



# “¡Alto hermano, la tierra es de Dios!” Praxis: transformaciones del cristianismo liberacionista en Chicomuselo, Chiapas

“Stop, Brother, the Land Belongs to God!”  
Praxis: Transformations of Liberationist Christianity in  
Chicomuselo, Chiapas

ENRIQUETA LERMA RODRÍGUEZ  
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México  
*elermaro@unam.mx*

**Abstract:** This essay examines the particularities of the organization of Base Church Communities in the municipality of Chicomuselo for the defense of the territory. This organization derives from theology of liberation, which can now be conceptualized as “libertarian Christianity,” considering the hermeneutic transformations of the praxis and its objectives in recent years. Based on Enrique Dussel, this paper analyzes the displacement of a revolutionary praxis sustained on social sciences by a communitarian praxis that breaks away from a monological discourse, as well as the transformation of an anthropocentric theology into another one based on the concept of the Mother Earth. It also discusses to what extent these changes allow us to speak of a process of autonomic construction.

**Keywords:** Base Church Communities; Mother Earth; Praxis; Theology of Liberation; Mexico; Chiapas.

**Resumen:** Se abordan las particularidades de la organización de las comunidades eclesiales de base en el municipio de Chicomuselo por la defensa del territorio. Esta se deriva de la Teología de la Liberación, ahora posible de conceptualizarse como “cristianismo liberacionista” dadas las transformaciones hermenéuticas, de la praxis y de sus objetivos en los últimos años. Se analiza con base en Enrique Dussel el desplazamiento de una praxis revolucionaria y sustentada en las ciencias sociales por otra comunitaria y que rompe el discurso monológico;

también la transformación de la teología antropocéntrica por otra a partir del concepto de Madre Tierra. También se discute en qué medida estas transformaciones permiten hablar de un proceso de construcción autonómica.

**Palabras clave:** Comunidades eclesiales de base; Madre Tierra; Praxis; Teología de la Liberación; México; Chiapas.

Este ensayo busca dar seguimiento al legado de don Samuel Ruiz, quien fuera obispo en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México), entre 1959 y 1999. Considerado por los indígenas tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles como el “Caminante”, fue un hombre que recorrió cada una de sus localidades, interesado en sus problemas y empeñado en construir un proceso de reflexión que les permitiera rescatar su dignidad como personas y su liberación como pueblos. Hoy en día su trabajo se refleja en la movilización comunitaria que emerge a través de mega-peregrinaciones que se manifiestan en contra de las amenazas hacia la estabilidad colectiva y en contra del despojo territorial. Es interés de este ensayo analizar el caso específico de Chicomuselo, un municipio en resistencia contra la extracción minera, donde la influencia del Caminante ha sido determinante.

Cabe señalar que, con don Samuel, la diócesis sancristobalense pasó por distintas coyunturas que acompañaron el tránsito de una feligresía mayoritariamente indígena y marginada, a otra en donde sus miembros lograron reivindicar sus culturas. La formación de los primeros catequistas indígenas inició años atrás con el obispo Lucio Torreblanca (1944-1959), interesado en menguar el crecimiento del protestantismo en el pueblo tzeltal de Tenejapa. Más tarde, ya con don Samuel en la diócesis, con la influencia del Concilio Vaticano II y la opción preferencial por los pobres, impulsada en el encuentro del CELAM en Medellín en 1968, comenzó un nuevo viraje. En esta transición fue importante la participación del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas que reflexionó sobre la situación de los pueblos y la revalorización de sus culturas. Esto condujo, hacia 1971, a construir una Iglesia indígena en Chiapas, impulsada por catequistas laicos. Para 1974 la organización de un congreso indígena, por la misma diócesis, mostraría la capacidad de este sector como un sujeto consciente de su historia y de su capacidad transformadora, abriendo una nueva etapa de participación religiosa, política y social (Sánchez 2003; Morales 2005). Sobre la obra de don Samuel circula una extensa bibliografía en la que se muestra su activa participación en distintos momentos e instancias: en la Conferencia Episcopal de México; como presidente del departamento de misiones del CELAM, como organizador del congreso indígena; como intermediario en el conflicto entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno mexicano; y como promotor del diaconado indígena y de la teología india maya en Chiapas.

Si bien el papel de la diócesis ha sido analizado en numerosos trabajos sobre Chiapas, principalmente el modo en que los catequistas indígenas laicos y los agentes pastorales eclesiales nutrieron el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Na-

cional (EZLN), es de señalar que este no fue el único caso donde la Iglesia liberadora fortaleció caminos de concientización social. Se ha dado poco seguimiento a la labor emprendida por las prácticas eclesiales posconciliares que optaron preferencialmente por los pobres en otros procesos. Por lo mismo, en el caso aquí analizado, el de Chicomuselo, trato de exponer la importancia que el credo de la Iglesia liberadora tuvo y aún tiene como motor de transformación y posibilidad de reflexión, conducente a la construcción de prácticas autonómicas todavía en ciernes. Sin embargo, el proceso de concientización en Chicomuselo, municipio actualmente reconocido como ejemplo de la resistencia antiminera en Chiapas, no se construyó únicamente con la reflexión popular sobre la Biblia; la lucha por el reparto agrario fue otro de sus principales motores y en las últimas décadas se ha enriquecido también de nuevas propuestas: del neozapatismo, del feminismo, del ecologismo y de la organización contestataria contra el extractivismo. Sin embargo, aquí profundizaré únicamente en la influencia de la Iglesia liberadora con el fin de analizar con detenimiento el tipo de hermenéutica que se ha generado en este espacio. Con este interés apuntalo sobre el análisis de las transformaciones hermenéuticas y praxeológicas en las comunidades eclesiales de base (CEB) de Chicomuselo, organización que interpreto como parte del cristianismo liberacionista; menos ceñido la Teología de la Liberación originaria, pero en el ímpetu de construir la utopía inicial: la liberación.

Al analizar el tipo de iglesia que se originó en la diócesis de San Cristóbal, tropecé en principio con la dificultad de definirla, ya que el trabajo del obispo Samuel Ruiz ha sido interpretado como parte de la Teología de la Liberación —tendencia al interior del catolicismo latinoamericano que en la segunda mitad del siglo xx ciñó su praxis hacia la llamada opción preferencial por los pobres (posible tras el *aggiornamento* del Concilio Vaticano II)—, pero también como cuna de la teología india mayense, ya que reivindica las cosmovisiones indígenas, eje del catolicismo inculturado (Campos 2007; Marcos 1998: 33-59). Como resultado de esta posible combinación, la feligresía de la Iglesia autóctona en esta diócesis exige justicia y defiende sus territorios desde un credo que incorpora aspectos culturales. Ante la disyuntiva de cómo nombrar el credo de los católicos aquí referidos —Teología de la Liberación, teología india o sabiduría indígena— y tomando en cuenta que en Chicomuselo no se trata propiamente de población indígena, apelo a Löwy (1999), cuyo término “cristianismo liberacionista” agrupa a movimientos religiosos que reivindican demandas de grupos marginados social y económicamente, así como a sujetos estigmatizados por los cristianismos dogmáticos: teologías feministas, homosexuales, ecológicas y no católicas (protestantes, afros o religiosidades orientales y autóctonas). Bajo esta tesitura, identifiqué como parte del “cristianismo liberacionista” a la organización político-religiosa católica agrupada por demandas de justicia social, en defensa de los derechos humanos y del territorio en Chiapas, regionalmente impulsada por lo que se conoce como “pueblo creyente”, conformado mayoritariamente por indígenas, aunque integra también población rural no indígena. Dicha agrupación representa una fuerza comunitaria religiosa y de reivindicación política para miles de campesinos chiapanecos.

Con base en lo anterior, aquí se tiene por objetivo reflexionar sobre la praxis de las comunidades eclesiales de base en Chicomuselo, misma que solo se comprende analizando su hermenéutica, los discursos de los que se ha nutrido, sus prácticas actuales y las metas que se han propuesto. Por otro lado, desde una mirada *etic*, trato de discutir en qué medida la organización social chicomultense abre caminos para la construcción de la autonomía.

## TRASFORMACIONES Y ACERCAMIENTO AL ANÁLISIS DE LA PRAXIS

En Chiapas la demanda global de recursos energéticos reprimariza la economía, incrementando proyectos mineros e hidroeléctricos en localidades desfavorecidas históricamente. Al mismo tiempo, se fortalece la movilización de grupos en defensa del territorio, entre ellos el sector conformado por campesinos e indígenas empobrecidos, seguidores del legado de don Samuel Ruiz. En esta coyuntura, y desde esta perspectiva, el territorio cobra importancia para la configuración contemporánea del cristianismo liberacionista en Chiapas, lo que coincide con las movilizaciones en defensa del territorio en América Latina. La conformación de pastorales de la tierra en Colombia, Brasil, Guatemala, El Salvador y su reciente creación en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, muestra la transformación de una praxis religiosa que transita de una mirada antropocéntrica y con inspiración socialista a otra que integra la preocupación por la naturaleza, desde una mirada comunitaria, acompañada de relaciones ecuménicas. Se trata de un discurso en construcción que se origina particularmente desde la reflexión en diversas comunidades eclesiales de base, por medio de la reinterpretación de las Escrituras, a partir del desencantamiento del sistema político (que privilegia la democracia partidista) y la falta de opciones para los más desfavorecidos.

Llama la atención que cuando parecía que la Teología de la Liberación estaba más débil, se le ha sacado del baúl de los recuerdos de los años sesenta y setenta del siglo xx, para dialogar sobre las problemáticas sociales actuales, incluso con participación del papa Francisco. Sin embargo, no es de soslayar las transformaciones que la Teología de la Liberación muestra en la actualidad con respecto a su génesis, las cuales son resultado del reconocimiento de la complejidad social, y que no se circunscribe solo a liberación de los pobres, sino a muchas otras formas de exclusión, y también como resultado del desencantamiento producido por la caída del socialismo real. Para mostrar un análisis de sus transformaciones sigo aquí a Jan de Vos, quien expone muy bien las particularidades de Teología de la Liberación en sus inicios:

Sobre la Teología de la Liberación existe ya una abundante literatura, iniciada en 1971 con la publicación del libro ahora clásico del peruano Gustavo Gutiérrez. En un esfuerzo de caracterizar lo novedoso de ese modo de pensar, podemos identificar cinco elementos básicos que la diferencian de la teología hasta entonces vigente en los países católicos de Europa y América: 1. un punto de partida diferente: un mundo injusto; 2. un interlocutor diferente: el pobre o marginado; 3. unas herramientas diferentes: las ciencias sociales; 4. un

análisis diferente: una sociedad en conflicto; 5. una manera diferente de comprometerse: la alternancia dialéctica entre reflexión y praxis; 6. un centro teológico diferente: el amor preferencial de Dios por los oprimidos (1997: 115).

Algunos de estos principios son retomados aquí para dilucidar sobre las reelaboraciones actuales de la praxis en Chicomuselo. Gustavo Gutiérrez describió la praxis de la Teología de la Liberación con base en la crítica a la contemplación monástica que a la luz de los signos de los tiempos exigía una acción pastoral de compromiso con los demás: “el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y la acción del hombre en la historia” (1972: 32). Una acción reflexiva, crítica de la sociedad y de los propios fundamentos de la Iglesia que conducen a la transformación a través de la caridad. La crítica reflexiva, en sus propios términos, buscaba mostrar la falacia del desarrollismo; la dependencia latinoamericana de las naciones eje y coadyuvaría en la concientización de los pobres como actores de su propia liberación ante la injusticia (llamada también “pecado social”). Visto así, conseguir la libertad, una nueva manera de ser hombre, y la creación continua a través de una revolución cultural permanente, serían los objetivos de toda praxis (1972: 62), cuya meta sería el nacimiento de un nuevo humanismo comprometido con los semejantes y con la historia (Gutiérrez 1972: 64). Dicha hermenéutica, concebida por Dussel como praxis primaria, producto de una Teología de la Liberación originaria (TL1), surgiría reinterpretando la Biblia a partir de la incorporación de teorías sociales, de la aspiración en construir el Reino de Dios en la Tierra y de la consensualidad de la comunidad como mediación para lograr la revolución. Dussel encontraría una serie de transformaciones posteriores, teológicas y praxeológicas, entre esta TL1 y los actuales movimientos impulsados desde diferentes teologías. A distancia de la TL1, enraizada en posicionamientos marxianos, con grandes paradigmas de transformación social vía la revolución, Dussel vería en las teologías de la liberación del siglo XXI (TL2) –meta-teología o cristianismo liberacionista– un esfuerzo por pasar del análisis sociológico a una praxis local en donde la participación activa de la comunidad ofrece una hermenéutica crítica propia (Dussel 2007: 39), lo que conduciría a múltiples formas de interpretar las Escrituras, acciones y metas. La ruptura monológica (situada en una direccionalidad revolucionaria socialista) sería rebasada por diversos paradigmas de reflexión y de acción. Entre otras transformaciones, la conciencia revolucionaria hetero-dirigida, habría sido matizada por una mayor apreciación de los procesos auto-organizados; los “principios éticos de la vida humana inmediata” habrían suplido la ética explicitada desde las ciencias sociales. Bajo este paradigma la liberación sería interpretada dependiendo de las preocupaciones y reflexiones de cada grupo: derechos de las mujeres, libertad de presos políticos, acceso a salud, respeto a la diversidad sexual, migración libre, etc. Por ello en la TL2 los sujetos de la praxis, los pobres, son sustituidos por las víctimas: “La praxis de la liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social), teniendo como última referencia siempre alguna víctima o comunidad de víctimas” (Dussel 1998: 553).

Dado lo anterior, el análisis de la praxis actual en la TL2 requiere segmentar sus aspectos constitutivos, ya que los grupos de víctimas pueden coincidir en estrategias pero diferir radicalmente en objetivos. La heterogeneidad estratégica, teleológica e incluso la pluralidad social de sus participantes, muestra la diversidad del cristianismo liberacionista, cuyo análisis se facilita profundizando en casos específicos. Por ello, para comprender en el caso de Chicomuselo, el proceso de transformación de una TL1 en una nueva TL2 propongo identificar cuatro aspectos de la praxis: 1) el sujeto de la praxis, 2) el motor de la praxis, 3) el objeto de la praxis y 4) las estrategias de la praxis.

- 1) El sujeto de la praxis se conforma por sectores movilizados, en este caso las comunidades eclesiales de base y sus aliados, que fungen como agentes de transformación dentro y fuera del grupo, que asumen como propias las reflexiones y acuerdos en torno a sus proyectos, demandas y estrategias colectivas, con el fin de cumplir objetivos comunes.
- 2) El motor de la praxis se comprende a partir de dos ejes: a) las causas: subjetivas y empíricas que propician las demandas, las acciones y la reflexión y b) la reflexión de las causas en una perspectiva teleológica que permite el desarrollo de una hermenéutica bíblica y el planteamiento de objetivos.
- 3) El objeto de la praxis puede definirse como el conjunto de elementos sobre los cuales gravitan las reflexiones, núcleo de los discursos y eje articulador de las acciones (el cuerpo de las mujeres, el territorio, el derecho a la migración, los derechos humanos, la salud).
- 4) Por estrategias señalo las acciones político-religiosas, públicas o privadas, colectivas o individuales, que coadyuvan a posicionarse personal y colectivamente a favor o en contra de ciertas prácticas sociales: peregrinaciones, oraciones, ayunos, foros temáticos, denuncias, encuentros, etcétera. Se espera que la observación de estos cuatro aspectos permita comprender las variaciones generadas en la TL2 en el análisis del caso chicomultense y mostrar la forma en que opera la praxis en un movimiento fortalecido por la Pastoral de la Tierra, misma que han logrado articular la organización comunitaria en torno a la defensa del territorio.

## CHICOMUSELO: TEJIENDO LA ORGANIZACIÓN POR LA DEFENSA DEL TERRITORIO

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas organiza en siete zonas diocesanas o equipos de trabajo su territorio: Centro, Sur, Tzotzil, Tzeltal, Ch'ol, Chab y Sureste, mismos que se trazaron principalmente a partir de criterios etnolingüísticos. Chicomuselo forma parte de la zona Sureste, junto con Comitán, Frontera Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, La Trinitaria y Tzimol, municipios ubicados al oriente de Chiapas. Desde la administración económico-política del gobierno estatal, Chicomuselo y el resto de los municipios mencionados formaron la Región Fronteriza durante varias décadas. Un área caracterizada por altos niveles de marginación social y "hambre extrema", principalmente entre la población tojolabal, tzeltal, chuj, mam, kanjobal, acateca y campesina no indígena.

Chicomuselo se ubica en un sitio estratégico para el capitalismo extractivo por contar en su territorio con acceso a la Sierra Mariscal, rica en minerales y recursos forestales. Por otro lado, su cercanía con el límite internacional con Guatemala le ha convertido en los últimos años en un lugar de paso para migrantes centroamericanos con destino a Estados Unidos. Cuenta con 31.515 habitantes distribuidos en 210 localidades que conforman núcleos poblacionales de caseríos dispersos, vinculados entre sí por caminos de terracería. La distribución poblacional es bastante contrastante: en la cabecera municipal habitan 5.938 personas, mientras que en 92 asentamientos dispersos apenas viven 20 en cada uno. Los que tienen menor población son unidades domésticas, casi siempre de familias nucleares biparentales extensas, agrupados a partir de la posibilidad de desplazarse hacia sus parcelas de cultivo. Fuera de la cabecera municipal —donde se realizan actividades comerciales y de servicios—, en las localidades aledañas se desarrollan actividades agropecuarias (cría de aves de corral, ganado en pequeña escala, pesca y siembra de maíz, frijol, calabaza, cacahuate y café) que apenas cubren la subsistencia familiar. El uso de suelo se aprovecha de la siguiente manera: el pastizal de cultivo ocupa el 28,97%; la agricultura el 5,55% y la zona urbana ocupa el 0,47%. La vegetación de bosque ocupa el 37,80%; el pastizal inducido el 13,95% y la selva el 13,26%; lo que permite apreciar que menos del 40% del territorio es aprovechado para la producción agropecuaria y un poco más de ese porcentaje corresponde al paisaje de bosque y selva.

La precario de la economía se observa en los siguientes porcentajes: el 36,19% de la población está en un grado de marginación “alto” y el 24,76 % en “muy alto” (SEDESOL 2013), lo que resulta en un 60,95% en condición de pobreza grave, que va de pobreza extrema a hambre extrema. Ante la falta de oportunidades laborales, disminuidas con el incremento de la roya (plaga que ataca los cafetales) se han acelerado las malas condiciones de vida; se suman además deficiencias en los servicios de salud y en el sistema escolar; abusos de acaparadores agrícolas y amenazas de despojo con la extracción minera y la futura instauración de un campo militar.

Con relación a la diversidad social, cabe citar aquí los estudios de Aida Hernández (2001), quien encuentra en la conformación histórica de la frontera y como parte de la política integracionista —empeñada en construir en el área el límite internacional fronterizo con Guatemala— el violento proceso por el cual los indígenas de la región, entre ellos los mames, fueron obligados a dejar su lengua, indumentaria y costumbres. A la postre, y con la “revalorización de la cultura”, según la misma autora, los descendientes de los mames fueron marginados del indigenismo participativo al no contar con los “elementos culturales” identitarios propios de los grupos indígenas. La férrea eliminación de su cultura no permitió que después se les incluyera cuando cambió el paradigma indigenista porque estaban demasiado mestizados. Este mismo sentido de exclusión comparten los habitantes de la sierra chicomultense, quienes reconocen su origen mam, pero se sienten imposibilitados de recurrir a esta identidad para solicitar apoyos debido a su “mestización”.

En tales condiciones de vulnerabilidad la parroquia de San Pedro y San Pablo, en la cabecera municipal, a cargo del sacerdote Eleazar Juárez, representa para la población católica un espacio de organización alternativo. Aunque el 32,13% de los creyentes son

protestantes, testigos de Jehová y evangélicos de diferentes denominaciones, el 42,84% se mantiene católica y su participación es decisiva al interior del municipio; fuerza que radica en su nivel de organización comunitaria, construida en una lucha histórica por el acceso a la tierra, ahora resignificada como defensa del territorio. Para entender la actual participación político-religiosa de los chicomultenses, es necesario explicar el papel que ha tenido la organización parroquial en tres coyunturas políticas de su historia reciente y que han marcado la conciencia colectiva de la población católica; estas son: a) la dotación ejidal conseguida con posterioridad al reparto agrario en México, b) el cierre de la industria minera, y, c) los preparativos del I Congreso Diocesano de la Pastoral de la Madre Tierra.

La feligresía chicomultense concibe el reparto ejidal como producto de la lucha generada tras la concientización de sus magras condiciones de existencia y también de la organización social gestada en la reflexión bíblica de las comunidades eclesiales de base. La reforma agraria que no había hecho justicia en la región todavía para la última década del siglo xx se aceleró con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. La revuelta conminó al gobierno mexicano a un reparto posterior a la Reforma Agraria de 1992 con la que había concluido oficialmente el reparto ejidal (Reyes 2008). Vía los Acuerdos Agrarios de 1996 en la zona Sierra-Fronteriza, región a la que entonces pertenecía Chicomuselo, se repartieron 13.720 hectáreas, previamente invadidas por campesinos que aprovecharon el impulso del levantamiento zapatista, beneficiando a 3.299 ejidatarios de 47 poblados (2008: 52). Reyes asegura que una de las organizaciones sociales más participativas en el proceso fue la Organización Campesina Emiliano Zapata-Coordinadora Nacional Plan de Ayala (OCEZ-CNPA), fundada en 1984 por campesinos de la región.

El testimonio de lugareños asegura que en la toma de conciencia por acceder a la tierra participaron catequistas diocesanos; de manera sobresaliente los párrocos de entonces: Javier Inda, Alfredo Inda y José Luis Chanfón; y que la incidencia político-religiosa se generó previa a la toma de tierras. En los años posteriores la dotación de tierra se interpretó como un logro de la orientación sacerdotal y del posicionamiento político. Aún en la actualidad un gran número de adeptos del cristianismo liberacionista en Chicomuselo pertenecen a la OCEZ-CNPA y se vinculan con diferentes actores dependiendo de sus demandas inmediatas.

Sin embargo, aunque la participación es nutrida, en la organización campesina actual no todos son ejidatarios, algunos son “habitantes sin tierra” (llamados “pobladores”), quienes a veces rentan alguna hectárea para sembrar o trabajan como jornaleros. Por ejemplo, en el ejido Morelia la mayor parte de los adeptos a la organización parroquial son pobladores y no ejidatarios. Dado que como pobladores son excluidos de la toma de decisiones en la asamblea ejidal, fortalecen su participación comunitaria desde la organización eclesial.

Por otra parte, en la conformación de la presente identidad católica en resistencia fue trascendente la lucha contra la minería y el éxito obtenido con el cierre de la empresa minera Blackfire Exploration Ltd. en la primera década del siglo XXI. El territorio

de Chicomuselo, que se divide en cuatro zonas parroquiales: Centro, Cofre, Planada y Serrana, presenció en esta última la mayor resistencia a la minería por ser la más afectada por la extracción industrial.

Las concesiones se iniciaron en el año 2000 en el ejido Grecia, ubicado en la zona parroquial serrana, y se intensificaron de manera ventajosa para la empresa El Caracol entre 2004 y 2005 (Roblero 2011: 56). Algunos testimonios señalan que los representantes de las mineras llegaron a las asambleas de los ejidos Grecia y Nueva Morelia con promesas de asfaltar caminos, introducir luz eléctrica, dotar de agua potable, construir escuelas, clínicas y parques de recreo: "Traían hasta pasteles y refrescos para invitarnos cuando llegaron –cuenta un ejidatario– sostenían un discurso ecológico, de desarrollo sustentable y de ser una empresa con responsabilidad social" (mujer catequista, entrevista en ejido Nueva Morelia, febrero 2015).

La mina El Caracol fue reemplazada en 2007 por la canadiense Blackfire Exploration Ltd., interesada en la extracción de barita (un mineral no metálico útil en la perforación de pozos petroleros). La relación entre esta segunda minera y los ejidatarios fue cordial al principio, los campesinos habían aceptado pagos mensuales por permiso de extracción y algunos se integraron como trabajadores regulares. Sin embargo, en menos de un año iniciaron las acusaciones en el ejido Grecia: la empresa compraba hectáreas de forma irregular; hacía pagos incompletos a la asamblea ejidal; los directivos maltrataban a los trabajadores locales; las contribuciones para mejorar la infraestructura no se concretaban; los trasportes de carga dañaban los caminos y las ganancias beneficiaban a pocos. En cambio, la basura industrial provocaba severos perjuicios al medio ambiente, a los animales y producía afecciones en la piel humana. Además, se comenta que los trabajadores foráneos abusaban del alcohol y de las drogas. Aun así, se afirma que el rechazo inició por el incumplimiento de la minera, no por posicionamientos político-ecológicos (Suyi, entrevista informal, cabecera municipal de Chicomuselo, 22 de febrero 2015). Se inició así un movimiento social por la expulsión de la minera, se bloqueaba el acceso de los camiones mineros a la zona extractiva, se hacían peregrinaciones y foros de concientización.

En este contexto "medios de comunicación libres" (Radiopozol, Contralínea, Boletín Sipaz, entre otros) destacaron la lucha antiminera chicomultense, articulada a otros movimientos: Asociación Civil Dos Valles Valientes, Otros Mundos, Red Mexicana de Afectados contra la Minería y organizaciones civiles y parroquiales guatemaltecas. Entre los activistas de esta red destacó Mariano Abarca, originario de la sierra, quien realizó un plantón en la cabecera municipal de Chicomuselo, organizó protestas frente a la embajada canadiense, se sumó a otros movimientos anti mineros y visibilizó la resistencia en medios virtuales e impresos. Su asesinato, acaecido el 27 de noviembre de 2009 por un ex trabajador de la Blackfire Exploration Ltd., abrió una nueva etapa en Chicomuselo: la minera se retiró tras la clausura de las instalaciones por parte de la Secretaría del Medio Ambiente e Historia Natural de Chiapas en diciembre del mismo año, se evidenció la complicidad entre el gobierno chiapaneco y el canadiense al ignorar las protestas de la población, y se inició un proceso de reflexión comunitaria. Sin

embargo, para algunos católicos, el protagonismo de Mariano Abarca hacía el exterior contrastó con la poca receptividad en las zonas parroquiales de Chicomuselo. Desde esta mirada, según testimonios, la verdadera resistencia se gestó desde la feligresía católica más que en la red de organizaciones antimineras. Por lo mismo la expulsión de la Blackfire Exploration Ltd. fortaleció las comunidades eclesiales de base y nutrió el discurso religioso en defensa del territorio en contra de los proyectos extractivos.

Un último momento se identifica en la activa participación de la parroquia de San Pedro y San Pablo en la organización del precongreso de la zona diocesana Sureste en Chicomuselo (septiembre 2013), preparatorio al I Congreso Pastoral de la Madre Tierra (enero 2014), celebrado en San Cristóbal de Las Casas. El Congreso de la Madre Tierra se realizó con motivo del tercer aniversario luctuoso de don Samuel Ruiz y en conmemoración del cuarenta aniversario del congreso indígena de 1974. Dicho congreso, como se comentó arriba, supuso el inicio de una nueva etapa para el movimiento indígena-campesino en Chiapas y un nuevo momento para los catequistas seculares diocesanos, quienes asumieron desde ese momento una mayor participación en las organizaciones políticas campesinas. En dicho evento no participaron mames, chujes, ni kanjobales, por ello las condiciones que se vivían en sus territorios no aparecen en la memoria que se registró del encuentro. En oposición, durante el precongreso del sureste en 2013 los grupos antes ausentes tuvieron la oportunidad de manifestar sus inconformidades, denuncias y propuestas, las cuales se concretaron en una ponencia presentada en el Congreso Pastoral de la Madre Tierra. Esta participación motivó a las comunidades eclesiales de base antes no contempladas de la zona Sureste a seguir organizados en torno a la defensa del territorio.

En el congreso se acordó de manera general lo siguiente: defender el territorio de megaproyectos extractivos; elaborar propuestas alternativas de desarrollo sustentable; recuperar las enseñanzas tradicionales de la cultura agrícola en respuesta al incremento de cultivos transgénicos y al uso de agroquímicos; promover la medicina tradicional y revalorar los saberes propios. Como resultado, actualmente la Pastoral de la Tierra es una de las más activas a nivel diocesano y se ha convertido en eje del resto de las pastorales.

Sin duda, además de lo señalado, otros aspectos han influido en la conformación de la conciencia crítica chicomultense: las reflexiones y denuncias de otros pueblos a partir de la aprobación del Convenio 169 de la OIT, la conmemoración del 500 aniversario del encuentro de dos mundos; el levantamiento del EZLN; la emergencia de numerosas organizaciones no gubernamentales y asociaciones civiles que exigen respeto a los derechos humanos y colectivos; el intercambio de experiencias con organizaciones de Guatemala opuestas a la minería (Paz 2014); así como el desarrollo de un pensamiento social crítico que se sitúa desde el diálogo de saberes, es decir, desde la construcción del conocimiento a partir del intercambio simétrico entre especialistas formados en centros educativos y sabios de las comunidades que manejan otro tipo de saber. Las ramificaciones son múltiples en la complejidad que nutre el pensamiento político-religioso en Chicomuselo.

Una vez descrito de manera sucinta los antecedentes de la resistencia, a continuación segmento, a partir del contexto mostrado, los componentes de la actual praxis para tratar de explicar conceptualmente sus transformaciones.

## UNA COMUNIDAD CATÓLICA REFLEXIVA QUE GIRA DEL ANTROPOCENTRISMO A LA INTEGRACIÓN DE LA NATURALEZA

Una interrogante emergente tras el derrumbe del socialismo real es acerca del actual sujeto de la transformación social, irreductible a clase obrera, campesinado, foco guerrillero, partido político o pobre de la TL1. Se reconoce que la participación social e individual generada desde la diversidad étnica, política, productiva, geográfica, histórica, cultural y económica, "produce nuevos sujetos" conscientes de su acción transformadora. Aunque siempre estuvieron ahí no fueron reconocidos desde las ideologías revolucionarias, ahora desde su reflexión se identifican como tales. Con este entendido, los miembros de las comunidades eclesiales de base en Chicomuselo se asumen conscientes de sus problemáticas: herencia de procesos históricos de exclusión y de sus soluciones. Recuperan su experiencia de la lucha por el reparto agrario; de la participación en la OCEZ-NCPA; de las reivindicaciones autonómicas del EZLN; de la resistencia civil al pago por uso de energía eléctrica; de la organización parroquial empeñada en construir comunidad y en defender el territorio; del proceso de transformación de una Iglesia católica tradicional hacia otra inculturada y crítica de sus estructuras. El sujeto de la transformación es colectivo: una feligresía católica dispuesta a organizarse para solucionar problemas inmediatos que le permitan cubrir sus necesidades y liberarse del despojo. Con todas las vertientes que pudieran constituir su identidad actual, el sujeto de transformación es delimitado aquí como la comunidad eclesial de base: unidad político-religiosa grupal y local con direccionalidad a partir de su contexto actual y de su realidad inmediata; que depende para su subsistencia principalmente de actividades económicas agropecuarias, pero que está cada vez más abierta a la nueva ruralidad a partir de la migración regional, nacional y transnacional; una comunidad autodefinida como católica, consciente y campesina, cuya reflexión se genera en la discusión de la Biblia en el contexto actual y con el análisis de la realidad.

Dicho sujeto se reconoce organizado en 56 comunidades eclesiales de base en todo el municipio, distribuidas en cuatro zonas parroquiales según su ubicación y condiciones socio-ecosistémicas. Estas agrupan mayor número de localidades, ya que cada ermita puede integrar tres o cuatro colonias o ejidos. Se trata de células que pese al deficiente sistema de transporte se mantienen en comunicación ágil por la constante movilidad de sus agentes parroquiales y el uso de aparatos locales de radio.

Este sujeto se construye en las reflexiones generadas en los talleres de formación parroquial, importantes para la construcción del tejido social. En consecuencia con su reflexión, las comunidades eclesiales de base asumen funciones locales olvidadas por el gobierno estatal y el federal: cubren la falta de servicios médicos con la formación de

promotores de salud (actualmente 50 participantes); resuelven problemas familiares y querellas particulares a través de los comités de derechos humanos parroquiales; encaran problemas específicos de la población conformando comisiones por género y edad (jóvenes, mujeres e infantil). A través de la comisión de pastoral de la tierra difunden información sobre cambio climático, despojo de los recursos naturales, sobre las reformas económicas y políticas. Sus promotores cumplen sus capacitaciones de manera regular en la parroquia de Chicomuselo, en las casas diocesanas de San Cristóbal de Las Casas, La Castalia y la Misión de Guadalupe, las dos últimas establecidas en la ciudad de Comitán.

La organización se conforma por diáconos (ministros laicos que pueden impartir sacramentos), conserjes (supervisores de zona), catequistas (encargados de generar la reflexión sobre la palabra en las comisiones), consejos pastorales (coordinadores intercomunitarios y de logística), promotores (de salud y derechos humanos) y representantes ante comisiones pastorales (de teología india o de la tierra) que en conjunto constituyen la estructura social básica de este sujeto político-religioso, consciente y activo; que cobra fuerza en la estructura familiar, ya que es común encontrar núcleos familiares cuyos miembros participan en diferentes cargos parroquiales.

En el proceso de formación de las comunidades eclesiales de base cobra fundamental importancia “el tercero”, categorizado por Scannone (*cf.* Beorlegui 1997: 254) como un sujeto de transformación social cuya función es romper la relación dialéctica entre opresor y oprimido:

Se entiende por tercero a todo aquel que tomando “conciencia” de la relación opresora, sea opresor u oprimido, y se apresta a superarla desde la instancia de una relación ético-política de igualdad y respeto. [...] El *tercero* realiza la función de mediador. Pero no cumple tal función desde fuera, sino desde dentro, cuestionado por la relación opresora, y, desde la opción por el oprimido, lucha por la liberación de todos, del oprimido y del opresor (Beorlegui 1997: 254).

El “tercero” es representado principalmente por el Comité para la Promoción y Defensa de la Vida Samuel Ruiz García, que desde la organización parroquial realiza trabajos de orientación política, coordinación de grupos, asesoría de comités, denuncia pública, formación de recursos, gestión de talleres de salud y cultivos orgánicos; además realiza trabajo de vinculación entre las distintas zonas parroquiales y hacia el exterior. La construcción de un sujeto empoderado, consciente del camino que desea recorrer y de su credo político, se encuentra vinculado a este “tercero” que inspira la praxis con su trabajo comunitario. Del mismo modo las discusiones promovidas desde el púlpito de la parroquia de San Pedro y San Pablo, a través de la prédica del padre Eleazar Juárez, nutre la hermenéutica bíblica, donde ser cristiano implica una visión holística de salvación.

El sujeto activo de las comunidades eclesiales de base se compone de hombres, mujeres, niños y niñas que construyen su identidad como católicos conscientes de su papel histórico, en oposición a los creyentes de otras religiones situados en el “fin de los

tiempos", por lo mismo en la historia sin tiempo. Reflexionan sobre su praxis a partir de una hermenéutica comunitaria que permite debatir a nivel teológico la interpretación de su realidad y cuestionar la escatología del catolicismo tradicional.

Con relación al motor de la praxis, a nivel de las causas subjetivas, en Chicomuselo se construye una hermenéutica crítica al antropocentrismo católico. Resultado de ello se observa el desplazamiento de la exégesis del éxodo bíblico –cuya didáctica orbita en la liberación social de la opresión faraónica: liberación humana y antropocéntrica– hacia una mirada que busca integrar el rescate y respeto por la naturaleza, inspirada en la historia del Arca de Noé: liberación del diluvio y protección contra la muerte de todos los seres vivos (interpretación de mujer catequista, Ejido Nuevo Morelia, 18 de marzo 2015).

El ser humano es concebido comunitariamente con relación recíproca e indivisible de la naturaleza. Esta mirada promulga la defensa de la vida y se engloba conceptualmente en el exhorto por el "respeto a la Madre Tierra". Dicha mirada se conforma con la intencionalidad desterritorializante de los procesos extractivos. Siguiendo a Haesbaert, la desterritorialización no hace referencia a proceso migratorio, sino como resignificación impuesta: "Desterritorializar significa ocupar, apropiarse, resignificar, imponer prácticas y representaciones, reestructurar el espacio y las relaciones sociales y culturales que lo producen. Significa también excluir, o incluir de manera precaria" (Haesbaert *cfr.* en Paz 2014: 17). Bajo esta óptica, el proceso de desterritorialización por parte de las mineras en Chicomuselo impone una resignificación donde el paisaje serrano es transformado en fuente de recursos extraíbles.

Para las mineras los "recursos naturales" son proclives a transformarse en recursos materiales y subsecuentemente en recursos económicos; en cambio, en la visión integral del cosmos de las comunidades eclesiales de base persiste la indivisibilidad entre "la creación" –seres humanos/naturaleza-vida–. Una conclusión similar sostiene Roblero (2012) para este mismo caso, oponiendo, con base en las reflexiones de Víctor Toledo, dos visiones:

Existen marcadas diferencias en las formas de apropiación-extracción-transformación del territorio entre las actividades mineras de la empresa Blackfire y las actividades campesinas, estos contrastes derivaron en conflictos sociales que permitieron el surgimiento de la resistencia contra la minería (2012: 83).

Si bien las causas subjetivas, propias de una trayectoria de reflexión comunitaria y cristalizadas en un catolicismo comunitario, anteceden la coyuntura de la resistencia contra la minería, para las comunidades eclesiales de base las causas empíricas negativas identificadas como motor de la praxis actual se sintetizan en el desequilibrio de las condiciones de viabilidad para la reproducción de la vida comunitaria y la ruptura del binomio humanos-naturaleza, ubicado en un momento muy particular. Su momento más crítico se describe con relación a la llegada de la minería y sus secuelas. Los actores destacan la inconformidad por las afectaciones ambientales (contaminación de ríos, deslave de cerros, desecación de la flora, muerte de peces) y en la salud de las

personas (enfermedades estomacales y de la piel). A nivel social con la fragmentación al interior de las familias por posicionamientos distintos respecto a la industria minera: resurgieron querellas intercomunitarias en las asambleas relacionadas con la tenencia de la tierra, distinciones profundas entre ejidatarios y “pobladores” (personas sin tierra); discutiendo quienes podían opinar sobre la planificación y gestión del territorio, propiciando relaciones asimétricas de participación. También se generaron acusaciones contra la comunidad católica por parte de miembros de otras religiones, quienes los inculpaban de “oponerse al progreso”, de “ser guerrilleros”, de “ser zapatistas” o de “ser envidiosos” porque “no toleraban que los trabajadores mineros chicomultenses tuvieran ingresos económicos superiores al promedio de la población local” (testimonios de catequistas del ejido Morelia, grupo focal, 18 de marzo 2015).

El motor de la praxis derivó de la reflexión sobre las causas empíricas y sus posibles soluciones con un fuerte componente religioso. La pregunta que se plantearon cuestionaba cuál era su papel como católicos respecto al territorio y cómo debían proceder. En esto se distinguieron de otras religiones –presbiterianos y testigos de Jehová principalmente– quienes interpretaban los hechos de manera naturalizada: los conflictos provocados por la minería y sus secuelas eran parte de lo señalado por las Escrituras como el fin de los tiempos (testimonio de catequistas del ejido Morelia, grupo focal, 18 de marzo 2015). En oposición, las comunidades eclesiales de base reflexionaron sobre las posibilidades que podían abrirse con acciones organizadas en torno a una nueva hermenéutica bíblica centrada en un nuevo objeto de reflexión: el territorio o la Madre Tierra.

Aunque las comunidades eclesiales de base ya contaban con un sustrato que permitía la organización social, previo a la movilización antiminera, algunos feligreses reconocen en esa coyuntura precisa la reflexión acerca de la lucha por “la tierra” en distinción con el “territorio”. La tierra es entendida como posesión para fines agrícolas a la que no todos tenían acceso, por lo mismo motivo de relaciones excluyentes hacia los “pobladores”; el territorio, en cambio, es visto como lugar donde habita la comunidad, compuesto por elementos naturales y sociales, lugar propio donde se reproduce la vida diaria. Bajo este entendido una primera transformación fue la superación de una conceptualización instrumental de la tierra por otra integral, englobada en la noción de territorio, lo que permitió canalizar las demandas para expulsar a la minería e involucrar a la comunidad en su conjunto. La noción de territorio se discutió desde una mirada holística, tomando en cuenta las relaciones sociales que se desarrollaban en él; la relación entre los humanos y la naturaleza; entre los humanos, Dios y la creación; y la forma en que debía resguardarse la totalidad para su sustentabilidad.

Se observa el desplazamiento del enfoque antropocéntrico de una TL1, interesada en la liberación social de la opresión económica por un nuevo paradigma que se enfoca en liberar a nueva víctima en la TL2: la Madre Tierra, que incluye al ser “humano”. La liberación social de los pobres ya no es el eje de la praxis liberadora, el territorio es el verdadero objeto por liberar al ser el más afectado, en palabras de Dussel, “es el Otro dominado o excluido, que se re-conoce comunitariamente como el Otro afectado”

(1998: 421). Desde esta mirada la noción de territorio no es producto de la racionalización, se percibe como intuición a partir de la experiencia humana. Su reinterpretación tiene como base la emoción que une a la comunidad con el territorio, lo cual coincide con lo señalado por Yi Fu Tuan, quien llama *topofilia* al “lazo afectivo entre las personas y el lugar o el ambiente circundante” (2007: 13). El territorio es interpretado como sistema orgánico a partir de la experiencia sensorial en analogía con el cuerpo humano; mismo que despierta emociones, incluso de tipo parental. Dicha apreciación permite su reinterpretación como Madre Tierra, estableciendo analogías entre paisaje natural y fisiología humana. La explicación que ofrecen los chicomultenses sobre el territorio es la siguiente: “el corazón de la tierra está en los cerros, lugar donde se generan los minerales (vitaminas) que nutren la tierra; las vitaminas llegan a distintos puntos por medio de los ríos, que son las venas; las plantas son su alimento, los árboles los pulmones que la oxigenan y todos los seres vivos son sus hijos”. La tierra como madre es un cuerpo vivo que crea, nutre, reproduce la vida y acoge tras la muerte. La minería, en tanto amenaza, es vista como una enfermedad sin tratamiento médico: “un grano o roncha que crece” y debe extirparse para evitar daños e incluso la muerte.

Es posible que estas conceptualizaciones analógicas entre cuerpo y entorno, ahora tan evidentes en Chicomuselo, en la Región Fronteriza y en toda la diócesis, a partir del fortalecimiento de la Pastora de la Tierra, sean continuidad del pensamiento mesoamericano, en específico de la cultura maya, tal como lo muestra Jiménez para el caso de algunas comunidades chuj de Guatemala (2013):

Para la cosmovisión de los Pueblos Originarios, la tierra juega un rol esencial porque tiene la vida. Su importancia es tal que debe cuidarse como si se tratara de alguno de nosotros. Uno de los ejemplos que pone Don Clemente y Doña Juliana es tratarla con abono orgánico. “Eso nos daría más vida”. En la actualidad, en la mayor parte de la región se ha intensificado el uso de agroquímicos, pero no se piensa en el grado de destrucción que se le está causando. “La tierra es importante porque es donde está la vida. Es donde está el aire, el agua, la montaña”. Es esencial cuidar la tierra para la protección de la diversidad. “Nuestros ancestros sus propias formas de cuidar la tierra, el agua la montaña. Ellos tienen mucho respeto a eso. Tienen que dar gracias a la naturaleza. Y tienen que pedir permiso. [...] Cuidar los terrenos constituía parte de las prácticas ancestrales y de relacionamiento con la Madre Tierra (2013: 72).

En efecto, al igual que en Guatemala, en Chicomuselo algunas formas de prevenir las enfermedades en la Madre Tierra son trabajar los cultivos sin agroquímicos, impedir la apertura de minas, evitar la contaminación de los ríos, disminuir la erosión de la tierra y conservar su posesión comunitaria sin venderla (síntesis de datos recogidos del 19 al 28 de febrero, 2015).

Si nos basamos en la hipótesis dusseliana que afirma la sustitución del pobre por la víctima, en la TL2 encontraríamos que, en efecto, desde la reflexión en Chicomuselo, la víctima actual es el territorio, el cual incluye a la comunidad.

Las acciones realizadas por las comunidades eclesiales de base son de distinto tipo, algunas ya descritas más arriba: son colectivas y buscan mantener la organización a

través de la administración del territorio en zonas parroquiales y la distribución del trabajo en comisiones pastorales y locales. Otras acciones son individuales, relativas al carisma de los integrantes, de modo que el fortalecimiento espiritual es nutrido por la oración y el ayuno privado. Ambas formas se derivan de procesos de reflexión al interior de las comunidades eclesiales de base. Por otro lado, se encuentran acciones públicas que apelan a la concientización social, alejándose del sentido puramente político de las manifestaciones públicas, haciendo un llamado a la compasión. En este rubro destacan los foros en defensa de la Madre Tierra, donde se invita a ponentes especializados y a católicos de otros sitios para que compartan sus experiencias contra el extractivismo y otras formas de despojo.

Asimismo, destacan las peregrinaciones en sustitución de las marchas, los foros y misas en sustitución de los mítines, el ayuno en sustitución de la huelga de hambre. Tales acciones se agrupan en nuevas reflexividades que colocan las expectativas de transformación social en una dimensión más allá de la política: en un plano espiritual. Para los creyentes la resistencia al modelo extractivo se acompaña de “la mano de Dios”, distinguiendo sus acciones como mejor organizadas, ordenadas, respetuosas y con un sentido más profundo que las manifestaciones puramente políticas.

El sentido de compasión de dicha praxis coincide con lo que Leonardo Boff señala como cuidado: parte del ethos original del ser humano, irreductible a cualquier otra acción; condición *a priori*; vinculado a la tierra, al cosmos y la creación. La compasión por la tierra supondría más allá de una transformación, la recuperación de la esencia humana resquebrajada por la racionalidad utilitaria (Boff 2002).

## EN TORNO A UNA ASPIRACIÓN AUTONÓMICA

El trabajo realizado en Chicomuselo comienza a ser reconocido en algunos espacios diocesanos, la resistencia de otros pueblos y algunas organizaciones no gubernamentales. Por ejemplo, durante la peregrinación en apoyo a la conformación de la Nueva Constituyente (un movimiento a nivel nacional en México que se ha propuesto desde 2015 rescatar los principios de la Constitución de 1917 e incorporar los convenios no respetados por el gobierno como los Acuerdos de San Andrés, firmados en respuesta a las demandas del EZLN), el resto de los contingentes ofrecieron a Chicomuselo encabezar la peregrinación, como un homenaje por su tenaz resistencia y organización colectiva, lo cual los llenó de entusiasmo. Sin embargo, al interior del municipio los partícipes de las comunidades eclesiales de base reconocen que les falta mucho camino por recorrer si es que pretenden construir un proceso de autonomía.

En un espacio como Chiapas resulta imposible que los movimientos sociales no se “espejen” con los avances conseguidos por el EZLN. En esta comparación Chicomuselo no se queda atrás. Al mirar a los zapatistas, los chicomuleteses encuentran que coinciden con ellos en varios aspectos, por ejemplo, en la oposición a recibir apoyos gubernamentales; en la necesidad de construir autosuficiencia comunitaria para resol-

ver sus propios problemas (salud y alimentación, principalmente); en la instrumentación de organismos civiles que ayuden a resolver querellas internas sin necesidad de que intervenga el poder judicial del estado, vía los comités de derechos humanos; en la organización social que les permite defender su territorio. No obstante, a diferencia del EZLN, casi todas estas iniciativas se encuentran apenas en construcción, lo que significa que en algunos casos el trabajo se dirige a convencer al total de sus miembros para que opten por un modelo de vida menos alienado al sistema social y más comprometido con el bienestar colectivo.

En el caso chicomultense el avance más significativo se encuentra vinculado al posicionamiento crítico de la feligresía de la parroquia de San Pedro y San Pablo frente a los poderes hegemónicos eclesiales de la diócesis de San Cristóbal, la cual en la actualidad se muestra reticente al legado de don Samuel Ruíz. Desde una óptica cuestionadora se mantienen a la expectativa de las declaraciones de la iglesia oficial para externar su propia opinión, lo que permite comprender la plasticidad de la hermenéutica doctrinal. Sin embargo, no se puede negar que las posibilidades transformadoras de TL1 hacia una TL2 en Chicomuselo son resultado de las reflexiones generadas a la luz de los textos bíblicos, pero, sobre todo, a partir de las coincidencias con el EZLN.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN: OBJETIVO Y TRANSFORMACIONES DE LA PRAXIS

La reflexión llevada a la acción y la acción devuelta a la reflexión, por parte de las comunidades eclesiales de base en Chicomuselo tiene por objetivo la transformación colectiva para el cuidado de la Madre Tierra. La tarea implica construir una organización comunitaria fuerte al interior del municipio y con lazos solidarios hacia el exterior; una organización capaz de reflexionar y actuar en consecuencia para transformar el estilo de vida individualista y la relación instrumental con la naturaleza. Si bien el concepto de autonomía no aparece de forma contundente en el discurso de las comunidades eclesiales de base se aprecia el desencantamiento de los partidos políticos y del sistema de gobierno en general, por lo que entre las aspiraciones más fuertes se encuentra el lograr solventar la salud, la alimentación, la producción agrícola, la autogestión territorial, el desarrollo sustentable, la defensa de los derechos humanos y la protección de la Madre Tierra por sus propios medios.

Por otra parte, si partimos de los seis postulados identificados por Jan De Vos (1997), señalados al principio de este texto, acerca de las particularidades de la Teología de la Liberación, podemos inferir, a partir del caso analizado de Chicomuselo, algunas transformaciones importantes que permiten observar la transición de una TL1 hacia una TL2.

1) El punto de partida: un mundo injusto es confirmado, pero se añade que, en el conflicto de intereses propiciado por la visión utilitaria de la naturaleza, nos encontramos en una "sociedad injusta" y en un planeta en peligro de ser destruido.

2) El pobre o marginado, identificado como el principal interlocutor de la palabra de Dios y sujeto de la liberación, es complejizado: se apunta más a la víctima, en donde destaca la propia vida, concretizada en la noción de Madre Tierra, por ello la lucha se canaliza a la defensa del territorio.

3) La discursividad comunitaria, a partir de la reflexión de la experiencia y el análisis del contexto próximo, sustituye la herramienta privilegiada para la construcción de la reflexión, las ciencias sociales, que aun con su crítica al sistema social, habían instaurado un pensamiento monológico para la transformación social.

4) La sociedad en conflicto es interpretada no solo como producto de las disputas generadas por las diferencias sociales, se suma el conflicto con la naturaleza: el desequilibrio en la Madre Tierra.

5) La alternancia dialéctica entre reflexión y praxis se mantiene en este cristianismo liberacionista, pero con fuerza renovadora en las posibilidades de transformación a partir de una vinculación diferenciada con la naturaleza.

6) La transformación del centro teológico: el amor preferencial de Dios por los oprimidos muestra la ruptura más radical con la TL1: vuelta a una hermenéutica inspirada en el pentateuco, el centro teológico muestra el amor de Dios por su creación, dando paso a una teología que busca complementarse con la integración de la naturaleza.

Estas transformaciones teológicas y praxeológicas son compartidas por otras comunidades en el territorio de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, una tendencia en pleno desarrollo, por lo mismo interesante de ser observada para conocer sus posibilidades de influencia en la defensa de los territorios. En especial “el pueblo creyente”, al igual que Chicomuselo, comparte anhelos con las propuestas impulsadas con el EZLN, sobre todo en lo tocante a la desconfianza que le produce la instrumentación de políticas que le son desfavorables por parte del gobierno federal y el estatal.

Aunque queda mucho por analizar sobre los movimientos sociales inspirados en nuevas hermenéuticas, espero que este ensayo sirva como una aproximación que invite a seguir debatiendo sobre estos temas y que anime a discutir las tendencias de la diversidad católica en Chiapas y las ramificaciones que abrió un proceso tan intenso como fue la iglesia liberadora entre los grupos subalternos del sureste mexicano.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beorlegui, Carlos (1997): “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J. C. Scannone y E. Dussel”. En: *Realidad. Revistas de Ciencias Sociales y Humanidades*, 58, pp. 347-371.
- Boff, Leonardo (2002): *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Madrid: Editorial Trotta.
- Campos, Gabriela (2007): *Teología mayense. El discurso de lo sagrado por la defensa de los derechos indígenas*. Tesis de maestría en Ciencias Sociales, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-UNICACH.
- De Vos, Jean (1997): “El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación”. En: *Eslabones*, 14, pp. 88-119.

- Dussel, Enrique (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2007): "Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la Teología de la Liberación". En: Ferraro, José (ed.): *Debate actual sobre la Teología de la Liberación Vol. 2*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 37-48.
- Gutiérrez, Gustavo (1972): *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hernández, Rosalva Aida (2001): *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. Ciudad de México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- Jiménez, Ajb'ee (2013): *La Franja Transversal del Norte: una herida profunda sobre el territorio*. Ciudad de Guatemala: Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala.
- Löwy, Michael (1999): *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marcos, Sylvia (1998): "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*, II, 2, pp. 33-59.
- Morales Bermúdez, Jesús (2005): *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*. Ciudad de México/Tuxtla Gutiérrez/San Cristóbal de Las Casas: Juan Pablo Editores/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas/Consejo de Ciencia y Tecnología de Chiapas.
- Memoria del Pre-Congreso de la Madre Tierra. Equipo Sureste. Mesa de Educación* (2013). San Cristóbal de Las Casas: Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.
- Reyes, María Eugenia (2008): "Los nuevos ejidos en Chiapas". En: *Estudios Agrarios*, 14, 37, pp. 45-66.
- Roblero, Marín (2011) *El despertar de la serpiente, la sierra madre de Chiapas en riesgo: extracción minera y comunidades en resistencia en Chicomuselo, Chiapas*. Tesis de Maestría, San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Roblero, Marín/Hernández Gerardo P. (2012): "El despertar de la serpiente. La minería en la Sierra Madre de Chiapas". En: *Revista Geografía Agrícola*, 48-49, pp. 75-88.
- Sánchez, Irene (2003): "Las transformaciones de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas". En: *Anuario 2003*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 401-424.
- Tuan, Yi Fu (2007): *Topofilia. Un estudio sobre las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI (2010): *Panorama sociodemográfico de Chiapas*. Ciudad de México: Censo de Población y Vivienda.
- Secretaría de Desarrollo Social, SEDESOL (2013): "Catálogo de localidades. Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZP". En: <<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=07&mun=030>> (21.04.2015).

Fecha de recepción: 15.09.2017

Fecha de aceptación: 29.12.2017

| **Enriqueta Lerma Rodríguez** es doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e investigadora del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR) de la UNAM, donde participa como profesora del Pos-

grado en Antropología. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I (México). Entre sus publicaciones se encuentran: *El nido heredado. Estudio etnográfico sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la Tribu Yaqui* (2014); “Guatemalteco-mexicano-estadounidenses en Chiapas: familias con estatus ciudadano diferenciado y su multiterritorialidad” (en *Migraciones Internacionales*, n° 30, Vol. 8, n° 3, enero-junio, COLEF, 2016); “Algunas creencias relativas a la Santa Muerte en una cárcel de mujeres” (en Garma, Carlos *et al.*, *Comprendiendo a los creyentes. La religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, 2016).