partidistas: como si fuera una nueva forma de colonización de los países ricos sobre los pobres, o un modo de querer acallar reivindicaciones justas de clases menos favorecidas. En ocasiones, los caracteres dramáticos con que se dibuja el problema y que producen una notable carga de miedo y de angustia parecen artificialmente exagerados. Por ello, se hace necesario un análisis lo más ajustado posible a la realidad: dimensiones y gravedad del problema, factores desencadenantes, remedios, etc., y en *LS* es de reconocerse lo equilibrado de sus planteamientos.

Por su parte, la encíclica no pretende salvar a la naturaleza sin el ser humano, como no quiere la salvación del ser humano sin la naturaleza. El hombre tiene derecho a una acción sobre ella o, dicho de otro modo, no se puede plantear para la naturaleza una intocabilidad absoluta frente al hombre; de lo contrario, se caería en una postura sacral —semejante a una *geolatría*—, que resultaría un anacronismo evidente. Da lo mismo que esta postura tenga una pretendida cobertura religiosa o secularizada, científica o romántica. La imagen de un hombre desarmado, pasivo ante la naturaleza, es una ilusión ingenua, pero una naturaleza *desarmada* ante el ser humano hoy resulta un enorme riesgo para la viabilidad humana.

La responsabilidad del ser humano sobre la naturaleza es inseparable de la responsabilidad sobre sí mismo. La naturaleza no tiene un carácter puramente instrumental, sino que el hombre forma parte de ella. El problema ecológico ha de ser visto desde una perspectiva solidaria, en un doble sentido: con todos los seres humanos actuales y con las generaciones futuras. Desde un punto de vista cristiano, un egoísmo general es tan condenable como un egoísmo generacional, pero el derecho de las generaciones futuras pasa hoy por el derecho de la creación, lo cual desde *LS* supone una conversión antropológica. Sin creación no habrá derechos para las generaciones futuras.

La solución al problema de las agresiones a la naturaleza a través de una drástica limitación del crecimiento demográfico o de un desarrollo técnico creciente no indica, al parecer, el buen camino a seguir, si se entienden como las medidas fundamentales. La limitación del crecimiento demográfico aparece como una necesidad razonablemente fundada, pero la experiencia muestra cómo la mera reducción numérica no coincide con la reducción de necesidades. Aun con un cierto estancamiento poblacional se puede constatar una inflación artificial de necesidades en la sociedad de consumo, y aquí cobra altura la propuesta de espiritualidad presente en *LS*. Esta medida no se ve como una

viable modificación radical a las agresiones contra la naturaleza. Por su parte, el desarrollo tecnológico puede ayudar a resolver muchos de los problemas debidos a una evolución anárquica, pero quizá crea tantos o más problemas de los que resuelve, a pesar de los correctivos impuestos. Asimismo, no se puede obviar que al tercer mundo se le exige más la reducción de la población, que es el que menos huella ecológica deja, como si se repartiese una “culpa” a los excluidos de este modelo de desarrollo, y eso es ideológico, porque un estadounidense promedio deja más huella ecológica perversa que 20 o 30 nuevos nacidos en un país pobre. ¿Cuántos ruandeses, por ejemplo, son necesarios para equiparar la huella ecológica promedio de un solo norteamericano?

Las soluciones técnicas dejan al descubierto sus limitaciones a la hora de acabar con los abusos contra la naturaleza, o de reducirlos de manera notable. Una solución radical y sustancial al problema ecológico parece impensable sin una reconversión antropológica, como bien lo indica la encíclica. Mientras se conciba el progreso humano ante todo con medidas cuantitativas, en vez de en términos de libertad, conciencia, solidaridad, se deja sin tocar uno de los hilos más importantes de esta cuestión ecológica.

La Pastoral de la Madre Tierra en Chiapas. Panorámica de la lucha persistente de un credo político-religioso

Enriqueta Lerna Rodríguez*

CIMSUR-UNAM

Resumen

Se muestra una panorámica del origen y la conformación de la Pastoral Diocesana de la Madre Tierra en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en enero de 2014. Se expone la importancia que tuvo en su construcción el eje articulador que privilegia la defensa de la tierra y el territorio, como resultado de la experiencia adquirida durante el Congreso Indígena "Fray Bartolomé de Las Casas", en 1974. La organización indígena campesina que se generó a partir de ese evento promovió el surgimiento de un movimiento activo por el acceso a la tierra. Con la nueva pastoral las demandas en torno a ella se han diversificado y han sido acompañadas de consignas ecológicas, sustentables y de una fuerte crítica al sistema neoliberal y extractivo. En este artículo se abordan el origen, la forma de organización, los objetivos y los logros de la Pastoral de la Tierra tras un año de su fundación, y se describen los virajes de sus demandas y denuncias en el contexto de la violencia actual en México.

Palabras clave: Pastoral de la Tierra, movimientos sociales, pueblo creyente, teología de la liberación, madre tierra.

Summary

I present an overview of the origin and formation of the Diocesan Ministry of Mother Earth in the Diocese of San Cristóbal de las Casas in January 2014. It shows how the key focus area of the defense of the land and territory had a relevant role in the construction of the ministry. This came as a result of the experience gained

* Investigadora del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), Universidad Nacional Autónoma de México. Correspondencia: Calle Adelina Flores, no. 34-A, Barrio de Guadalupe, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, C.P. 29230. Tel: 01 (967) 678 2997 Correo electrónico: enriquetal@yahoo.com.mx

during the 1974 “Fray Bartolomé de Las Casas” Indigenous Congress. The indigenous peasant organization that was generated during that event fostered the emergence of a movement for the access to land. With the new ministry, the demands regarding land have diversified and are accompanied by ecological, pro-sustainability slogans and by strong criticism of the neoliberal and extractive system. In this paper I address the origin, form of organization, objectives, and achievements of the ministry a year after its foundation. I also describe the shifts in their demands and accusations in the context of the ongoing violence in Mexico.

Keywords: church ministry of land, social movements, believing people, liberation theology, mother earth.

Familias de indígenas caminan por las calles coloniales de San Cristóbal de Las Casas —calles imponentes y rústicas, remodeladas para el turismo en Chiapas—. Visten sus indumentarias tradicionales. Son cientos. Caminan en contingente invadiendo el espacio de los autos. Levantan cánticos religiosos y lanzan consignas políticas; muchos comercios cerraron sus puertas anticipándose a su paso. La gente les mira apretándose contra las paredes sobre las banquetas. Los manifestantes cargan mantas y letreros con leyendas en las que se exige respeto a la tierra: “¡Alto hermano, la tierra es de Dios!”, dicen. Se detienen frente a la Catedral: edificio amarillo con vivos marrones. El mitin, que es en realidad una misa al aire libre, congrega las inconformidades por el despojo de la tierra; por la maquinaria minera que invade el paisaje cotidiano; por la carretera que divide los terrenos comunitarios; por la inserción de semillas transgénicas; por la contaminación del agua provocada por la basura industrial. Rezan por la Madre Tierra. Llevan una semana en ayuno: “Para que los del gobierno escuchen, ablanden su corazón y tengan piedad por la tierra”. Frente al templete, en el piso, es colocado un altar circular adornado con juncia, ofrendas de frutas, semillas, copal, yerbas y pétalos de flores. La ceremonia es acompañada de música de caracoles, ofrecida a los cuatro puntos cardinales, a los vientos, a los antepasados, al Dueño del monte, a los cerros, a los nahuales que los protegen. Concluida la ceremonia se dispersan organizadamente. Mantienen la esperanza de poder derrotar desde su cristianismo al monstruo del neo-extractivismo y de la re-planificación territorial neo-capitalista.

En el contexto del capitalismo global resulta importante conocer las diferentes manifestaciones de inconformidad que se presentan en el México actual. Junto a la movilización ciudadana, a la construcción de redes virtuales de información y denuncia y de los cada vez más recurrentes pronunciamientos públicos por parte de diversos sectores, se fortalecen otros movimientos sociales que se sitúan no sólo desde el campo político. Uno de ellos, poco visualizado en la coyuntura actual, es la organización pastoral en Chiapas, gestada a través de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, y que se muestra en público con un posicionamiento muy crítico de la sociedad contemporánea. La participación de sus agentes de pastoral y de sus Comunidades Eclesiales de Base (CEB) es conocida en la región de manera amplia como *pueblo creyente*: agrupa a cuantiosos sectores campesinos, en su mayoría de extracción indígena, que se organizan en torno a la demanda de justicia social. Esta participación político-religiosa tuvo auge mediático en el segundo lustro de 1990, cuando estuvo bajo la lupa de los investigadores sociales el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Tal como lo señaló Jan de Vos en *Una tierra para sembrar sueños. Historia de la Selva Lacandona 1950-2000*, la documentación generada entonces fue incontable, mucha de ella interesada en el papel que desempeñó o no la diócesis en conformar la organización armada.¹ En la actualidad, el interés relativo a dicho proceso se ha reducido, pero la organización en torno a la diócesis sigue vigente, profundizando en reflexiones y reformulando sus estrategias en la construcción de un mejor mundo.

El Congreso Diocesano Pastoral de la Madre Tierra, realizado a principios de 2014 y que ha dado lugar a la conformación de la Pastoral de la Tierra, forma parte de esta historia y representa la continuidad de la resistencia étnico-campesina, sostenida de manera más contundente a partir de 1974. En torno a la nueva pastoral sus agremiados argumentan la defensa de los territorios originarios y de la tierra a través de una participación que conjuga lo político y el sentido numinoso de la construcción social de la realidad. Se trata de un movimiento social que combina símbolos del catolicismo autóctono y que sistematiza demandas y denuncias políticas en torno a la *construcción del Reino de Dios en la Tierra*. Sus consignas reivindican las culturas indígenas, denuncian los proyectos de infraestructura que encubren el despojo del territorio y de los recursos naturales, señalan la necesidad urgente de establecer mecanismos de

¹ J. de Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia de la Selva Lacandona 1950-2000*, México, FCE/CIESAS, 2002, p. 10.

justicia social y de cuestionar o replantear el concepto mismo de desarrollo. Es interés de este artículo exponer algunas reflexiones en torno a la organización de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y de la Pastoral de la Tierra, para lo cual abordaré primero algunos antecedentes que permitan comprender el contexto en que se generó, y después pasaré a discutir las tareas que realizó esta instancia diocesana en su primer año de trabajo.

La Diócesis De San Cristóbal De Las Casas

A partir de la segunda mitad del siglo xx, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, cuya sede principal se ubica en los Altos de Chiapas, ha mostrado una opción preferencial por los pobres, inspirada en una teología liberadora. La instancia diocesana se conformó como tal con la separación de la diócesis de Tapachula en 1958 y de la de Tuxtla Gutiérrez en 1965, quedando con una extensión territorial de 36 812 km², lo que representa 48% de la superficie total del estado.² Para el año 2000, 80% de la población de la diócesis estaba conformada por indígenas de habla mayense: tsotsil, tseltal, tojolabal y ch'ol, al igual que por otras lenguas con menor presencia numérica en la frontera con Guatemala: kanjobal, chuj, acateco y comiteco; este porcentaje no ha cambiado de manera drástica. Originalmente, el reconocimiento de los primeros cuatro grupos entolingüísticos permitió trazar las seis áreas que constituían la diócesis: centro, sur, tsotsil, tseltal, ch'ol y sureste. En la segunda mitad del siglo xx, este multilingüismo y multiculturalismo, enraizados en una historia compartida, colonial y de despojo, sensibilizaron a decenas de agentes de pastoral externos, quienes se solidarizaron con las demandas de los pueblos en los cuales se insertaron y trabajaron para lograr mejores condiciones de vida, de equidad y de justicia.

La transformación de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, su conversión a una opción preferencial por los pobres, con una sentida simpatía por el catolicismo autóctono, y promovida en gran parte en el interior de las comunidades por un movimiento catequístico laico (también autóctono), pasó por varias etapas en un periodo que lleva sesenta años. Jesús Morales ubica la formación de los primeros catequistas laicos previo al Concilio Vaticano II (que abarcó de

² M. del C. Legorreta, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena, 1998, p. 54.

1959 a 1966) y a las conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano que le prosiguieron; encuentra la raíz en los años veinte del siglo pasado, cuando Pío xi evaluaba las pérdidas para la Iglesia provocadas por la primera Guerra Mundial y se empeñaba por la reevangelización con acciones misionales en territorio europeo y en el mundo moderno.³ A decir de Morales, Lucio Torre Blanca, quien se formó con estas preocupaciones y después fue obispo en Chiapas de 1944 a 1959, inició una etapa misional que buscaba fortalecer a la Iglesia católica para contrabalancear el crecimiento del protestantismo en las comunidades indígenas, en específico en Tenejapa, pueblo tseltal, donde iniciaron las acciones misioneras con la formación de catequistas de la localidad. Su objetivo se expandió hacia otras regiones del estado al inaugurar la incorporación de diversos grupos religiosos: los Misioneros del Espíritu Santo de la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe en Tuxtla Gutiérrez, la Compañía de Jesús en Bachajón, la Orden de Predicadores en Ocosingo, la Orden de Franciscanos en Tumbalá y Palenque, y participando de manera personal al lado de los Misioneros del Sagrado Corazón en Tenejapa, Oxchuc y Huixtán.⁴

Con estas acciones se encontraría don Samuel Ruiz a su llegada como obispo principal en 1960, cuando aún tenía el objetivo de “lograr que todos los indígenas usaran zapatos”.⁵ Aunque es complejo el panorama que condujo a la conversión del obispo hacia una teología liberadora y su consecuente acción, es inevitable hacer referencia a dos procesos que, en combinación, podríamos deducir que la indujeron: uno el *aggiornamento* de la Iglesia católica que proponía una teología y eclesiología actualizada —acorde con los *signos de los tiempos*, según las propuestas del Concilio Vaticano II—; el otro, el contexto específico de los indígenas en Chiapas.

El Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII, buscaba reposicionar a la Iglesia católica en el contexto actual, de frente a la secularización y al fortalecimiento de los protestantismos; para ello requirió una mayor apertura hacia los problemas de los tiempos modernos: el *aggiornamento*. Las directrices

³ J. Morales Bermúdez, *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*, México, Juan Pablo Editores/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas/ Consejo de Ciencia y Tecnología de Chiapas, 2005, pp. 84-94.

⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁵ J. Álvarez Icaza, “Don Samuel Ruiz García: un acercamiento”, en *Revista Académica para el estudio de las religiones: Chiapas, el factor religioso*, México, Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, tomo II, 1998, p. 119.

para la nueva etapa se plasmaron en las cuatro constituciones del Concilio: *Dei Verbum*, sobre la Divina Revelación; *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, *Sacrosanctum Concilium*, sobre la Sagrada Liturgia y *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual. En la etapa posconciliar estos documentos propiciaron reelaboraciones acerca del camino que debía seguir la Iglesia. Una de las propuestas fue sistematizada por Gustavo Gutiérrez, autor de *Teología de la Liberación*,⁶ en la que fortalecía la opción preferencial por los pobres, al servirse de las ciencias sociales. Sin embargo, aunque esta tendencia encontró simpatías a lo largo de América Latina, en una entrevista concedida a Sylvia Marcos casi al final de su obispado,⁷ don Samuel Ruiz se deslindó de los fundamentos de la teología de la liberación, declarándose, en cambio, partidario de la *teología india* o *sabiduría india*, y señaló la necesidad de interpretar las semillas del Verbo inculturadas en los pueblos, las que guiaban el sentido de su diócesis. Diferencia hermenéutica profunda: en esta declaración se privilegia la cosmovisión y la organización comunitaria mesoamericanas como pilares de su línea pastoral, construida con apoyo de la antropología cultural, y se matiza la lucha de clases que tanto impactó en la teoría de la dependencia, en la teología de la liberación y en el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). No obstante, el camino que siguió la diócesis de San Cristóbal de Las Casas hacia una pastoral preferentemente indígena y con predilección por los pobres nació del Concilio Vaticano II, lo cual permitió construir un proyecto de catequesis indígena que cubrió el vacío dejado por la Iglesia durante siglos. El propio don Samuel Ruiz señaló: “El Concilio nos ayudó, por tanto, a ver que las culturas no sólo deben ser respetadas porque son la manera de ser de un grupo humano, sino que también son el receptáculo de una presencia reveladora de Dios”.⁸

El segundo proceso fue la transformación de los objetivos originales de don Samuel Ruiz tras conocer las malas condiciones en que vivía el grueso de la población indígena en Chiapas. Hacia mediados del siglo XX subsistía el sistema de endeudamiento para la retención laboral de los indígenas en el latifundio mestizo; el sistema finquero no había desaparecido y el reparto agrario no había beneficiado a la mayor parte de los campesinos. Los sectores indígenas

⁶ G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974.

⁷ S. Marcos, “Teología india: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz”, en *Revista Académica para el estudio de las religiones: Chiapas, el factor religioso*, México, Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, tomo II, 1998, pp. 31-58.

⁸ S. Ruiz y C. Torner, *Cómo me convirtieron los indígenas*, España, Sal Terrae, 2003, p. 23.

eran los más empobrecidos: no contaban con servicios de salud, padecían discriminación, se encontraban incomunicados, eran despojados de sus tierras, tenían salarios de miseria, sus productos eran acaparados por intermediarios y encima tenían que enfrentar la política integradora del indigenismo oficial.

Los catequistas que se formaron en la diócesis fueron promotores del desarrollo de sus comunidades en varios sentidos: se habían preparado en antropología, en leyes agrarias, en capacitación de talleres, en educación y en salud. Además, fungían como traductores y enlaces de sus comunidades con la sociedad regional mestiza y promovían la discusión de la palabra de Dios a la luz del presente. Serían también los encargados de organizar la discusión en sus comunidades y de despertar la reflexión acerca de su situación social.

Gran parte del análisis realizado en las comunidades se dio a conocer en el Congreso Indígena de 1974, donde se sintetizarían las inconformidades de los pueblos a través de ponencias temáticas. Prácticamente no existe un libro de historia contemporánea sobre la lucha agraria en Chiapas que no haga referencia a este Congreso, ya que representó, como se verá más adelante, un partaguas en la historia indígena-campesina del estado.

La transformación recíproca entre los indígenas de la diócesis y su obispo trazaría un nuevo camino de resistencia que incluiría el reconocimiento de la teología india, la reivindicación de las culturas originarias y de la identidad indígena, la formación de nuevos sujetos participativos, la organización de las comunidades eclesiales de base y de nuevas colectividades campesinas agrupadas por demandas agrarias. Tales consignas fortalecerían diversos caminos para la organización social, algunos al optar por la vía armada y otros, más moderados, al constituir colectivos en pro de los derechos humanos⁹ o permaneciendo en el campo reflexivo de la catequesis secular.

La lucha por la tierra desde la organización político-religiosa

En los años veinte y treinta del presente siglo (xx), Chiapas fue escenario de un movimiento agrario que permitiría la formación de los primeros ejidos y la restitución de tierras a varios pueblos indígenas. En los años cincuenta y sesenta el reparto

⁹ G. Robledo, "Religión y ciudadanía étnica en Chiapas", en *Revista Sendas*, vol. 1, núm. 1, Guatemala, 2013, pp. 55-73.

agrario se realizó vía colonización de terrenos nacionales y se fundaron nuevos centros de población, particularmente en la Selva Lacandona, quedando postergada la afectación de latifundios. A principios de los años setenta, el problema de distribución de la tierra constituía el talón de Aquiles de la sociedad chiapaneca, pues en 1970 72.77% de la población en edad de trabajar se ocupaba en actividades agropecuarias, en tanto que tan sólo 40 familias controlaban más de un millón de hectáreas. De los años setenta en adelante la lucha campesina sería fundamentalmente por la tierra.¹⁰

La actual organización en torno a la Pastoral de la Madre Tierra sólo es comprensible si se toma en cuenta la trayectoria de lucha que han tenido las comunidades indígenas por la tierra. La pastoral de reciente creación es sólo una de las múltiples manifestaciones del contemporáneo movimiento indígena campesino, y hasta cierto punto es resultado de la organización diocesana de la década de los setenta. El evento parteaguas de la organización indígena-campesina fue el Congreso Indígena “Fray Bartolomé de Las Casas”, realizado en 1974,¹¹ que tenía dos objetivos: celebrar el 150 aniversario de la incorporación de Chiapas a México y conmemorar el 500 aniversario del nacimiento de De Las Casas. Aunque el congreso fue en su origen una propuesta del gobernador del estado, Manuel Velasco Suárez, la organización corrió de manera oficial a cargo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, ya que sólo la institución eclesiástica tenía las posibilidades de congregar a todos los pueblos indígenas de la región. La intención original era que los miembros de las comunidades se presentaran en el evento para mostrar su folclore, pero esta iniciativa fue suplida por la mirada crítica de catequistas y representantes comunitarios, quienes discutieron en sus lenguas vernáculas sobre las precariedades del sistema económico y social para sus pueblos.

¹⁰ M. González Esponda, “Movimiento campesino: del Congreso Indígena a la insurrección zapatista”, en O. Gall (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, México, Centro de Investigación Interdisciplinarias-Coordinación de Humanidades-UNAM, 2001, p. 141.

¹¹ Véase J. Morales Bermúdez, “El Congreso Indígena de Chiapas: Un Testimonio”, en *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991; A. García de León, “La vuelta del Kantún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)”, en *Chiapas 1*, México, Ediciones Era, 1995 (<http://www.revistachiapas.org/No1/ch1.html>); A. Aubry, “El Congreso Indígena de 1974, 30 años después”, en *La Jornada*, viernes 15 de octubre de 2004.

La discusión previa al encuentro, realizada entre agosto de 1973 y julio de 1974, se concretó durante el congreso en cuatro temas: a) tierra, b) comercio, c) educación y d) salud,¹² y se organizó en cuatro ponencias por parte los equipos ch'ol, tsotsil, tojolabal y tseltal.

Con relación al tema de la tierra Morales, testigo del evento, sintetizó:

Se significaba como objeto de restitución para unos, de dotación para otros, de renuncias para alguna comunidad. En sus afanes por ella habían invertido muchos años de esfuerzos y desgastes, viajes, dinero, desamparo, esperanza y, aún, habían sufrido represión y muerte. La tierra les era como posibilidad única de sobrevivencia. Requeridos de seguridad legal en la posesión de la tierra, consideraban como consecuencia lógica de ella el apoyo gubernamental en renglones tales como asistencia técnica, créditos, insumos etcétera. Sobre todo, la solución de sus demandas y la respuesta ya no corrupta de las dependencias oficiales. En el fondo, la noción de que como indios la tierra les pertenece desde siempre y que los avatares en la historia de México no les conciernen, por lo menos no en este renglón. En los acuerdos, sin embargo, habrían de reivindicar la consigna zapatista: *La tierra es de quien la trabaja*.¹³

La recuperación del lema zapatista “la tierra es de quien la trabaja” apuntaba a condenar el sistema finquero. Durante el congreso, se mostró que éste era la causa de muchos de los males agrarios. El equipo ch'ol denunció, entre otros aspectos, que vivían endeudados con la finca a la que se adherían laboralmente desde la temprana edad de diez años; enumeraron condiciones de insalubridad; se manifestaron en contra del trabajo obligatorio que debían realizar hombres, mujeres y niños los domingos durante la temporada de cosecha de café; del abuso por parte del finquero quien les daba terrenos para sembrar maíz y una vez desmontados eran convertidos en potreros; del endeudamiento que debía pagarse al doble; del intercambio desventajoso de café por maíz al que tenían que ceder; de la invasión de tierras por parte del patrón a los

¹² “En ellas se manifestaba la problemática agraria con todas sus secuelas (incumplimiento de resoluciones presidenciales, despojos, existencia de fincas extralegales, incumplimiento de la Secretaría de la Reforma Agraria, etcétera), de la comercialización (acaparamiento, desigualdad en la compra-venta de productos, fluctuación y abaratamiento en los precios de garantía), de la educación (sistema educativo inapropiado, ausentismo y arbitrariedades de maestros, carencia de escuelas, descuido de la lengua propia, etcétera), de la salud (inaccesibilidad de centros de salud y medicina de patente, reconocimiento y apoyo para la medicina tradicional, etcétera). J. Morales Bermúdez, “El Congreso Indígena de Chiapas...”, *op. cit.*, p. 251.

¹³ *Ibid.*, p. 252.

ranchos, y de la corrupción en la que participaban los ingenieros de las oficinas agrarias para retrasar la tenencia ejidal de la tierra en las colonias que rodeaban las fincas.

Este repudio apareció también en la ponencia tsotsil: denunciaron el despojo histórico de las mejores tierras por parte de los ladinos y la necesidad que tenían de alquilarlas, pagando con 50% de sus cosechas; los malos tratos, bajos salarios y enganchamiento padecido en las fincas cafetaleras. En específico hablaron de la lucha por la tierra en los municipios de Huitiupán, Teopisca, y en la colindancia entre Chenalhó y Tenejapa, lugares en los que no había surtido efecto la Reforma Agraria y donde se cometían injusticias y represalias contra quienes protestaban. Situaciones similares fueron descritas en la ponencia tojolabal; además, señalaron la relación inequitativa con los finqueros en el uso de los pastizales para la cría de animales, la extorsión por parte de los ingenieros agrícolas encargados de los deslindes ejidales, y la violencia del ejército para desalojar la ocupación de tierras nacionales de las que se solicitaba reparto ejidal.

La ponencia tseltal coincidía en señalar los anteriores abusos, sólo que de manera más precisa mencionaban como responsables de la inestabilidad sobre la tierra a diferentes actores por diversos motivos: a los comisariados porque se coludían con autoridades corruptas, a ministerios públicos y a jueces por el cobro de cuotas indebidas, a la Comisión Agraria Mixta por malos tratos, a finqueros-ganaderos por la invasión de tierras laborables. Pero también fue el único equipo que hizo una autocrítica al señalar sus propias fallas comunitarias: la falta de interés en el cuidado de los bosques, el abuso del alcohol y la desorganización.

Las demandas conjuntas que resultaron del encuentro en relación con la tierra fueron: exigir la devolución de tierras comunales expropiadas en el pasado; resolver con eficacia los trámites pendientes por parte del Departamento Agrario; terminar con la extorsión de los funcionarios de gobierno; instalar una subdelegación agraria en San Cristóbal de Las Casas e incorporar personal indígena en sus oficinas; solucionar los problemas derivados de la instalación de una presa en Tuliljá; pagar salario mínimo y prestaciones de ley a los trabajadores indígenas de las fincas y de la ciudad; anular impuestos para las tierras estériles y cobros justos cuando fuera necesario recaudarlos y retirar el ejército durante la resolución de conflictos en el interior de las comunidades.

Para varios analistas el congreso fue la pieza inaugural que a la postre devendría en la ramificación creciente del movimiento agrario indígena-

campesino. Manuel González y Andrés Aubry, por ejemplo, coinciden en señalar el papel fundamental que desempeñó en la transformación de la participación política de los pueblos indígenas en torno a la lucha por la tierra. Para el primero:

Este evento creó las condiciones para el inicio de procesos de organización y de lucha que dieron origen a expresiones de todo tipo, de alcances geográficos diversos. En la selva se fundó la Unión de Ejidos *Kiptic Ta Lecubetsel*, en la zona tojolabal se crearon otras dos uniones: Tierra y Libertad y Lucha Campesina. En la zona norte alrededor de 14 comunidades indígenas formaron la Organización Independiente de Campesinos del Norte de Chiapas, y comenzaron a moverse de manera coordinada, principalmente en torno a problemas de tierras.

A principios de los ochenta, iniciaron la creación de organizaciones regionales y estatales. La Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas fue fundada en septiembre de 1980. La Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (1977), de carácter nacional, que echó raíces en las regiones Norte (indígenas tzotziles y choles), Fronteriza (indígenas tojolabales y tzeltales) y Centro (especialmente en la zona cañera de Pujiultic en donde fundaron, en el año de 1978, la Unión Cañera 28 de septiembre). La tercera fue la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), fundada en julio de 1982 en la Comunidad Indígena de Venustiano Carranza.¹⁴

Aubry afirma algo similar en relación con el congreso: “Sin él, y pese a divisiones ulteriores, no hubiera ahora en Chiapas ni Unión de Uniones de Ejidos, ni ARIC, ni CIOAC, ni CNPA, ni muchas otras organizaciones independientes”.¹⁵ Contrario a este optimismo, para Legorreta el congreso no cumplió las expectativas: “Después de este momento se evidenció que los agentes de pastoral ya no pasarían del discurso a acciones políticas concretas y efectivas; es decir, después de ‘la sacudida ideológica de los primeros años’, la ‘palabra de Dios’ les enseñó que debían luchar; pero también, desde ese momento, fue incapaz de decirles cómo”.¹⁶ Por ese motivo los grupos de catequistas que trabajaban en La Selva se

¹⁴ M. González Esponda, “Movimiento campesino...” *op. cit.*, p. 142.

¹⁵ A. Aubry, “Cuatro décadas de la diócesis de Don Samuel: la Iglesia se convierte en actor de transformaciones sociales en Chiapas”, en Olivia Gall (coord.), *Chiapas: sociedad, economía...*, *op. cit.*, p. 188.

¹⁶ M. del C. Legorreta, *Religión, política y guerrilla...*, *op. cit.*, p. 62.

acercaron más a la Unión del Pueblo (grupo maoísta infiltrado en su territorio), se prepararon políticamente y decidieron radicalizar sus demandas, formaron así el grupo insurgente que después se daría a conocer como Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

De cualquier modo, el trabajo alrededor del congreso no fue la única acción que hiciera la diócesis en pro de la justicia y en contra de los males que acarrearía la inaccesibilidad de la tierra. Xóchitl Leyva¹⁷ describe, por ejemplo, en relación con el área más estudiada en los últimos años en territorio diocesano, Las Cañadas, la importancia de los jesuitas de Bachajón, los misioneros dominicos de Ocosingo y Altamirano y los catequistas indígenas durante la colonización de la selva. El éxodo representó una estrategia de los pueblos para acceder a ella y a mejores condiciones de vida; al menos sin padecer acasillamiento. En sus palabras, 80% de los colonos de Las Cañadas provenía de las llamadas fincas, y el resto de ejidos y terrenos comunales del norte del estado buscaba la libertad inspirado por la resistencia de los israelitas contra el imperio egipcio. Leyva explica que el apoyo no se limitó a la construcción de nuevos asentamientos como alternativa a la falta de reparto agrario: para los años ochenta la catequesis que entonces se llamó “de integración” “dio lugar a compromisos organizativos concretos: tiendas cooperativas, cooperativas de transporte y producción, capacitación de mujeres e implementación de proyectos de salud comunitaria”.¹⁸ Los jesuitas de Bachajón, además, tradujeron la ley agraria al tseltal.¹⁹

En la región centro la labor más importante de los agentes diocesanos en relación con la tierra y el territorio fue la adquisición y la construcción de nuevos asentamientos necesarios para recomodar a quienes se vieron afectados por las multitudinarias expulsiones ocasionadas por motivos “religiosos” en

¹⁷ Véase X. Leyva, “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas”, en *Los rumbos de otra historia*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/CIESAS/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 1998; también véase X. Leyva, “Militancia político-religiosa e identidad en La Lacandona”, en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 1, núm. 2, enero-abril de 1995.

¹⁸ *Ibid.*, p. 393.

¹⁹ Otra mirada de la labor que realizó la pastoral indígena en Las Cañadas puede leerse en M. Estrada Saavedra y P. Calveiro, “Construyendo el Reino de Dios en la tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolablaes de la Selva Lacandona (1960-1980), en *Sociológica*, vol. 19, núm. 55, mayo-agosto de 2004, pp. 199-242.

Los Altos.²⁰ Ejemplos de este tipo son las comunidades San Pedro y Corralito 1, ubicadas a las afueras de San Cristóbal de Las Casas a causa de los desplazamientos forzados.²¹ Tampoco se puede omitir el papel de intermediación que tuvo don Samuel Ruiz para el cese de la violencia durante las expulsiones de protestantes. En este contexto su línea fue de reconciliación y ecumenismo.²²

Otro proceso importante de intervención pastoral fue la asistencia social al refugio guatemalteco durante la guerra en su país. Si bien desde la diócesis se fortalecieron varios aspectos para esta población,²³ sus contribuciones en el plano territorial fueron tres: ayudar a establecer campamentos humanitarios durante el periodo más álgido del refugio a través de la intermediación para construir asentamientos; participar durante el proceso de retorno, tras la firma de los Acuerdos de Paz, con miras a supervisar una reterritorialización pacífica hacia Guatemala y, más tarde, con la compra de terrenos a fin de construir

²⁰ Para conocer más sobre la expulsión de protestantes en los Altos de Chiapas, en específico en San Juan Chamula, véase J. Bastian, "La transformación religiosa en el campo", en *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, 2011, pp. 98-127; D. Aramoni y G. Morquecho, "La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", en *Anuario 1996*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 1997, pp. 553-611.

²¹ Sobre el caso de San Pedro y la lucha de los derechos humanos por parte de la diócesis véase Ch. M. Kovic, "Con un solo corazón. La iglesia católica, la identidad indígena y los derechos humanos en Chiapas", en J. Nash, G. A. Collier, R. A. Hernández et al. *La explosión de comunidades en Chiapas*, Copenhague, Documento IWAGIA, núm. 16, 1995, pp. 109-120.

²² S. Ruiz, "El protestantismo en Chiapas" en G. Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1994, pp. 227-226.

²³ Para conocer algunos de los rubros en los que auxilió la diócesis a la población refugiada se puede revisar: en el tema de educación véase V. Ruiz Lagier, "Los promotores de origen guatemalteco: del indigenismo de integración a la Teología de la Liberación", en *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, vol. 8, núm. 15, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, 2013, pp. 159-185; en diversos aspectos véase I. M. Martínez Portilla, "La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y los refugiados guatemaltecos. Resultados de una estrecha y prolongada convivencia", en *Pueblos y fronteras*, núm. 2, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste-Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2001, pp. 75-90; M. Tapia, *Los refugiados guatemaltecos en Chiapas y su relación con la diócesis de San Cristóbal de las Casas*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM, 2004.

asentamientos permanentes para quienes decidieron quedarse de forma definitiva en Chiapas.²⁴

Punto aparte merece la debatida participación de la diócesis en la conformación del EZLN y el papel activo que tomaría don Samuel Ruiz en la Comisión Nacional de Intermediación para la Pacificación en Chiapas. Sobre el tema se ha escrito bastante, aquí sólo se quiere enfatizar la importancia que tuvo este movimiento como parte del proceso de recuperación de tierras por los zapatistas. El reparto agrario de facto que significó este movimiento a contrapelo del Estado, a decir de algunos autores, no habría sido posible sin la intervención de los catequistas, quienes gozaban de reputación, prestigio y cargos de dirección en las comunidades que se levantaron.²⁵

Con esta historia detrás, de resistencia social y lucha por la tierra —por su apropiación, recuperación y conservación—, cada logro se convirtió en un antecedente que dota, en la actualidad, de sentido a la participación en la Pastoral de la Tierra, heredera de un proceso de resistencia iniciado con el Congreso de 1974.

La Pastoral de la Madre Tierra, el contexto actual

Desde 2008, en la diócesis de San Cristóbal comenzó la discusión por construir conciencia y compromiso por parte de la feligresía con la “madre tierra”. Este interés tomó forma en la asamblea anual de 2011, cuando los representantes de las siete zonas pastorales acordaron:

A la luz de la palabra de Dios, del Magisterio de la Iglesia y de las opciones diocesanas, profundizar y fortalecer la teología, la espiritualidad y el quehacer pastoral que nos ayude a vivir nuestro compromiso en el cuidado y defensa de nuestra madre tierra y del cosmos, para una evangelización de vida plena a nuestros pueblos.

²⁴ Sobre estos temas véase V. Ruiz Lagier, *Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria*, México, INAH, 2013.

²⁵ Acerca del papel que jugó la teología liberadora y la activa participación de algunos catequistas en la conformación del EZLN véase F. Mestries, “Antecedentes y motivos del movimiento indígena zapatista”, en *Estudios agrarios. Revista de la Procuraduría Agraria*, núm. 15, México, enero-abril de 2001, pp. 117-147; P. González Casanova, “Causas de la rebelión en Chiapas”, en *Suplemento Perfil de La Jornada*, 5 de noviembre de 1995.

Ante esta realidad que atenta contra la vida y la dignidad de nuestros pueblos, hemos decidido, a la luz de nuestra fe en Dios creador del cielo y de la tierra, llamado en nuestros pueblos mayas *Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra*, tomar como opción diocesana una pastoral comprometida con el cuidado, defensa y promoción de nuestra Madre Tierra como casa de todos, como parte integral de nuestra opción por los pobres.²⁶

Aunado al pronunciamiento anterior, la lucha por la tierra se dotó de un matiz que antes no se contemplaba: se incluyó la mirada ecológica y sustentable que permitió, desde un posicionamiento ambientalista, nutrir la crítica a los “megaproyectos” extractivistas que amenazan la región, y se rescataron tres acontecimientos que dieron sentido histórico a la organización social por la tierra: el Congreso Indígena Fray Bartolomé de Las Casas (1974), los Acuerdos de San Andrés (1994-1996)²⁷ y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2006-2007). Con el objetivo de hacer un diagnóstico de las comunidades se organizaron precongresos por áreas diocesanas, en los que se revisaron documentos relativos a estos temas y donde las comunidades sistematizaron sus problemáticas cotidianas y discutieron cómo podrían solucionarlas.

Durante 2012 y 2013, con base en el método *ver, pensar y actuar*, y con apoyo didáctico de materiales impresos y de reflexiones grupales, catequistas, párrocos, religiosas y diversos agentes diocesanos impulsaron la discusión previa al Congreso de 2014. En total se realizaron cuatro precongresos: el del área tsotsil se llevó a cabo en la comunidad del Bosque; el del área ch’ol en Playas de Catazajá, Palenque; el del área tseltal en Oxchuc; y el de la zona sureste en Chicomuselo.²⁸ Los documentos allí producidos son materiales dignos de

²⁶ “La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas ante la agonía de Nuestra Madre Tierra”, Documento de la Asamblea Diocesana, San Cristóbal de Las Casas, 27 de mayo de 2011.

²⁷ Los “Acuerdos de San Andrés sobre Derecho y Cultura Indígena” conforman un documento donde el gobierno mexicano, por presión del EZLN, se comprometió a modificar la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos para integrar demandas de los pueblos indígenas. Entre otros aspectos en él se reconocía a las autonomías indígenas. Sin embargo, las modificaciones no se realizaron y para la organización indígena-campesina de México esto ha supuesto una omisión importante que permite agruparse en torno a una identidad de resistencia.

²⁸ Las discusiones de los precongresos fueron sistematizadas por una comisión relatora, que sintetizó la información en cuatro documentos. Tanto la memoria de los precon-

analizarse a profundidad. Por ahora cabe señalar el despunte que tomó el precongreso en el área sureste, región inadvertida durante el Congreso de 1974; si se revisan con cuidado sus relatorías se observará que la discusión en Chicomuselo fue más nutrida que en las otras áreas, lo cual se debe con seguridad a la ríspida resistencia que enfrentaron contra empresas mineras canadienses en años previos.

Para finalizar, el Congreso Diocesano Pastoral de la Madre Tierra se celebró del 22 al 25 de enero de 2014 en San Cristóbal de Las Casas con tres objetivos: a) conmemorar el 40 aniversario del Congreso de 1974, b) recordar el tercer aniversario luctuoso de don Samuel Ruiz y c) organizarse en contra de los embates capitalistas a la Madre Tierra. Se contó con una asistencia promedio de mil personas por día. Con base en las problemáticas detectadas en los precongresos se organizaron discusiones en ocho mesas de trabajo: 1) tierra y territorio; 2) tierra y familia; 3) tierra y migración; 4) tierra y soberanía alimentaria; 5) tierra y recursos energéticos; 6) tierra y jóvenes; 7) tierra y mujeres, y 8) tierra, educación alternativa y salud. Además, se presentaron ponencias especializadas por parte de sacerdotes y seculares latinoamericanos que compartieron su experiencia organizativa en contra del despojo territorial y de los recursos naturales.²⁹

La sistematización tomada de la memoria del Congreso señala los siguientes acuerdos:

grosos como la *Memoria del Congreso Pastoral Diocesano de la Madre Tierra*, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 2014, se pueden conseguir en las oficinas de Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI), asociación civil fundada en 1969 por don Samuel Ruiz con sede en San Cristóbal de Las Casas.

²⁹ El primer día Álvaro Salgado, del Centro Nacional de Apoyo a Misiones Indígenas, organizado contra los cultivos transgénicos, presentó la ponencia: “La situación de la tierra y de los pueblos originarios de México en los últimos 40 años” y Jorge Santiago, fundador de DESMI, presentó sus reflexiones en la ponencia: “Visión de la realidad de la Tierra desde el ’74 hasta hoy”. El segundo día hubo cuatro ponencias: “Espiritualidad de la Tierra”, del obispo Enrique Díaz Díaz; “Experiencia en la defensa de la Patagonia sin represas”, del chileno monseñor Luis Infanti de La Mora; “Experiencia en la defensa de la tierra y el territorio ante los proyectos mineros e hidroeléctricos”, del obispo de Huehuetenango, Guatemala, Álvaro Ramazzini, y “Experiencia en Chicomuselo en la defensa de la tierra, por proyectos mineros”, de Francisca Gutiérrez del Comité para la Promoción y Defensa de la vida *Samuel Ruiz García; el tercer día sólo hubo una ponencia: “La Madre Tierra en la tradición bíblica, desde los orígenes hasta el presente”, de Pablo Richard, de Costa Rica. Cabe señalar que tuvo la oportunidad de asistir a al Congreso de la Madre Tierra y cuento con datos etnográficos que no aparecen en la memoria.*

Concientización: (Lo referente a una nueva conciencia)

Tomar conciencia en nuestras familias y comunidad de los problemas de la Madre Tierra para la no-privatización y la no-escriturización de parcelas.

Brindar un acompañamiento integral a los y las migrantes en sus distintas formas: transmigrantes, inmigrantes, migrantes, retornados, etc. y también a las comunidades de origen a través de un plan de trabajo. Que se promueva la pastoral del migrante en todas las parroquias y misiones de la diócesis para lograr una mayor atención y sensibilización de la realidad de la migración y favorecer la solidaridad con las casas del migrante que ya existen en la diócesis.

Tener un proceso de formación, transformación a través de talleres con perspectiva de género para hombres y mujeres, agente de animación y coordinación pastoral.

Realizar el trabajo de concientización:

Acercarnos a los medios alternativos para informar e informarnos. Utilizando los medios de comunicación alternativos que se tienen en nuestra diócesis y en otras diócesis hermanas (Guatemala) para unir esfuerzos en el cuidado de la Madre Tierra.

Llevando mensajes a nuestras comunidades sobre las políticas neoliberales que nos están despojando de nuestros bienes y de nuestra tierra.

Difundir la información de este Congreso y los acuerdos que de él resulten a los distintos sectores de la sociedad, a través de los medios de comunicación radio Tepeyac, folletos, etc.

Investigar, conocer y tomar conciencia de los bienes naturales que hay en nuestra región para poder conservar nuestra Madre Tierra.

Formación: (Lo referente a capacitación para poder realizar las acciones)

Crear espacios y procesos de formación desde nuestra propia cultura y con perspectiva de género y una espiritualidad liberadora, a través de talleres y otros medios, que nos lleven a tomar conciencia sobre la realidad y la importancia del cuidado de la Madre Tierra. Promover que en las parroquias y en las comunidades se estudien materiales informativos y formativos relacionados con esta problemática.

Promover el intercambio de conocimientos, y de los saberes del pueblo, especialmente a jóvenes y niños.

Formar una comisión diocesana que prepare folletos de los riesgos de los proyectos de extracción, de los mega-proyectos y de los peligros de las políticas neoliberales en general con la ayuda de las organizaciones.

Promover una formación integral e inculturada que nos dé elementos para desenmascarar los engaños del sistema opresor y buscar caminos alternativos

Organización: (Lo referente a acciones que son necesarias para fortalecer al pueblo)

Unidad y articulación:

Fortalecer la unidad y comunicación en nuestras comunidades para lograr la resistencia ante los proyectos del Gobierno.

Participar en encuentros, talleres, foros y otros que sean propuestos en diversos espacios dentro y fuera de la diócesis y garantizar los enlaces.

Formar lazos entre las comunidades y articularnos con otras organizaciones y religiones.

Retomar la fuerza del pueblo creyente en sus pronunciamientos y acciones proféticas.

Resistencia al sistema neoliberal.

No permitir la entrada a empresas transnacionales y semillas transgénicas y no vender nuestras tierras.

No aceptar los programas de gobierno (pro-árbol, Cruzada contra el hambre, transgénicos y Fanar).

Tener reglamentos internos a nivel ejido y parroquia para el cuidado de la Madre Tierra y no firmar ni sellar documentos que vayan en contra de nuestros derechos.

Recuperar la asamblea comunal como espacio de toma de decisiones comunitarias.

Elaborar actas de denuncias sobre problemáticas concretas y presentárselas a las autoridades correspondientes en cuanto a: minería, construcción de autopistas, extracción petrolera, saqueo de la biodiversidad, alcoholismo y drogadicción.

Dejar de usar agroquímicos y promover sistemas de producción agroecológica.

Tomar decisiones responsables ante la propaganda consumista.

Tener organizaciones comunitarias fuertes que sean una resistencia capaz de enfrentar al sistema actual.

Elegir bien y con responsabilidad a nuestras autoridades locales.

Acción pastoral de la Iglesia:

Que nuestra diócesis como Iglesia retome su voz profética frente al sistema neoliberal.

Que los obispos y la diócesis se coordinen con obispos de otras diócesis, otras iglesias y organizaciones, que también sufren los despojos y defiendan a la Madre Tierra.

Nombrar una comisión diocesana que dé seguimiento y que se retroalimente con la palabra de las bases, con un plan de trabajo que articule, acompañe y evalúe los procesos, haciendo la relación con otros y otras.

Que la Pastoral de la Tierra se establezca como una instancia diocesana con un plan bien definido y que sea eje transversal. Que tenga una coordinación a nivel diócesis, parroquia, región, zona, comunidad.

Involucrar a todas las áreas e instancias diocesanas en el cumplimiento de los acuerdos de este congreso.

Que el área de Derechos Humanos recoja los casos de hermanas y hermanos que sufren el maltrato, discriminación en los hospitales para que tengan un trato equitativo, atención y cobro justo.

Cuidar que los agentes de pastoral que se integren al proceso diocesano continúen y fortalezcan los procesos del cuidado de la Madre Tierra.

De acuerdo a nuestro III Sínodo diocesano seguir fortaleciendo el área de mujeres.

Crear alternativas: (Lo referente a ir construyendo una nueva práctica y realidad)

Mercado-Comercialización:

Establecer medios alternativos como Mercados regionales impulsados apoyados por parroquias, por las CEB y otros grupos en los que haya control justo de precios.

Articularnos los productores de maíz y otras semillas; coordinarnos productor / comprador para organizar un intercambio de productos campesinos, locales y regionales que nosotros cultivemos.

Promover el intercambio de semillas nativas y su siembra entre campesinos como la mejor defensa de las mismas.

Cooperativas, compras en común.

Hacer trabajos comunitarios y/o familiares para el autoconsumo.

Educación:

Tener la convicción de que somos sujetos de nuestra propia historia, cultura, idioma, fe y espiritualidad liberadora.

En la familia: dar el respeto a los mayores. Valorar idioma, ropa, tradiciones. La educación es responsabilidad compartida: en la familia, comunidad y escuela.

Promover escuelas inculturadas en las que los responsables de educación estén capacitados en la lengua, las tradiciones y costumbres. No podemos repetir esquemas patriarcales.

Salud:

Fortalecer y recuperar la medicina propia de nuestros pueblos y en la medicina complementaria.

Siembra, manejo e intercambio de plantas medicinales.

Reconocer y valorar a l@s herman@s que tienen la sabiduría para sanar. Medicina tradicional, parteras y que trabajan como servidores en la pastoral de la salud.

Mejorar y cuidar la alimentación consumiendo lo que cosechamos.³⁰

Si bien estos acuerdos se registraron en la memoria del Congreso, es de señalar que las propuestas más radicales no aparecieron: “no apoyar a los partidos

³⁰ *Memoria del Congreso Pastoral Diocesano de la Madre Tierra*, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 2014.

políticos”, “no participar en las elecciones” y “exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés”; estos puntos fueron matizados durante el evento por el obispo Felipe Arizmendi, quien incitó a los asistentes a reflexionar sobre sus obligaciones ciudadanas.³¹ Tales consignas se mostraban en extremo radicales si se toma en cuenta que éstas se practican en los municipios zapatistas como una forma de construir autonomía política; sin embargo, la intención de estas ideas sigue circulando en las comunidades como objetivos que deben permanecer para lograr la justicia plena, construida “desde abajo”.

Para garantizar la continuidad del Congreso y coordinar tareas se nombraron tres comisiones. La primera, la Comisión Diocesana, compuesta por párrocos y catequistas, es la encargada de dar continuidad a los acuerdos y de impulsar las tareas de resistencia en las áreas de la diócesis; la segunda comisión, con la tarea de coordinar a las organizaciones civiles y a las no gubernamentales que son solidarias con la pastoral, en un primer momento se llamó Grupo de Apoyo a la Pastoral de la Tierra (GAP), y más tarde fue renombrada como Red de Apoyo a la Madre Tierra (RAMAT). La tercera comisión se conformó por medios libres de comunicación para difundir las actividades.

Desde la fundación de la pastoral se han celebrado reuniones bimestrales de la Comisión Diocesana, realizado peregrinaciones en diferentes puntos y fortalecido la organización comunitaria desde los grupos pastorales parroquiales.³² Falta aún por ver cuáles son los alcances que logra esta pastoral sobre los objetivos que se propuso. Por lo pronto se observan procesos de organización en las distintas áreas a partir de las problemáticas específicas en cada una de ellas, pero también articulación en torno a demandas comunes.

Peregrinaciones del pueblo creyente: virajes inesperados

En los últimos años, Chiapas ha implementado un nuevo reordenamiento territorial para dar cabida a los proyectos económicos que exige la vorágine

³¹ Dado que estuve presente en el Congreso Diocesano de la Madre Tierra y di seguimiento puntual a los acuerdos tomados en cada mesa, me sorprendió la omisión de estas propuestas sobre las que tengo registro en mis notas de observación.

³² El enlace más cercano para redactar este artículo ha sido con la RAMAT. Dicha comisión participa en las reuniones bimestrales de la Comisión Pastoral Diocesana de la Madre Tierra, por lo que sabemos con certeza de la continuidad de las reuniones. En la segunda de ellas se solicitó permiso para escribir este artículo, por cierto.

neoliberal. La extracción energética, avalada por una reforma legal,³³ ha dado cabida a la aceleración de procesos extractivos, conducentes a lograr la mayor ganancia con la menor inversión y sin reparar en los daños medioambientales, sociales y culturales que acarrea. En este contexto, el reordenamiento abarca otros rubros: se han diseñado nuevos sistemas carreteros, entre los que sobresale la construcción de la carretera Palenque-San Cristóbal y la modernización de un tramo de la Carretera Panamericana para acondicionar la autopista Frontera Sur Comitán-Guatemala, con el fin de regularizar y restringir la migración centroamericana. Se han planeado nuevos destinos turísticos,³⁴ proyectado nuevas represas y dado en concesión serranías para la extracción minera (99 concesiones en 16 municipios). En esta coyuntura, la Pastoral de la Tierra no sólo busca construir un diálogo participativo al interior de las comunidades en relación con el territorio y por la reivindicación de la vida campesina; sus muchas tareas conjugan una visión integral que rescata el sentido humano de la creación, de la igualdad y de la justicia. El mundo es concebido como un espacio creado por Dios, en tránsito, y es obligación de sus hijos resguardar la tierra y convivir en armonía.

A lo largo de este primer año, entre sus consignas se muestra la necesidad de luchar por una vida libre de violencia hacia las mujeres, y en contra de la que sufren los migrantes centroamericanos en su paso por México. Sobre el primer tema destaca la peregrinación del 25 de noviembre, día internacional contra la violencia y explotación hacia las mujeres, desde distintos municipios hasta San Cristóbal.

En el caso específico de la defensa de la Madre Tierra se ha concentrado de manera más evidente en torno a cuatro problemáticas relativas al medio

³³ La Reforma Energética promulgada el 18 de noviembre de 2013 por el Poder Legislativo Federal, ha sido rechazada por la pastoral de la tierra porque abre espacios a inversión privada para la extracción de hidrocarburos y generación de energía eléctrica, y porque permite la expropiación de tierras: “Las empresas privadas y públicas, argumentando ‘utilidad pública’, podrán despojar a los ejidos, comunidades, pueblos indígenas, propietarios privados de sus tierras, sin importar el uso que ellos hayan destinado para sus tierras o que de ellas dependa su subsistencia”, según señala Claudia Godoy, abogada defensora de derechos humanos en “Implicaciones de la Reforma Energética en la Propiedad Social”, en *La Jornada*, 7 de diciembre de 2014.

³⁴ Se puede revisar el documento “Chiapas 2015. Plan de estrategia y competitividad Turística para los Clusters de Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de Las Casas, Palenque, Comitán de Domínguez y Chiapa de Corzo”, México, Gobierno del Estado de Chiapas / Secretaría de Turismo de México / Fundación UNWTO.Themis, 2009.

ambiente: en contra del proyecto de construcción de la megacarretera Palenque-San Cristóbal que amenaza con destruir los territorios comunitarios que atraviese esta nueva vía de comunicación en servicio del turismo; también se refuerza la lucha en contra de la extracción minera y de la construcción de hidroeléctricas; asimismo, toma cada vez mayor relevancia la defensa de las semillas nativas y la negativa a la comercialización y al uso de transgénicos.

De acuerdo con lo planeado se preveía que la Pastoral de la Tierra fuera el eje transversal de organización a partir de la defensa del medio ambiente, la conservación de los territorios originarios y de las tierras recuperadas; sin embargo, en la situación actual de violencia que vive México las demandas se han entrelazado con otros dos procesos que van más allá de las originales. Uno de ellos surgió en Simojovel, donde el padre Marcelo Pérez encabeza la organización en contra de la venta de drogas, del narcotráfico y la prostitución local, lo cual le ha generado una serie de amenazas por parte de grupos de interés, quienes han ofrecido recompensa a cambio de su muerte (de hasta un millón de pesos). Las amenazas promovieron un proceso de denuncia pública que ha tomado forma en cinco peregrinaciones del pueblo creyente, organizadas en torno a demandas por justicia y contra la delincuencia, cada vez con más fuerza en Chiapas. La última de estas manifestaciones político-religiosas se dirigió de Simojovel a Tuxtla, con una duración de cuatro días, en marzo de 2015.³⁵

Por su parte, las peregrinaciones se han solidarizado con los familiares de 43 estudiantes que sufrieron desaparición forzada por parte de cuerpos policiacos del estado de Guerrero vinculados al crimen organizado. La aparición del cuerpo de uno de ellos sin ojos y con el rostro desollado aterrorizó al pueblo mexicano; en Chiapas este hecho ha sido leído por el pueblo creyente como un asesinato cruel que muestra lo inhumano del sistema actual, las atrocidades del pecado social y la injusticia para los más pobres. Estos dos eventos han dado un vuelco a los objetivos de la Pastoral de la Tierra que ha tenido que encauzar su fuerza hacia otras problemáticas y marcar un posicionamiento claro frente a la creciente violencia y en favor de los derechos humanos y de la vida.

³⁵ Las parroquias que participaron en esta peregrinación fueron Simojovel, El Bosque, Amatlán, Bochil y Pueblo Nuevo Solistahuacán; sus denuncias fueron en contra del alcoholismo, la drogadicción, la prostitución, los asaltos, los asesinatos, el tráfico de armas y de drogas, el robo de ganado, la extorsión, el secuestro y contra las amenazas al padre Marcelo Pérez. Estos datos son producto de las observaciones en campo.

Reflexiones sobre el trabajo de la Pastoral de la Madre Tierra

En la actualidad, la Comisión Diocesana de la Pastoral de la Madre Tierra se ha dado a la tarea de reflexionar sobre los alcances que ha tenido el primer año de trabajo de esta instancia. Esta etapa está en marcha. No obstante, en las comunidades diocesanas se observa la revitalización de las demandas colectivas y una mayor participación en el espacio público. La visibilización del pueblo creyente ha ido incrementándose y conquistado mayores simpatías de otros sectores organizados. Sin embargo, pueden detectarse algunos bemoles: la diversidad religiosa que convive en Chiapas no logra superar sus diferencias y esto impide la construcción de un verdadero movimiento ecuménico por la defensa del territorio capaz de agrupar al grueso de las comunidades. Cobran peso las teologías apocalípticas que se desentienden de cualquier tipo de organización social y política e interpretan las afectaciones neoliberales como señales del fin del mundo; se suma la falta de información precisa sobre los proyectos económicos y de “desarrollo”, lo cual impide análisis profundos y documentados. La amenaza contra los párrocos que se organizan en torno a las pastorales sociales, en específico a la de la tierra, conduce a desviar los objetivos originales que podrían concentrarse en construir una propuesta de desarrollo sustentable; sin embargo, se han tenido que concentrar en la defensa de los derechos humanos y en la impartición de justicia.

Entre sus virtudes más grandes se encuentra la horizontalidad de su organización colectiva, que se fundamenta en el fortalecimiento del diálogo, la toma de decisiones conjuntas y la distribución de tareas por comisiones. También se aprecia la sustitución de la imagen violenta de la protesta por una más compasiva y reflexiva a través de la peregrinación. Destaca la solidaridad con otros sectores vulnerables de la región y del país, y el depósito de la esperanza en un ser superior, creador de todas las cosas.

En el trasfondo de estas movilizaciones-peregrinaciones y organización colectiva se encuentran las enseñanzas de don Samuel Ruiz, la memoria colectiva de la lucha por acceder a la tierra y, tal como lo señaló el Concilio Vaticano II, la interpretación de las escrituras a la luz del presente. Sin duda se trata de un proceso que habrá que seguir de forma puntual para conocer sus ramificaciones y sus aciertos.

Colaboradores en este número

José Luis Franco Barba

Maestro en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana, Licenciado en Teología por la Universidad Intercontinental, Bachillerato Teológico por el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES). Cuenta con estudios de Historia por parte de la UNAM. Profesor de teología en la Universidad Intercontinental, Universidad Iberoamericana y en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México. Ha publicado artículos en la revista *VOCES*, de la Universidad Intercontinental, de la que fue Editor. Investigador en teología en la Universidad Intercontinental de 1995 a 2013. Actualmente Director de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

E-mail: jfranco@uic.edu.mx

Juan Carlos López Sáenz

Licenciado en Ciencias Teológicas por la Universidad Iberoamericana y candidato a maestro en Teología y mundo contemporáneo. Realizó estudios de licenciatura pontificia en Teología con especialidad en espiritualidad. Ha sido profesor de Teología y Espiritualidad en la Universidad Pontificia de México, en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, adscrito a la Pontificia Universidad Xaveriana de Bogotá. Ha sido colaborador y profesor del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC). Actualmente forma parte del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

E-mail: juanc.lopez@ibero.mx

Enriqueta Lerma Rodríguez

Doctora en Antropología. Investigadora en el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR) de la UNAM. En la misma institución ha sido profesora en la FES Acatlán, la Facultad de Filosofía y Letras y en el Posgrado en Antropología. También fue profesora de posgrado en el CIESAS Sureste donde realizó dos estancias de investigación posdoctoral. Ha sido galardonada con el Premio Gonzalo Aguirre Beltrán y la Medalla Alfonso Caso al Mérito Universitario. Es autora del libro *el Nido heredado. Estu-*

dio etnográfico sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la Tribu Yaqui (2014) y de varios artículos académicos y de difusión. Entre sus líneas de interés se encuentra: Disputas territoriales y cultura; Desarrollo comunitario y autonomía, y Religión, ritualidad y espacio.

E-mail: enriquetal@yahoo.com.mx

Raúl Cervera Milán

Doctor en teología, con especialidad en pastoral por la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Ha sido profesor e investigador en diversas instituciones teológicas de México, como el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES), el Centro Antonio de Montesinos (CAM), el Colegio Máximo de Cristo Rey, de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, en la Ciudad de México, en la Confederación de Superiores Mayores de Religiosos de México (CIRM) y en la Universidad Pontificia de México, entre otras. Ha sido miembro del Centro de Reflexión Teológica (CRT) de México, y del consejo de redacción de la revista *CHRISTUS*, de la que fue director. Es miembro de la Comisión Teológica de la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina (CPAL) y es académico de tiempo completo en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

E-mail: jose.cervera@ibero.mx

Normas para la presentación de originales

Los textos para la Revista Iberoamericana de Teología deberán presentarse con las siguientes características:

Artículos

- Procesados en archivo electrónico de Word, entregados en un CD o podrán ser enviados por correo electrónico a: ribet@uia.mx.
- Con la siguiente información:
 - Título del artículo.
 - Nombre del autor y adscripción institucional (si la tiene).
 - Currículo breve del autor (aproximadamente de diez líneas).
 - Domicilio, número telefónico y dirección electrónica.
 - Resumen del texto redactado en español e inglés, en el que se destaque la importancia, alcances, aportaciones o aspectos relevantes del trabajo (quince líneas como máximo).
- Con una extensión mínima de 8000 palabras y máxima de 10000.
- La fuente tipográfica será Times New Roman de 12 puntos para el texto y de 10 para las notas.

Reseñas:

- Con una extensión mínima de 600 palabras y máxima de 1200.
- Constarán de:
 - Presentación breve del autor de la obra reseñada, referencia bibliográfica e ISBN.
 - Tesis central y algunos planteamientos secundarios.
 - Descripción de la metodología empleada por el autor (fuentes y organización del texto).
 - Juicio crítico valorativo de la obra (desarrollo de la tesis, manejo del lenguaje, aporte a la investigación, acierto y desaciertos, aspectos positivos y negativos).
 - Conclusión (recomendaciones de quien hace la reseña al lector).

Notas

Las notas deberán ir fuera del cuerpo del texto con llamadas numéricas consecutivas a pie de página, de acuerdo a los siguientes ejemplos:

1. Libro	J. L. SEGUNDO, <i>El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático</i> , Sal Terrae, Santander, 1989.
2. Autores varios	AA.VV., <i>Globalizar la esperanza</i> , Dabar, México, 1998.
3. Libro de varios autores con un editor	A. PIÑERO, (edit.), <i>Orígenes del cristianismo</i> , El Almendro, Madrid, 1995.
4. Capítulo de un libro donde colaboran varios autores	B. SESBOÜÉ, "Ministerios y estructura de la iglesia", J. Delorme, (dir.), <i>El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento</i> , Cristiandad, Madrid, 1975, 321-385.
5. Artículo de una revista	O. NEGΤ, "Lo irreplicable: cambios en el concepto cultural de dignidad", <i>Conc</i> 300 (2003) 203-213.
6. Obra donde importa saber el número de la edición	E. NESTLE / K. ALAND, <i>Greek-english New Testament</i> , Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1986.

- Las citas bíblicas vendrán en el cuerpo del texto, entre paréntesis, usando las abreviaciones de la Biblia de Jerusalén.
- Los textos del magisterio serán citados por su nombre completo, seguido por su año de publicación.

Políticas para la publicación de artículos

- Los textos presentados en la Revista Iberoamericana de Teología deberán ser inéditos, salvo que hayan sido publicados en otro idioma y no se haya traducido al castellano al momento de la presentación.
- Los artículos que sean propuestos para su publicación serán dictaminados por dos especialistas, uno interno y otro externo, nombrados de manera formal por el Comité Editorial. El nombre de los dictaminadores y de los autores será conservado "a doble ciego". El resultado de los dictámenes podrá ser: Rechazado, Aprobado con modificaciones o Aprobado. Los resultados de los dictámenes serán comunicados al autor, quien deberá tomarlos en cuenta en la versión definitiva del artículo.
- El artículo presentado no deberá ser propuesto simultáneamente a otra publicación.
- Los colaboradores cederán los derechos de su artículo a la *Revista Iberoamericana de Teología*.
- A cada colaborador la Universidad les dará tres números de la revista en que fue publicado el artículo, a manera de única retribución.

Author's instructions for this submission of original papers

Papers submitted to the Revista Iberoamericana de Teología should have the following format:

- Electronic Word file, submitted on a CD or by email: ribet@uia.mx
- The following information is required:
 - Title of the article
 - Name of author and institutional affiliation (if applicable)
 - Short curriculum vitae of the author (approximately 10 lines)
 - Address, telephone number and email address
 - Summary of the text in Spanish and English: emphasize importance, scope, and originality (not more than 15 lines).
- Extension: minimum 8.000 words; maximum 10.000 words.
- Font: Times New Roman 12 pt for the text, and 10 pt for footnotes.

Reviews:

- Extension: minimum 600 words; maximum 1.200 words.
- Reviews must include the following:
 - Brief presentation of the author, bibliographical reference and ISBN number.
 - Central thesis and some of the auxiliary arguments.
 - Description of method used by the author (sources and text organization).
 - Critical evaluation of the work (thesis development, language, value of contribution, values and deficiencies, positive and negative aspects).
 - Conclusion (reviewer's recommendations to the reader).

Footnotes:

Footnotes are to be inserted outside the main body of the text, with consecutive numerical references, and organized as follows:

1) Book	A. MACINTYRE, <i>Three Rival Versions of Moral Enquiry</i> , University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1991.
2) Multiple authors (if applicable)	First author's name and initial, et. al., title, publisher, city (and state) year of publication.
3) Book, multiple authors, editor	R. A. NEIMEYER (ed.), <i>Death Anxiety Handbook. Research, Instrumentation, and Application</i> , Taylor & Francis, Washington, DC 1994.
4) Chapter in a book by multiple authors	J. A. THORSON & F. C. POWELL, "A Revised Death Anxiety Scale", R. A. Neimeyer (ed.), <i>Death Anxiety Handbook. Research, Instrumentation, and Application</i> , Taylor & Francis, Washington, DC 1994, 31-43.
5) Journal article	A. TASMAN, "Presidential Address: The Doctor-Patient Relationship", <i>Am. J. Psychiatry</i> 157 (2000) 1762-1768.
6) Publication where the edition counts	E. NESTLE / K. ALAND, <i>Greek-English New Testament</i> , Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1986 ³ .

Bible quotations will be put into the body of the text, in brackets; abbreviations to follow those of the Jerusalem Bible. Quotations from the magisterium of the Church will be quoted with complete title, followed by year of publication.

Guidelines for the publication of articles:

- Manuscripts submitted to the *Revista Iberoamericana de Teología* must be original, except when they have been published in another language and have not been translated into Spanish at the date of submission.
- Articles submitted for publication will be peer reviewed by two specialists, internal and external, formally designated by the Editorial Board. Names of authors and reviewers will be kept "double blind". The result of the peer reviews can be: rejected, accepted with modifications, or accepted. Results of the reviews will be communicated to the author, who is expected to accommodate them into the final version of the article.

- Manuscripts must not be simultaneously submitted to another publication.
- Authors relinquish copyright of their article to the *Revista Iberoamericana de Teología*.
- Each author will receive from the University three issues of the Journal in which his or her article has been published by way of remuneration.

Editorial Board:

- Miguel Ángel Sánchez Carlos (Chief Editor)
- Juan Carlos López Sáenz (Editorial Assistant)
- Gonzalo Balderas Vega
- Humberto José Sánchez Zariñana
- Jose Luis Franco Barba
- Rodrigo Antonio Medellín Erdmann

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA

CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN

Para suscribirse complete esta forma y envíela acompañada de su comprobante de pago al correo electrónico publica@ibero.mx

Nombre completo _____

Dirección (calle y número) _____

Código postal _____ Ciudad _____ País _____

Correo electrónico _____ Teléfono _____

AÑO	2014, 2015 o 2016 (pesos)	2014, 2015 o 2016 (dólares)
Ejemplar suelto	\$ 110.00	USD \$18.00
Suscripción	\$200.00	USD \$30.00

Instrucciones para realizar depósitos mediante transferencia electrónica

Banco: Banco Nacional de México, S. A. (BANAMEX)

Nombre: Universidad Iberoamericana, A. C. **CLABE:** 002180650323263287

Cuenta No. 2326328 / **Sucursal No.** 6503 / **Moneda:** Pesos mexicanos

Dirección: Prolongación Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C. P. 01219, Del. Álvaro Obregón

RFC: UIB-540920-IT3

Referencia 2: Nombre de la empresa o cliente (**es imprescindible para detectar los ingresos**)

Instrucciones para realizar depósitos desde el extranjero

Beneficiario: Universidad Iberoamericana, A. C.

Banco: Banco Nacional de México, S. A. (BANAMEX)

Dirección del banco: Prolongación Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe,

Deleg. Álvaro Obregón, Ciudad de México, C. P. 01219 / **Sucursal:** 525 / **Cuenta:** 525-9525626 /

CLABE: 002180052595256264 / **SWIFT:** BNMXMXMM

Para mayor información comunicarse a la Universidad Iberoamericana. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C. P. 01219, Ciudad de México, Tel. 5950 4000 / 9177 4400, exts. 4919, 7330 y 7600, publica@ibero.mx, www.ibero.mx/publicaciones

Aviso de privacidad. En cumplimiento con lo establecido por la Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de los Particulares, la Universidad Iberoamericana, A. C. con domicilio en Prolongación Paseo de la Reforma No. 880, Colonia Lomas de Santa Fe, Delegación Álvaro Obregón, C. P. 01219, Ciudad de México, le informa que los datos personales, entendiendo por éstos, de manera enunciativa mas no limitativa: nombre, fecha de nacimiento, nacionalidad, dirección, correo electrónico, número de teléfono, («datos personales»), los datos personales sensibles, entendiendo por éstos, de manera enunciativa mas no limitativa: origen racial o étnico, estado de salud presente y futuro, creencias religiosas, filosóficas y morales, afiliación sindical, opiniones políticas y demás información que pueda ser usada para identificarlo, otorgados por usted («Usuario») y recopilados directamente con nuestra base de datos serán usados exclusivamente para que la Universidad Iberoamericana cumpla con las obligaciones derivadas de la relación jurídica que tenemos con usted. Los datos personales han sido otorgados voluntariamente y la actualización y autenticidad de los mismos es responsabilidad del Usuario, por lo que el Usuario o su representante legal podrá ejercer cualquiera de los derechos de acceso, rectificación, cancelación u oposición (en lo sucesivo «derechos arco»), así como revocar su consentimiento para el tratamiento de sus datos personales enviando un correo electrónico a la Dirección Jurídica de la Universidad Iberoamericana: datospersonales@ibero.mx. La Universidad Iberoamericana responderá las solicitudes en un término de 20 días, prorrogables según sea el caso. La Universidad Iberoamericana avisará al Usuario de cualquier cambio al aviso de privacidad mediante comunicados a través de la página web www.ibero.mx o mediante avisos al correo electrónico proporcionado por el Usuario para ese efecto. De conformidad con la Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de los Particulares, se designa a la Dirección Jurídica como la instancia responsable del cumplimiento de dicha ley. El aviso completo lo puede consultar en www.ibero.mx

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Ciudad de México

Maestría en
TEOLOGÍA Y MUNDO CONTEMPORÁNEO
(Estudios con reconocimiento oficial de la SEP)

Objetivos

- Formar especialistas en teología capaces de analizar y comprender las principales tendencias socioculturales del mundo contemporáneo.
- Promover el diálogo entre la teología y las ciencias humanas y sociales.

Plan de estudios

Área obligatoria	Mensaje bíblico	Teología sistemática	Teología práctica	Historia	Análisis filosófico social	Análisis político económico
	· Temas selectos del AT · Temas selectos del NT	· Seminario de antropología teológica · Temas selectos de teología sistemática · Seminario de Eclesiología	· Seminario de moral · Inculturación de la fe	· Temas selectos de historia de la evangelización en México y América Latina	· Seminario de pensamiento social, científico y filosófico contemporáneo · Seminario de filosofía de la religión · Sociología de la religión	· Tendencias contemporáneas en economía y política, y sus consecuencias para el quehacer teológico
	Seminario de investigación I			Seminario de investigación II		

Áreas optativas

Interdisciplinar	Práctica
· Teología de las religiones · Migración, identidades y teología · Teología en un mundo plural y globalizado · Evangelización, teología, comunicación · Seminario sobre pobreza, desigualdad y desarrollo · Lecturas dirigidas I · Lecturas dirigidas II	· Exégesis y teología · Seminario de temas selectos del Vaticano II · Ministerios eclesiales · Espiritualidad y mundo moderno · Seminario de sacramentaria · Lecturas dirigidas I · Lecturas dirigidas II

• **Artículos**

**Un modelo de expresión de la experiencia
de esperanza: el zapatismo chiapaneco**

Raúl Cervera Milán

**Método y espiritualidad en la encíclica
*Laudato Si'***

José Luis Franco Barba y Juan Carlos López Sáenz

**La Pastoral de la Madre Tierra en Chiapas.
Panorámica de la lucha persistente de un
credo político-religioso**

Enriqueta Lerna Rodríguez