

La liberación de los pobres de Yahvé: análisis de una sociodicea

Zenia Yébenes Escardó*

RESUMEN: *Este trabajo pretende acercarse a la matriz práctica de la Teología de la liberación, a su potencial subversivo, y a las consecuencias que genera tanto al interior como al exterior del campo religioso en dos casos concretos. El objetivo es mostrar de manera dinámica el fenómeno religioso desde una perspectiva, que sin descuidar su especificidad, contemple también su interrelación con otros campos de la sociedad.*

ABSTRACT: *This paper tries to approach to the practice mould of the Liberation Theology, to its subversive power, and to the consequences generated to the inside and to the outside of the religious field in two particulars cases. The objective is dynamically show the religious phenomenon, from a point of view, which without neglecting its specificity, it considers interrelationship with other society fields..*

El interés al presentar este trabajo es mostrar el origen y desarrollo de la corriente teológica llamada “Teología de la liberación” y su potencial como elemento subversivo de un orden social determinado. Para ello es fundamental señalar cuatro puntos esenciales en torno a los cuales se articula la propuesta elegida. Estos cuatro puntos —valga la redundancia— constituyen una especie de cuadratura de la Teología de la liberación, así plantea el término Michel de Certeau [1993:13] en su estudio sobre los místicos, el autor lo define como: “Las pocas preguntas a partir de las cuales se perfilan los frentes de avance de considerar la cuestión, como si fueran los cuatro lados de un cuadrado”.

En este caso, los cuatro frentes se sitúan en torno a ciertas cuestiones que no es posible dejar de lado. En primer lugar, está el hecho de la inserción de la Teología de la liberación dentro de una lógica y una tradición eclesial; en segundo lugar, que las relaciones que dominen en esa lógica eclesial sean relaciones de poder; en tercer lugar, que al mismo tiempo esta lógica eclesial se interrelacione con la del orden sociopolítico donde está insertada; y finalmente, el que las relaciones que sustentan este orden sociopolítico, también sean relaciones de poder.¹

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Por poder entiendo el control de los recursos significativos.

UNA PROPUESTA TEÓRICA CONCRETA

Para dar cuenta de estos cuatro aspectos, tan complejos como amplios, se parte de la utilización de varios conceptos clave propuestos por Pierre Bourdieu (el interés por este autor radica concretamente en su idea dinámica del poder y en su manera de conjugar una lógica simbólica con una praxis concreta). Para Bourdieu los sistemas sociales se componen de "campos" autónomos cuyas fronteras son dinámicas. Así, en nuestro caso, el campo religioso —a la vez que mantiene su propia lógica, sus propios jugadores, y sus propias reglas— está interrelacionado con los otros campos que componen el orden sociocultural propiamente dicho. Del mismo modo las relaciones que dominan siempre en, y entre los campos, son las de conflicto, las de fuerza, las encaminadas a la lucha y la transformación. Ahora bien, ¿qué tipo de lógica es la que domina en todas estas prácticas sociales? Aquí nos encontramos con otro de los hallazgos de Bourdieu, el concepto de *habitus*.

El *habitus* es una suerte de trascendental histórico, influenciado por el planteamiento fenomenológico de Merleau-Ponty. Con la complejidad que lo caracteriza, Bourdieu [1992:92] lo definió de la siguiente manera:

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizada de un director de orquesta.

En definitiva este *habitus* es un tipo de conocimiento práctico que se desconoce a sí mismo.

¿Cómo se traduciría todo este galimatías en el caso que nos ocupa? Si partimos de la idea de que la religión, además de ser un sistema simbólico estructurado es un principio estructurante, llegaremos a la conclusión de que la religión además de construir, expresa una determinada experiencia del mundo introduciendo una serie de disposiciones prácticas² acerca del mundo natural y del social.

Esta capacidad de la religión implica el hecho de convertir en válidos y aceptables los límites y barreras económicas efectivas propios de un *status quo* determinado. El modelo institucional de la iglesia católica, cuajó en el feudalismo, e inculcó a lo largo de los siglos —sobre formas transfiguradas e irreconocibles— un sistema

² Para Bourdieu [1992:118], el sentido práctico genera el *habitus*, y no es sino "una necesidad social que deviene naturaleza convertido en principios", permanece oscuro ante los sujetos y hace que las prácticas estén habitadas por el sentido común.

de representaciones y prácticas consagradas, que reproducía la estructura de relaciones económicas y sociales vigentes en la época feudal. Lo importante, además, es que al hacerlo, consiguió obtener un efecto de objetividad que hace que se desconozca el proceso mismo ("las cosas no pueden ser de otra manera").

Así, lo verdaderamente significativo de la propuesta de Bourdieu, es el hecho de la retroalimentación que se da entre el campo religioso y el orden sociocultural en el cual está insertada. La religión es un producto social que a su vez determina la misma sociedad. De esta manera, cosas tan aparentemente poco religiosas como la estructura de clase o las condiciones materiales de la existencia irrumpen en la lógica particular de nuestro campo religioso, caracterizado, como la sociedad misma, por la asimetría de sus relaciones. En definitiva, esto se traduciría, en que también al interior del campo religioso, los diferentes jugadores buscarán legitimar tanto sus diferentes posiciones sociales como sus diferentes visiones del mundo disputándose el control de los recursos significativos. A este hecho me refiero cuando afirmo que la religión es también una socioodicea.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS EMPRESARIOS INDEPENDIENTES DE LA LIBERACIÓN

En la época en que cristalizó el modelo social de la iglesia católica lo hizo de forma perfectamente congruente con la simbolización ambiente. Era patente la identificación del orden clerical con el feudal, sin embargo, en la edad moderna uno de los hechos más determinantes fue la separación del poder político y del religioso. La Iglesia, con una estructura feudal avalada por la tradición e inspiración divina, era una suerte de islote en medio de un mundo que cambiaba. Su antiguo papel de guía de reyes se trocó en una dependencia del poder político que le garantizara la subsistencia. Por su parte, los poderes políticos, se servían de la Iglesia, que pertenecía también a un mismo modo de simbolización occidental, para legitimarse, y procuraban dividir las fuerzas de una institución antaño monolítica, abriendo las puertas a la libertad de culto. La situación que se dio entonces fue que cada una de las Iglesias se asemejaba a un partido, con pretensiones de verdad universal, pero condenada a actuar en un espacio determinado por lo político.

En el caso de la Iglesia católica, el desfase entre la institución y el mundo, que se agudizó con ese reforzar murallas que fue el Concilio de Trento, no sería oficialmente cuestionado hasta cuatro siglos después en el Concilio Vaticano II (1962-1968). El Concilio fue convocado por la figura campechana de Juan XXIII cuando nadie lo esperaba. Tuvo como meta lo que se conocería como el *aggiornamento*, una puesta a punto de la Iglesia, en un intento por superar el desfase entre ella y el mun-

do. Se reforma la liturgia, se abandona el latín por las lenguas vernáculas, se trabaja en la colegialidad de los obispos, se fomenta el estudio de la Biblia. . . Es en definitiva un intento por salir de las murallas y encarar el ser de la Iglesia en el propio mundo.

En términos prácticos, el Concilio significó entonces la intención de generar procedimientos democráticos en la institución, induciendo a ésta a permanecer en el mundo y promoviendo así una contestación de los valores tradicionales, de las fronteras y de las reglas. La apertura conciliar condujo a que se pudiera juzgar a la Iglesia no ya conforme a los valores internos, sino conforme a los valores del mundo, de la sociedad, de afuera. Los miembros de la Iglesia que más favorecían esta apertura, realizaban razonamientos externos acerca de la institución, y mostraban así su rechazo, su protesta o su desacuerdo. Se trataba pues de un conflicto ampliamente manifestado entre los valores socialmente legítimos y los valores institucionalmente legítimos. Esto se tradujo en fricciones entre un sector ortodoxo que quería conservar el mismo orden de cosas, y otro —que denominaré heterodoxo—, el cual quería introducir cambios estructurales y contribuía a deslegitimar lo establecido. Un informante sacerdote describió este proceso:

La Iglesia se llenó de posibilidades y de desviaciones. Tras el deshielo de las estructuras al tener las personas más posibilidades de libre expresión las manifestaciones de inmadurez son más aparatosas. Se acaba así con la seguridad monolítica de los Papas anteriores a Juan XXIII. La conclusión final es aquello de "antes los curas hablaban latín y nadie les entendía pero ellos se entendían, ahora hablan español, todo el mundo los entiende pero ellos no se entienden".³

Esta última frase, tan gráfica, revela la situación de contienda que se genera entonces en el campo religioso por el control de los bienes simbólicos. Hay que señalar entonces que en ella no sólo participaban los especialistas, sino que al ser una de las prioridades del Concilio rescatar el papel del laicado, éstos pronto entraron en la dinámica de juego y exigieron participar. El fruto de todos estos movimientos es el nacimiento de la Teología de la liberación.

Hay que remarcar además que lo que permitió el hecho mismo del Concilio fueron las condiciones dadas tanto al interior del campo religioso —donde se había llegado a una etapa en que la renovación era imprescindible— como al exterior del mismo. Efectivamente, los años sesenta fueron años de grandes cambios, grandes sueños y donde cobraron vigencia las revoluciones. Desde el marxismo-leninismo proclamado por Fidel Castro (el marxismo se convertiría en la panacea de poblaciones azotadas por la miseria en el más puro estilo del *Better red than dead*) hasta el *flower power* de inicios de los setenta.

³ Entrevista a un informante sacerdote afín a la teología de la liberación (17-02-1999).

La Iglesia se encontraba en una situación en la que se veía presionada simultáneamente desde su interior y su exterior. En esta etapa, caracterizada por una mayor protesta social y por un intento de abrir nuevos espacios y foros de discusión, la sociedad exigía un mayor respeto tanto a las libertades individuales como colectivas de los individuos. El resultado fue que las relaciones al interior del campo religioso se presentaron de manera mucho más patente y conflictiva, reflejando un conjunto de intereses religiosos de carácter asimétrico, que se darían en tres niveles diferentes pero complementarios:

- a) En la división entre el clero y laicado, en la cual el clero tiende a mantener su monopolio de los bienes de salvación respecto a su producción, reproducción y difusión; y el laico quiere conseguir esos bienes religiosos con la menor concesión o con franca oposición al clero.
- b) En el nivel de la división social interna del laicado, donde esta división condiciona la demanda religiosa por parte del laicado hacia el clero. Así, el laicado se distribuye en diferentes nichos sociales con relaciones de poder entre ellos, y los intereses de los grupos contrapuestos socialmente, serán también asimétricos, diferenciados y conflictivos. De este modo los grupos en el poder tenderán a reafirmar una visión del mundo que los legitime en su posición dominante, y los grupos en desventaja tenderán a legitimar otra que les permita superar su posición de dominados.
- c) En el nivel de la división interna del clero, puesto que el interés religioso del clero consiste en la monopolización de los bienes de salvación. El problema sería que no se puede hablar de un clero homogéneo sino heterogéneo por posición social, trayectoria, aspiraciones. . . que muchas veces desembocan en contraposiciones. Éstas son, además, propiciadas por la propia estructura del poder religioso donde hay un alto clero que tiene la facultad de los medios de producción simbólica y otro que ve mermado su acceso a estos medios porque depende totalmente de la autoridad de los primeros.

Consecuentemente, es posible decir que la producción religiosa tiene dos funciones, una orientada a satisfacer el interés religioso y a legitimar las visiones del mundo de los diferentes grupos sociales, y otra intrínseca, que contribuye a preservar la configuración asimétrica y diferenciada al interior del mismo campo religioso. En este sentido, para preservar el *status quo* y la ortodoxia del mensaje religioso, la Iglesia favorece una estructura donde el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso es propiedad esencial de los miembros más altos del escalafón encabezados por el sucesor de Pedro. Se trata de evitar ese peligro constante que siempre amenaza: los empresarios independientes de salvación, en este caso concretamente, los teólogos de la liberación.

La presencia de estos empresarios independientes fue posible desde que en el campo religioso hubo intereses diversos y contrapuestos, que al ser éstos parciales y desigualmente satisfechos, hicieron factible la presencia de condiciones sociales objetivas que propulsaron un movimiento con objetivos subversivos al orden religioso establecido.

LOS PADRES FUNDADORES Y LOS PILARES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Haciendo un balance acerca del impacto conciliar, los que serán los padres fundadores de la teología de la liberación señalarán qué contribuyó enormemente a la liberación de la creatividad teológica y a la dinamización eclesial, en palabras de Enrique Dussel [1994:79 y s]:

Teológicamente cambia la visión de la Iglesia, la colegialidad episcopal abre nuevos horizontes de convocación [...] pero todavía la inspiración viene de Europa. Es la época de la dependencia teológica inevitable, por otra parte, si se tiene en cuenta que América Latina había sido una colonia intelectual de España y Portugal hasta principios del siglo XIX; desde mediados del XIX se produce el proceso de romanización; y sólo después de 1945 hay una franca apertura hacia Francia —la Francia de la renovación pastoral, de la parroquia comunidad misionera, de la espiritualidad de Charles de Foucauld, de los sacerdotes obreros, todo lo cual impactará profundamente en la primera generación de teólogos latinoamericanos.

Efectivamente, la Teología de la liberación comenzó a fermentar a raíz de las reformas conciliares aunque todavía con clara inspiración eurocéntrica, y tuvo como acontecimiento fundacional la II conferencia de la Comisión Episcopal Latinoamericana (CELAM) que se llevó a cabo en Medellín, Colombia, del 24 de agosto al 7 de septiembre de 1968, con el tema "Presencia de la Iglesia en la transformación de América latina". Como comenta Bruno Chenu [1989:28]:

Tres grandes temas alimentaron los debates: la promoción del hombre, la evangelización y el crecimiento en la Fe y la Iglesia visible y sus estructuras. El método era el siguiente: una mirada sobre la realidad concreta, un intento de reflexión teológica, y consecuencias pastorales [...]. Se trataba ante todo de encarnar el evangelio en un mundo en espera de salvación [...]. Medellín no duda en hablar de violencia institucionalizada allí donde poblaciones enteras carecen de lo necesario, viven en una dependencia que quita la iniciativa y responsabilidad, violando así los derechos fundamentales.

Medellín es para los teólogos de la liberación un acontecimiento fundacional porque implica por primera vez, un verse a sí mismos desde una situación de injusticia

vivida en su realidad concreta de latinoamericanos. Así, Medellín se constituyó en todo un símbolo legitimador de posteriores experiencias. Para el sector más conservador de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, Medellín tuvo otro significado:

Medellín es definitivamente alérgica a todos los determinismos [. . .] No se excluyen las dimensiones políticas, económicas, pero la liberación no se agota en ellas y debe realizarse en total sintonía con la Iglesia sin que su identidad se oscurezca o se evapore. Medellín con fuerte lenguaje profético, invita, apela, no excomulga ni exacerba los grupos. No estimula los conflictos de clase en sentido marxista ni exaspera la dialéctica de lo conflictivo [López, 1984:223].

La diferencia entre ambas posturas era patente. Para el sector conservador Medellín no hablaba de oposición entre opresores-oprimidos. Para los futuros teólogos de la liberación esto no sólo era un hecho consumado, sino que ante esta oposición la Iglesia tomaba partido por los desposeídos.

Auspiciada por estos dos acontecimientos clave, el Concilio Vaticano II y Medellín, la Teología de la liberación ve sistematizados sus planteamientos por primera vez en 1971, con una obra fundamental del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez titulada *Teología de la liberación. Perspectivas*. Gutiérrez encabezó la primera generación de teólogos latinoamericanos junto con Hugo Asmann, Giulio Girardi, Joseph Comblin, Enrique Dussel, Juan Luis Segundo y Segundo Galilea.⁴ La teología de la liberación se plantea entonces como una reinterpretación de la ideología religiosa que consiste en una opción radical por los más pobres con un fuerte apoyo de la epistemología marxista y en las ciencias sociales, cuyo tema de fondo es la actitud del cristiano en una situación de pecado institucional, como es la existencia de estructuras socioeconómicas injustas. Para estos teólogos, la liberación precisamente empieza aquí y ahora, consiste en la superación de esas situaciones injustas por parte de la colectividad a la cual se circunscriben, mediante acciones políticas concretas.

Así, la propuesta de la teología de la liberación, formulada a raíz de una lectura latinoamericana del Concilio Vaticano II y de los documentos de Medellín, constituía tanto al interior, como al exterior del campo religioso, un peligro potencial. Este radicaba en el hecho de que la teología no sólo reunía en torno a sí a especialistas religiosos, sino que además agrupaba a los sectores más desprotegidos de la sociedad, y les otorgaba los argumentos para legitimar la subversión del orden establecido, que no sólo acapararía el ámbito eclesiástico sino todo el ámbito social, convirtiendo el discurso liberacionista en agente de transformación.

⁴ La segunda generación estará encabezada por Clodovis y Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Juan Carlos Scannone, Luis G del Valle, Pablo Richard y Raúl Vidales.

De esta manera, lo que en definitiva proponían nuestros teólogos era una transformación de las estructuras eclesiales, una inversión de la pirámide donde la Iglesia se construyera desde abajo. Como señala Jon Sobrino [1981:109]:

La Iglesia de los pobres se construye gracias a ellos, encontrando en ellos su principio de estructuración, de organización y de misión. En modo alguno los pobres son una causa de reducción de lo eclesial, por el contrario son fuente de una efectucción concreta de toda realidad eclesial.

Del mismo modo, al afirmar los teólogos de la liberación que su teología sólo se avalaba por medio de un compromiso, de una praxis política a favor de los desfavorecidos por el sistema, crearon una fuente de conflicto en todo el orden sociopolítico, que movilizaría sus efectivos para detenerlo. Observaremos el proceso, de manera somera, en dos casos concretos.

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE DEL CERRO DEL JUDÍO⁵

Las comunidades Eclesiales de Base (CEBS) constituyen la puesta en práctica de la Teología de la liberación y se definen como “la manera del pueblo oprimido de ser Iglesia” [Boff, 1986:92]. Estas comunidades nacen en las zonas rurales más pobres y en las zonas marginales de las grandes ciudades, y se arraigan en los sectores más desfavorecidos. Las CEBS realizan un análisis y un estudio crítico de la realidad social a la luz de lecturas bíblicas a partir de las cuales forjan compromisos políticos concretos y emprenden acciones que inciden en la transformación de la estructura social.

Llegaron a México, procedentes de Brasil en 1967, cuando la Iglesia mexicana carecía de un marco constitucional que garantizara su supervivencia, y subsistía gracias al famoso *modus vivendi*.⁶ Pronto hallaron eco en las diócesis que contaban con un obispo partidario de la Teología de la liberación, como es el caso de Cuernavaca o del Pacífico sur.⁷

En este caso, las CEBS del Cerro del Judío se sitúan al sudoeste de la ciudad de México, en la delegación Magdalena Contreras, en las tierras que alguna vez fueron

⁵ Agradezco profundamente la información y el acceso a archivos que me brindaron los colonos del Cerro del Judío durante mi trabajo de campo (1999-2000). Gracias especialmente a Lupita Moreno, Aurora Franco, Nati Olguín, Don Mauro, Don Javier Vela, y a todas las personas de la Parroquia La Lupita.

⁶ El *modus vivendi* en México fue “el acuerdo oficioso establecido entre Estado e Iglesia entre 1938 y 1950, mediante el cual la Iglesia abandonó la cuestión social en manos del Estado a cambio de ejercer su derecho magisterial” [Blancarte, 1994]. El acuerdo pervivió con enfrentamientos, modificaciones y alianzas hasta las reformas de 1992, cuando altas cúpulas del gobierno salinista y de la jerarquía eclesiástica arcodaron la revisión del estatus jurídico de la Iglesia en México.

⁷ Me refiero concretamente a Don Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca), Don Samuel Ruiz (Chiapas), Don Arturo Lona y Bartolomé Carrasco (Oaxaca).

parte del ejido de San Bernabé. Hay, además, tres factores que hacen muy interesante el estudio de estas CEBS:

- a) En primer lugar las CEBS del Cerro del Judío fueron un proyecto iniciado por Jesuitas y que lo abandonaron al principio de los años noventa. A partir de entonces es el clero diocesano quien se encarga del mismo.
- b) En segundo lugar a mediados de los setenta confluyeron allí los Jesuitas expulsados de Centroamérica con expresiones de lucha muy fuertes e intensas.
- c) En tercer lugar, estas dos características permiten observar la continuidad de un proyecto que cambia de manos, así como la influencia de la vivencia centroamericana en las luchas propias por la tierra.

La lucha por la tierra fue efectivamente el factor detonante de formación de las CEBS en el Cerro del Judío durante los años setenta. Se luchaba contra la orden de expropiación de las tierras del ejido de San Bernabé Ocotepéc para construir un centro urbano al poniente de la ciudad. Los colonos, de extracción humilde, habían habitado en viviendas de un cuarto o a lo sumo dos, sin clínicas, asistencia sanitaria o escuela. Ellos solos con ayuda de los Jesuitas y de un grupo de religiosas que habían llegado poco tiempo antes, habían comenzado a levantar calles, buscar la apertura de centros educativos y de centros de asistencia clínica. Después de todo ese esfuerzo se encontraron con la noticia de que iban a ser despojados de todo. Como señalaba un informante:

No podía dormir, no podía comer. Lo único que yo pensaba era que nos iban a correr y que a dónde iba yo a ir con mi familia. Era como muy injusto porque después de haber empezado nosotros con nuestras manos a abrir las calles, a meter el agua, la luz [. . .] a hacer el lugar habitable, pues, nos querían correr, ahora que veían buenas posibilidades a los terrenos, después de harta piedra que picamos.⁸

El proceso de la lucha por la tierra en el Cerro del Judío inició en los años setenta y continua hasta la actualidad, este proceso sólo se entiende tomando en cuenta dos variables fundamentales, por un lado, la estructura interna del poder religioso, y por otro, la estructura social.

En este sentido, la sociedad en un momento histórico y concreto, impone los límites y tendencias con los que la religión puede operar. Por su parte, la acción del campo religioso sobre el conjunto social se empieza desde el momento en que la religión es la instancia encargada de elaborar la visión del mundo que posibilita, orienta y limita a los actores sociales en relación con su entorno sionatural.

⁸ Entrevista a un exmiembro de las CEBS del Cerro del Judío. Marzo de 1999.

La configuración específica del campo religioso también se conforma con una manera propia de estructurar las relaciones asimétricas que caracterizan a la sociedad. Así, es fundamental la premisa de que la religión es una realidad social situada en un contexto peculiar, y caracterizada tanto en su especificidad como en su entorno por las relaciones asimétricas de poder, la que nos hace caer en la cuenta de que los actores religiosos —en este caso los participantes en el proceso de las CEBS en el Cerro del Judío— no se mueven en un conjunto infinito de alternativas sino en uno finito, que depende de las condiciones interna y externa del campo religioso.

El potencial revolucionario que pudo tener la religión se dio en los años setenta, por condiciones singulares tanto al interior como al exterior del campo religioso. Efectivamente, en esta época brotaron innumerables movimientos populares, mientras que en la Iglesia misma, el Concilio Vaticano II contribuyó a impulsar una dinámica de cambio, el cual propició que la religión no sólo no fuera opio, sino que fuera dinamita y elemento activo en algunos procesos revolucionarios.

En el Cerro del Judío, los sacerdotes pasaron de una óptica funcionalista a otra genético-estructuralista, y dieron a los colonos los elementos para justificar su propia lucha por la tierra, mediante la legitimación de una visión del mundo propia, basada en fuerzas sobrenaturales o metasociales, “Dios es el Dios de los pobres y no quiere la injusticia”.

Así, lo principal fue que el campo religioso en el Cerro del Judío ofreció la posibilidad de crear una participación dentro del mismo campo religioso, aportando su propia visión de la realidad opuesta a la de los grupos detentadores de poder, desde la propia posición de desposeídos de los recursos significativos, y que pronto abarcaría manifestaciones políticas concretas. Naturalmente, esta situación en los años setenta fue posible porque como señala Otto Maduro [1980:81]:

Si estos sacerdotes han sido capaces de cohesionar y movilizar en torno suyo a vastos sectores medios y populares con un significativo impacto antihegemónico, ello ha sido porque tales sacerdotes, primero, han recogido sistematizado y expresado un conjunto de nuevas demandas religiosas insatisfechas de dichos sectores, segundo, han operado en una situación de crisis sociopolítica bajo un redoblamiento de la represión del poder central [. . .] tercero, han situado en una Iglesia en crisis, que ha visto mermado su poder material y su influencia cultural, que ha sido cada vez menos solicitada y privilegiada por los órganos del poder económico-político y que ha visto disminuir progresivamente su público y sus sacerdotes, y cuarto, han transmitido a las clases subalternas una serie de innovaciones producidas en la Iglesia Católica, a partir del Papado de Juan XXIII, aptas para el desarrollo de una visión católica del mundo opuestas a las relaciones de dominación imperantes en Latinoamérica.

Sin embargo, es evidente que ante este tipo de situaciones los grupos en poder del control significativo tanto en la Iglesia como en la sociedad, no se quedaron con los

brazos cruzados e iniciaron una contraofensiva que les permitiera recuperar las posiciones originales.

La preocupación fundamental de la Iglesia, ha sido siempre la conservación y autorreproducción de su *habitus*. En México, donde además la presencia de un cuadro jurídico para la institución era inexistente, era aún más importante evitar una situación de conflicto abierto con las autoridades gubernamentales. Estas situaciones se habían presentado ya en el Cerro del Judío y habían sido fuente de conflicto entre sacerdotes y colonos.

Los primeros debatían acerca de hasta dónde llevar un compromiso que cada vez les exigía una radicalidad mayor. Además, la concientización de los religiosos, que había comenzado por dilucidar su propio papel y el de la Iglesia, abarcaba ya cuestiones tan espinosas como la autoridad eclesial y el celibato obligatorio. Cuando uno empieza a cuestionar, pasa como cuando el brujo pone en marcha la máquina infernal, no sabe dónde se detendrá y en qué conclusiones acabará.

Por su parte, los colonos, a medida que se conectaban con organizaciones más amplias de carácter maoísta, dirigían un fuerte cuestionamiento a la Iglesia misma y hacia los espacios que ésta les otorgaba como laicos. De alguna manera intuían que si bien su origen como movimiento se debía a la institución eclesial, ésta no iba a tardar en tratar de poner límites a su actuación.

Ante esta situación no es de extrañar que toda la maquinaria eclesiástica movilizara sus efectivos para contrarrestar una situación que consideraba peligrosa por dos motivos, en primer lugar, podía hacer peligrar seriamente las relaciones políticas de la Iglesia con el exterior, y en segundo, ponía en peligro el *status quo* de la misma institución.

Efectivamente, en marzo de 1983 la opinión de Juan Pablo II acerca de la Teología de la liberación y de la participación de los religiosos en los procesos populares, se hizo patente al regañar públicamente al sacerdote miembro del gobierno sandinista, Ernesto Cardenal. El siguiente paso, en forma de intervenciones de coyuntura, de desautorizaciones, silenciaciones, y nuevas medidas administrativas, se sintió en el nivel tanto macro como micro.⁹

Los intentos por dismantelar el proyecto en el Cerro del Judío pronto fueron una realidad. La idea de los nuevos Jesuitas—llegados tras la remoción del personal anterior— era que las CEBS se reorientaran y que la participación política se efectuara dentro de los límites del propio campo religioso y sin crear situaciones insosteni-

⁹ El conflicto "duro" inició con el silenciamiento impuesto a Leonardo Boff. Ante las reacciones que se despertaron, Roma publicó un documento: "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación", donde se manifestaba a favor de la teología de la liberación siempre y cuando no atentara contra la tradición, el magisterio jerárquico o la organización interna de la Iglesia así como sus vínculos con lo exterior. Se trató de una estrategia de neutralización de la teología de la liberación que fue siendo cada vez más patente en la elección de Obispos, de temas de coyuntura, etcétera.

bles con las autoridades exteriores. Se trataba de apostar por unas CEBS neutralizadas en la línea de Wojtyla. De este modo las actividades en la parroquia se multiplicaron para dejar inmersos a los laicos en el espacio parroquial, y se fue perdiendo, en este sentido, la capacidad de articulación a movimientos más amplios.

Esta situación provocó la salida de muchos colonos de las CEBS, que prefirieron militar en partidos y organizaciones de izquierda. Estas personas, si bien reconocen que el origen de su activismo es su fe cristiana, asumen que pueden prescindir totalmente de la institución —de la que son fuertes críticos— para llevarlo a cabo. En este sentido cabe entender lo que decía uno de los informantes acerca de que la opción de Dios es por el pobre, aunque ello implique acabar con la Iglesia.

En los ochenta, la actuación política de las CEBS en el Cerro del Judío pasó de ser un compromiso activo vinculado con procesos más amplios, a manifestarse en hechos coyunturales que no tensaran situaciones ni al interior ni al exterior del campo religioso, y cuyos límites los imponían la Iglesia y el Estado mexicanos, ambos con políticas contradictorias. La Iglesia pidiendo libertad ante su situación política externa y acallando cualquier intento de disidencia interna, y el Estado mexicano con su propuesta de participación popular y revolucionaria aunque, claro está, bajo su supervisión y control férreo.

En los años noventa, el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari arregló la situación jurídica de la Iglesia mexicana, en negociaciones llevadas a cabo entre las cúpulas jerárquicas eclesiales y las altas élites gubernamentales. En este sentido, es obvio que aquellos grupos que detentan el poder, lo que buscan de una institución como la Iglesia, es que su discurso legitime su posición en el poder y ayude a descalificar, contralegitimizar, y desacralizar otras opciones. Por su parte, la Iglesia trata de autorreproducirse. Así se explica su discurso unitario y terriblemente ambiguo que menosprecia las relaciones de fuerza y trata de ocultarlas desplazándolas simbólicamente.

En el Cerro del Judío, la etapa de los noventa se caracterizó por la despedida de los jesuitas y la llegada del clero diocesano. La consecuencia inmediata fue que, si antes las CEBS habían sido reducidas a actuar en el ámbito parroquial, se dio un paso más y se les propuso realizar lo grueso de su labor en su propio entorno familiar. En este sentido las CEBS del Cerro del Judío se situaron en la línea marcada por la Arquidiócesis cuyos objetivos principales son la familia y los jóvenes. Muy lejos parecía quedar la visión dominador-dominado o el activismo político como la forma efectiva del compromiso cristiano.

Sin embargo, no hay que olvidar, que no hay poder unilateral, y que donde se impone un control se puede desarrollar una táctica de resistencia. En este caso, la resistencia, fue abanderada por un grupo de personas que sin renunciar a las CEBS, militan en procesos más amplios (Partido de la Revolución Democrática, PRD), y

centran sus intereses en la defensa de los derechos humanos. Naturalmente su discurso es diferente del de los años setenta. Tampoco la situación en la Iglesia y en México es la misma. La Iglesia trata de "reparar los excesos motivados por el Concilio", con lo que autodenominan "Restauración"; y México, tras la derrota del Partido Revolucionario Institucional (PRI), inicia su andadura hacia la democracia con un gobierno marcadamente conservador. Por otro lado, tampoco las condiciones en la colonia son las mismas, el número de habitantes se triplicó, tiene todos los servicios, y los colonos son propietarios oficiales de sus terrenos.

Estos hechos no implican que estas personas no deseen una Iglesia más ligada a las situaciones de justicia social y más interesada en buscar una solución política. Su estrategia de resistencia dentro de las CEBS del Cerro del Judío (donde son vistos muchas veces con cierto recelo) fue optar, si no por la revolución, sí por la conquista democrática de los derechos cívicos. ¿Habláramos de una reformulación o de una decadencia de la Teología de la liberación?

ALGUNAS PUNTUALIZACIONES:

EL CASO DE LA TEOLOGÍA INDIA

Y DE LA REFORMULACIÓN

DE LA LIBERACIÓN EN EL CASO DE CHIAPAS

¿Es entonces la Teología de la liberación algo muerto y enterrado? Muchos lo consideraban cosa del pasado hasta que el 1 de enero de 1994, debido al levantamiento en Chiapas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), múltiples voces se manifestaron acusando a la Teología de la liberación y al Obispo Samuel Ruiz de ser directamente responsables del conflicto.

En realidad, para el surgimiento del EZLN confluyeron, como señala Jan de Vos [1997], cuatro caminos:

La palabra de Dios o la concientización nacida de la evangelización llevada a cabo por la Diócesis de San Cristóbal; La organización o el alto grado de estructuración sociopolítica alcanzado por la asesoría de la misma diócesis y de varios movimientos de izquierda desde mediados de los 70; la vía de las armas promovidas por los guerrilleros de las Fuerzas de Liberación Nacional; y la propia identidad étnica preservada por los pueblos indios.

El papel de la Teología de la liberación fue ciertamente importante. Samuel Ruiz simpatizó profundamente con ella y participó activamente en actos directamente relacionados con la Teología como la reunión de Medellín. Uno de los factores que se proponía la teología de la liberación era atacar las causas que generaban situaciones estructuralmente injustas y crear una legitimación del mundo propia en los grupos subalternos. Para Samuel Ruiz, y en la realidad chiapaneca, esto se tradujo

en un reforzamiento de lo étnico que le llevó a luchar por la creación de una Iglesia autóctona, que no era sino el equivalente a la Iglesia de los pobres, de los lugares urbanos y heterogéneos, como el Cerro del Judío. En el caso de Chiapas, la realización de una realidad eclesial por medio del elemento clase que diera identidad, no fue tan importante porque se contaba con el elemento étnico; eran indígenas y pobres —no hay que olvidarlo— y así en una argumentación lógica y liberacionista, debía ser su iglesia.

De este modo, el hecho de que los indígenas retomaran a la Teología de la liberación desde sus propias categorías y vivencias y que en un acto de apropiación de esa teología, que dice ser hecha desde y por los pobres, la reivindicaron como teología india apoyados por el mismo discurso liberacionista, no puede significar la negación —sin negarse a sí mismo— de la influencia vital de la Teología de la liberación, en todo su planteamiento. El mismo Samuel Ruiz, intenta desligarse de la corriente liberacionista y de su imagen de Obispo mártir que tenía el pueblo de él, con argumentos que los iniciados en el tema reconocen como propios de la Teología de la liberación. Así como cuando señala que no es la Teología lo importante, sino la praxis del compromiso, o cuando afirma la vigencia de la teoría de la dependencia en la coyuntura actual.

En definitiva la influencia de la Teología de la liberación repercutió en dos movimientos paralelos; por un lado, su énfasis en otorgar una visión propia del mundo a los grupos despojados provocó una reivindicación de la identidad étnica manifestada en la llamada teología india. Asimismo, el énfasis liberacionista en la praxis política concreta provocó la legitimación para que muchos indígenas optaran por vías más o menos radicales para salir de la miseria.

De esta manera, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, con un discurso opuesto al que se había manejado remarcando el racismo y la supuesta inferioridad de los indígenas, les otorgó a éstos nuevas fuerzas así como un orgullo por su identidad étnica. La Iglesia era la única institución presente en las cañadas y en comunidades cerradas, cuyas posibilidades sociales no eran múltiples, por eso pudo representar alternativas para destacar en la comunidad.

La Iglesia apostaba a favor de las comunidades indígenas concebidas como sociedades utópicas que debían ser protegidas de los acechos de los mestizos. Habían identificado los pueblos elegidos que debían ser liberados de las situaciones del pecado institucionalizado que quería acabar con sus culturas. La única manera de hacerlo era por medio de las mediaciones históricas concretas, que evidentemente pasaban por la política.

La diócesis era consciente de que los espacios eclesiales no eran suficientes para llevar a cabo una lucha política y buscó la alianza con agentes externos que pudieran colaborar. En este contexto es que entraron en escena los movimientos maoístas

(células del futuro EZLN) que deslumbraron a la diócesis por su visión de un poder democrático de carácter popular. El deslumbramiento, sin embargo, no estuvo exento de fricciones. De alguna manera la Iglesia concebía a las comunidades como propias y velaba porque su influencia se mantuviera intacta.

Si don Samuel condenó al EZLN fue porque al mismo tiempo, con base en los acontecimientos exteriores (caída del Bloque socialista, firma de acuerdos de paz en Centroamérica, irrupción de Cárdenas en la escena política y con él una posibilidad de izquierda por vía democrática), percibió que la lucha armada no parecía tener futuro debido a las prácticas intrínsecas del EZLN como su ateísmo o falta de crédito a las prácticas religiosas de las comunidades.

Esta condena del Obispo, provocó una deserción significativa entre las filas de la guerrilla. Si el EZLN logró recuperarse fue debido a la crisis económica del estado y a la situación de represión y violación de derechos humanos. Hay que señalar, en honor a la verdad, que Samuel Ruiz y gran parte de los agentes de pastoral, intentaron evitar el levantamiento armado; pero también es importante decir que las opciones políticas que sostenían a éste, y el ideal que lo animaba, habían sido abandonados por la misma diócesis al considerar la situación demasiado radical y sin salida posible.

De esta manera, y en contra del deseo del Obispo, miles de indígenas acorralados por su situación económica y social optaron por las armas. Era lógico. La Iglesia los había incitado a luchar pero encerraba a las comunidades dentro de su visión utópica y pretendía que fueran sociedades cerradas, siempre en equilibrio, y donde en un marco natural se aspirara a un ideal trascendente. Este hecho se contradecía con la búsqueda de soluciones concretas a la pobreza cotidiana. La Iglesia indicaba un camino, pero ella misma no sabía cómo llegar a él porque implicaba tensión con un proyecto espiritual más amplio.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas se ha procurado, con un acercamiento a la Teología de la liberación, dar un panorama de las relaciones que se dan al interior de ese campo religioso que es la Iglesia católica, y cómo se interrelacionan éstas con el conjunto social. Es hora de sacar algunas conclusiones.

En primer lugar, es importante mencionar el hecho de que el catolicismo se define *per se* como una religión universal. Ello implica un enorme esfuerzo por lograr que el mensaje arraigue en todas las clases y grupos sociales, culturales y étnicos. El riesgo es evidente. Cada uno de los diferentes grupos defiende según su posición, un proyecto de vivir ese catolicismo, muchas veces esos proyectos se pelean entre sí, y se supone que para evitar el desplome, se cuenta con que la ortodoxia vaticana sea quien defina la línea a seguir.

Las luchas de poder al interior de la Iglesia católica están a la orden del día. Efectivamente, Roma puede ejercer un control doctrinal o dogmático, pero ciertamente no alcanza a la forma de vivir la religiosidad de manera cotidiana, que tienen miles de fieles católicos. Esta fuerza fue utilizada por los teólogos de la liberación que defendían el derecho de los pobres y marginados a generar su propia visión religiosa. Esta visión religiosa propia contribuyó además a enfatizar la diferencia entre la cultura y religión de los que detentan el poder y la de los que se ven desprovistos, tanto dentro como fuera de la institución eclesial. Es desde esa visión de cultura dominada (tanto en el caso del Cerro del Judío como en el de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas) que se animó a la gente, mediante el discurso religioso, a luchar políticamente por superar la injusticia, para llevar a cabo la construcción del "Reino de Dios" en la tierra.

La Teología de la liberación se presentaba, dentro de la Iglesia católica, como una forma de dar batalla por los bienes de salvación desde los sectores desposeídos. El problema era que su discurso atacaba de raíz a la misma estructura de la Iglesia católica. Efectivamente, la jerarquización piramidal hacía que también hubiera desposeídos dentro del sistema eclesial. Por ello se intentaba voltear la pirámide, que la Iglesia se construyera desde abajo, desde el pueblo.

En segundo lugar, no se debe olvidar que la Iglesia está insertada en un orden social y que su presencia en el mismo se debe a un reconocimiento de su legitimidad, por parte de esa sociedad, como institución religiosa. En el caso de México, esto se tradujo en una espinosa situación en la que la Iglesia negociaba y se plegaba –en momentos tensos– frente al Estado. En la práctica, esto se tradujo en que la Iglesia en su conjunto tendiera a buscar alianzas que no pusieran en peligro su continuidad y reproducción. De esta forma, cualquier tendencia que creara situaciones insostenibles con el Estado era rápidamente acallada.

Asimismo, la Teología de la liberación constituía un doble peligro. Efectivamente, al ser fundamentalmente asimétricas las relaciones que dominan a la sociedad y al campo religioso, la Teología de la liberación optaba radicalmente por los oprimidos frente a los opresores y manifestaba con énfasis que debía subvertir ese orden de cosas, así sucedió en los dos casos estudiados. El doble peligro radicaba en primer lugar, en que se veían peligrar las relaciones con el Estado (lo cual en el caso de México era especialmente delicado) y en segundo lugar, en que se ponía en duda el propio *establishment* de la iglesia católica.

La Iglesia católica vive con un conflicto estructural intrínseco entre las exigencias de su mensaje la necesidad de un cuerpo organizacional en este caso configurado en el medioevo, avalado por la tradición, considerado de inspiración divina, y convertido ya en *habitus*. Este hecho provoca que cualquier intento de socavar el principio de autoridad jerárquico sea visto como un ataque a fundamentos que escapan

de lo puramente humano. No se debe olvidar que tratamos con una institución basada en un mensaje religioso, que remonta su origen a los apóstoles y a las palabras de Jesús: “lo que desaten en la tierra será desatado en el cielo”. Así, las críticas de los teólogos de la liberación acerca de la configuración del modelo eclesial como producto de relaciones de poder humanas —demasiado humanas, parafraseando a Nietzsche— provocaron una severa reprimenda por parte del Vaticano —como hemos visto— y una neutralización de los elementos de la Teología de la liberación considerados incómodos y peligrosos. Estos hechos hacen constatar que el campo religioso católico contempla una libertad de acción, ciertamente restringida, que ha de ser utilizada de manera prudente. Algunos sacerdotes, religiosas y laicos, simpatizantes de nuestra teología, lo admiten así y llevan a cabo su compromiso de manera cautelosa y sin procurar atraer miradas. Otros rompen con la institución y aunque se reconocen en el mensaje cristiano creen que lo mejor es realizar su compromiso fuera de ésta. En este sentido tienen razón los teólogos de la liberación cuando afirman que eclesialmente no les favorecen los mejores vientos.

Finalmente, es importante reiterar que en la aparición de un fenómeno como la Teología de la liberación tuvo mucho que ver el hecho de que la Iglesia no se puede entender fuera del contexto social. La Teología de la liberación nació en una época en la que como decía Ionesco, “se puede decir cuanto se quiera acerca del Papa, acerca de Cristo, hacer cualquier cosa en las iglesias, ¡pero intenten decir algo contra Marx!”. Sin embargo, si en algo radicó el éxito de la Teología de la liberación es en que concentró y enfocó el potencial de los más desfavorecidos. Esta visión holística fe-acción política cuajó en el caso más reciente de los indígenas chiapanecos, y les movió fibras muy sensibles. De alguna manera la Teología de la liberación brotó en tierra propicia. Sin embargo, los interrogantes siguen siendo numerosos: ¿Cómo canalizar el discurso religioso a uno político dentro de los márgenes eclesiales? ¿Se pueden conciliar la fe y la política? ¿Se podría evitar una ruptura con la institución? ¿Puede la Iglesia conjugar la universalidad con la preferencia por ciertos grupos y sectores sociales? Tal vez la pregunta más aguda acerca de la Teología de la liberación sea la de su pertinencia. Los pobres, en efecto, siguen allí. Algunos autores se preguntan de manera irónica si a la Iglesia le gustan tanto que por eso los fomenta. Tal vez, como se ha intentado demostrar, la Iglesia es una institución que abre un campo limitado de posibilidades, pero donde ciertamente caben opciones diferentes. Sin embargo, los pobres siguen allí y siempre han sido el sector que bajo la premisa de la liberación ha utilizado lo revolucionario del discurso liberacionista, ¿discurso algo gastado? Se supone que su razón de ser sigue vigente; pero las condiciones sociales que lo originaron son diferentes. Tal vez el problema ha radicado en que siempre se ha tendido a enfatizar la violencia de los pobres y rara vez a buscar su paz.

BIBLIOGRAFÍA

Abiega, Sauto

1990 *Como vivimos las CEBS en el campo y en la ciudad*, México, Centro Antonio de Montesinos.

Ai Camp, Roderic

1998 *Cruce de espadas: política y religión en México*, México, Siglo XXI Editores.

Alves, Ruben

1970 *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, ITP.

Arias, Patricia et al.

1981 *Cuaderno de investigación social 5*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Assman, Hugo

1973 *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Sígueme.

Barabas, Alicia

1987 *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo.

Berger, Peter

1981 *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.

Blancarte, Roberto (comp.)

1994 *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE.

1996 *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE.

Boff, Leonardo

1981 *Iglesia: carisma y poder*, Santander, Sal Terrae.

1986 *Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Santander, Sal Terrae.

Bourdieu, Pierre

1986 "Gênese e estrutura do campo religioso", en *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva.

1992 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Certeau, Michel De

1993 *La fábula mística Siglos XVI-XVII*, México, UIA.

Chenu, Bruno

1989 *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Barcelona, Herder.

Clodovis, Boff

1986 *Como hacer teología de la liberación*, Bogotá, Paulinas.

Comblin, Joseph

1973 *Teología de la revolución: teoría*, Bilbao, Zero.

Concha Malo, Miguel et al.

1986 *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI Editores.

Defois, Gerard et al.

1981 *El poder en la Iglesia*, Barcelona, Marova Fontanella.

Dulong, Renaud

1970 *Una Iglesia en crisis*, Barcelona, Marova Fontanella.

Durand, Jorge

1980 *La ciudad invade el ejido*, México, Casa Chata.

Dussel, Enrique

1980 *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza*, México, Edicol.

1994 *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos.

Galilea, Segundo

1986 *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid, Cristiandad.

Gaos, José

1994 *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE.

García de León, Antonio

1993 *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, México, ERA.

García Méndez, José Andrés

1996 *Según el favor de Dios: adscripción religiosa y participación política en dos comunidades indígenas de Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, México, ENAH.

García Ugarte, Marta Eugenia

1990 *La nueva relación Iglesia-Estado en México*, México, Nueva Imagen.

Girardi, Giulio

1971 *Amor cristiano y lucha de clases*, Salamanca, Sígueme.

1978 *Fe cristiana y materialismo histórico*, Salamanca, Sígueme.

González, José Francisco

1984 *Ideologías religiosas y movimientos sociales*, tesis de maestría en Sociología, México, Universidad Iberoamericana.

González, Luis Humberto (comp.)

1994 *Los torrentes de la sierra: rebelión zapatista en Chiapas*, México, Aldus.

Gutiérrez, Gustavo

1971 *Teología de la liberación: perspectivas*, Salamanca, Sígueme.

Hernández, Juan Luis

2000 *Encrucijada 2000: guía para entender a la política mexicana*, México, CEB.

Lampe, Armando

1996 *¿Guerra justa o paz justa? Reflexiones teológicas sobre la lucha armada en Chiapas*, México, CAM, CEBS, CEE.

Legorreta Díaz, Ma. del Carmen

1998 *Religión, política y guerrillas en las cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena.

López Trujillo, Monseñor

1984 *De Medellín a Puebla*, Madrid, BAC.

Luckmann, Thomas

1991 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Maduro, Otto

1980 *Religión y cambio social*, México, CRT.

Meyer, Jean

2000 *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets.

Novak, Michael

1988 *¿En verdad liberará? Discusiones sobre la teología de la liberación*, México, Diana.

Parent, Rémi

1987 *Una Iglesia de bautizados: para una superación de la oposición clérigos/laicos*, Santander, Sal Terrae.

Quirarte, Martín

1980 *El problema religioso en México*, México, .

Richard, Pablo

1973 *Cristianismo, lucha ideológica y racionalismo socialista*, Salamanca, Sígueme.

Rivera Carrera, Norberto

2000 *Itinerario pastoral para la misión 2000*, México, Arquidiócesis Primada de México.

Rojas, Rosa

1994 "Chiapas: la paz violenta", en *La Jornada*, México.

Ruiz, Samuel

1999 *Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal. Principios teológicos*, México, Paulinas.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

- 1984 *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Cuaderno núm. 80, Madrid, BAC.
- 1986 *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, Madrid, PPC.

Segundo, Juan Luis

- 1985 *Teología de la liberación: respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid, Cristiandad.

Sobrino, Jon

- 1981 *Resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la ecclesiológia*, Santander, Sal Terrae.

Soriano, Rodolfo

- 1991 *En el nombre de Dios: religión y democracia en México*, México, IMDOSOC, Instituto Mora.

Tello Díaz, Carlos

- 1995 *Rebelión en las cañadas*, México, Cal y Arena.

Vekemans, Roger

- 1971 *Iglesia y mundo político*, Barcelona, Herder.

Vos, Jan de

- 1997 *Eslabones*, núm 14, julio-diciembre.

Zenteno, Arnaldo

- 1983 *Las CEBS en México, un camino de humildad y esperanza*, México, Centro Antonio de Montesinos.

HEMEROGRAFÍA

Christus 397; diciembre de 1968.

Christus 558; septiembre de 1982.

Concilium 170; 1981.

Phronesis 2; 1996.

Instituto Nacional Indigenista

Revista Académica para el estudio científico de las religiones. Chiapas el factor Religioso, núm. 2, México, INI.