



**Centro de Estudios Sociológicos
Doctorado en Ciencia Social con Especialidad en Sociología**

Promoción XII

**LA LÓGICA DEL CAMPO RELIGIOSO CATÓLICO: DESIGUALDAD Y
MEMORIA EN TORNO AL DIACONADO PERMANENTE INDÍGENA EN
LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS
(1960-2008)**

**Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Social con
especialidad en Sociología que presenta:**

Eloy Mosqueda Tapia

Director: Dr. Roberto Blancarte Pimentel

México, D. F.

Agosto de 2011

A mis padres

Juventina

y

Antonio

AGRADECIMIENTOS

Se adquieren muchas deudas en la realización de una investigación, espero no cometer alguna injusticia con este recuento de “coautores”. En primer lugar mi reconocimiento a El Colegio de México por ser un espacio académico excepcional para la formación de científicos de la más alta calidad.

Al CONACYT por haber financiado con una beca la realización de mis estudios de doctorado en Ciencia Social con especialidad en Sociología, en la promoción XII.

Además debo agradecer al CIESAS del Sureste, por su invaluable apoyo para la realización del trabajo de campo a través de su valioso Programa de Estudiante Huésped, en el cual recibí una excelente asesoría para realizar la investigación en un contexto tan complejo como el chiapaneco.

Al Programa de Becas de Movilidad Nacional Santander, por el apoyo económico para realizar más holgadamente el trabajo de campo en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, durante el periodo del 1 de agosto al 31 de diciembre de 2008.

También quiero agradecer profundamente a mi director de tesis, el Dr. Roberto Blancarte Pimentel, Profesor-Investigador de El Colegio de México y director del CES. Gracias por sus clases, por su gran disposición para discusión abierta de todas las ideas, por su invaluable tiempo, pero especialmente por sus bien fundamentadas, incisivas y profundas críticas, que me permitieron superar con mucho las primeras ideas y los avances parciales de la tesis.

A los integrantes del Comité Lector, a la Dra. Carolina Rivera Farfán, quien con su amplia experiencia y conocimiento de Chiapas me orientó para acercarme al difícil contexto chiapaneco para el trabajo de campo. Además por haberse desempeñado como mi asesora en el Programa de Estudiante Huésped del CIESAS del Sureste, del cual es Profesora-Investigadora. Al Dr. Marco Estrada Saavedra, Profesor-Investigador de El Colegio de México, quien con su profundo conocimiento de la complejidad social de Chiapas y su gran experiencia en la labor científica, compartió conmigo durante el seminario de investigación invaluable consejos para mejorar este trabajo. Al Dr. Manuel Gil Antón por su valiosa participación en el jurado.

A los profesores del CES, especialmente al Dr. Nelson Minello, a la Dra. Silvia Gómez Tagle, a la Dra. Vivian Brachet, al Dr. Fernando Cortés, a la Dra. María Luisa Tarrés, al Dr. Pablo Semán... en fin, a todos los profesores de CES, quienes alimentaron mi crecimiento como sociólogo.

A los coordinadores del doctorado del CES, los doctores Patricio Solís y Minor Mora. Al personal administrativo del CES, especialmente a Genoveva y a Lidia.

A los compañeros del doctorado de la promoción XII por compartir las penurias de nuestra formación como sociólogos a este nivel.

Con especial cariño a mi familia por su apoyo, amor y comprensión. A mi pareja, Carmen, por su amor, sus críticas y consejos para que esto fuera posible. A Lalita, quien con sus pertinentes maullidos me despertó más de una vez de mis sueños para continuar trabajando.

A los amigos que pacientemente esperaron y apoyaron este escrito. A los de la FES Aragón.

A la familia Rea Hernández por su hospitalidad antes y después del trabajo de campo.

Y a todos aquellos hombres y mujeres de Chiapas, tseltales, tsotsiles y mestizos, laicos y clérigos, quienes abrieron su hogar y sus recuerdos para que esta investigación fuera posible. Aprendí mucho de ustedes, de todo corazón les agradezco su generosidad.

Tultitlán, Edo. de México

RESUMEN

En un principio esta investigación buscó analizar las consecuencias del diaconado permanente, el escalafón más bajo del clero católico, para el campo religioso en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas desde los años setenta hasta el año 2008. A partir de nuestra interpretación de la teoría del campo religioso, esperábamos observar en la diócesis el surgimiento de una intensa lucha entre los nuevos especialistas del campo religioso (los diáconos) en contra de los antiguos especialistas (los sacerdotes) por el control del monopolio del capital religioso, es decir, por el control de los bienes simbólicos de salvación. Sin embargo tras un primer acercamiento al fenómeno, pudimos establecer que los nuevos agentes del campo no se comportaron como lo suponía nuestra interpretación de la teoría. Por esta razón es que modificamos la pregunta de investigación, ya no preguntábamos por las consecuencias de la emergencia del diaconado permanente indígena, sino más bien por los mecanismos de poder que lograron contener la emergencia de la lucha que la teoría suponía.

Por esta razón la investigación se planteó responder a dos preguntas, en primer lugar: ¿Cómo explicar la exitosa subordinación del diácono a la estructura jerárquica de la Iglesia católica en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas? Y en segundo lugar: ¿Cuáles fueron las consecuencias para el campo religioso católico la emergencia de una nueva posición en el clero como lo fue el diaconado permanente indígena?

Nuestra hipótesis para la primera pregunta se resume en dos factores: 1) la subordinación exitosa se debió a la configuración que el diaconado permanente adquirió en el contexto social específico en el cual se implementó, es decir, los factores sociales a los cuales se tuvo que adaptar esta figura imposibilitaron que los diáconos promocionaran un movimiento que pusiera en riesgo el orden institucional de la Iglesia católica. Además que influyeron para que este movimiento diaconal pudiese adquirir mayor o menor intensidad. 2) La subordinación se apoyó en una serie de mecanismos institucionales que los agentes de pastoral impusieron para que los diáconos permanentes indígenas no buscaran la apropiación exclusiva de los bienes de salvación.

Para la segunda pregunta nuestra hipótesis fue que el diaconado permanente indígena influyó en una modificación de los cierres étnico, del celibato y de género, lo que constituyó una amenaza para los fundamentos del poder religioso, que se basa precisamente en el mantenimiento de una exclusión institucionalizada de amplios grupos sociales (indígenas, casados y mujeres) del control de los bienes simbólicos de salvación. La reconfiguración de estos cierres se presentó a los ojos de Roma como una amenaza intolerable, por lo tanto se desató una fuerte lucha entre la cabeza de la Iglesia católica y la diócesis para controlar el movimiento diaconal. En esta lucha Roma logró obtener el control a través de la prohibición de nuevas ordenaciones de diáconos. Y con ello condenó al movimiento a la desaparición.

La investigación se realizó en dos zonas pastorales de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, la zona Tsotsil y la CHAB. La primera habitada fundamentalmente por indígenas tsotsiles en la región de Los Altos. La segunda habitada por indígenas tseltales, en la Selva Lacandona. Entrevistamos a ocho diáconos, cuatro por zona, y a 18 informantes más, al obispo, sacerdotes, religiosas, una ministra de la comunión y laicos, en ambas zonas.

Para contrastar nuestra primera hipótesis nos vimos a la tarea de analizar los principales factores sociales y los mecanismos de control institucional, que impidieron el surgimiento de una ruptura del diaconado permanente con la Iglesia católica. Logramos establecer que el hecho de que la gran mayoría de los diáconos permanentes indígenas de la diócesis dependan para su subsistencia de una precaria economía campesina de autoconsumo, provocó que el prestigio derivado del manejo de los bienes simbólicos de salvación y de los capitales implícitos, concedieran a la posición diaconal un carácter sumamente atractivo. Básicamente porque en una economía tan deprimida las fuentes simbólicas de prestigio son los únicos medios para establecer las distinciones sociales. Sin embargo el origen social de los diáconos condicionó fuertemente su capacidad para aspirar a nuevas posiciones dentro del clero católico, esto porque en su representación de las posiciones superiores, como la del sacerdote, implican la renuncia a su familia y a su estilo de vida. Pero además, el mismo cargo de diácono implica una fuerte inversión de tiempo y recursos, lo que provoca que el avance material de los diáconos sea muy modesto. Gracias a este fenómeno es que la Iglesia católica consigue mantener a este grupo a su servicio en una posición subordinada.

Para saber cómo los factores sociales influyeron en la intensidad y diferencias del proceso diaconal entre las zonas pastorales estudiadas, analizamos a grandes rasgos los campos económico y político de la sociedad chiapaneca en las últimas cuatro décadas. Encontramos diferencias substanciales entre las zonas pastorales estudiadas en cuanto a la intensidad y la calidad del movimiento diaconal, fruto de la forma en cómo la base material era obtenida por los campesinos de cada zona. En el caso de la zona Tsotsil el movimiento diaconal fue débil debido a que la región posee tierras de mala calidad y escasas, además que presentó un fuerte crecimiento demográfico, esto impuso a los tsotsiles la necesidad de migrar periódicamente desde los años sesenta para satisfacer sus necesidades económicas. Esto dificultó la disponibilidad de tiempo para que los campesinos tsotsiles pudieran participar en el proceso diaconal. En cambio en la zona CHAB, las condiciones materiales eran más favorables debido a la disponibilidad de tierras ejidales y la posibilidad de migrar en busca de más tierras hacia la Selva Lacandona, donde se fundaron nuevas poblaciones. Esto permitió que los campesinos tseltales gozaran de mayores posibilidades para participar en el diaconado permanente.

En cuanto a las condicionantes políticas, pudimos establecer que el principal obstáculo que enfrentó la diócesis para formar diáconos fue la manera en cómo estaban articulados los poderes político y religioso en cada municipio. Describimos tres escenarios, el primero se refiere a San Juan Chamula, donde la fuerte concentración del poder político y religioso provocó que cualquier intento de modificar el campo religioso fuera tomado por la élite indígena como un atentado a su poder político. Esto condicionó la emergencia de un fuerte conflicto que dificultó en extremo el trabajo pastoral de la diócesis, llegando a ser expulsada del municipio. Esto explica por qué el movimiento diaconal es tan débil en este municipio de los Altos. El segundo escenario analizado se refiere a San Andrés Larráinzar, municipio en el cual la relativa separación de los poderes político y religiosos, permitió que la diócesis se estableciera en esta región, sin embargo el proceso diaconal no avanzó mucho debido a una fractura del catolicismo diocesano, provocada por la presencia de un párroco que se opuso a la política pastoral del obispo Ruiz, estableciendo una pastoral conservadora e independiente. Esta fractura del catolicismo diocesano tuvo como consecuencia el establecimiento de un equilibrio de fuerzas entre la diócesis, el catolicismo tradicional indígena y el catolicismo disidente llamado universalista. El último escenario que abordamos está ubicado en la zona CHAB, analizamos el caso de la misión de Bachajón, en la

cual la diócesis logró imponer su hegemonía frente al catolicismo costumbrista, debido a la total separación de los poderes político y religioso. Sostenemos que en este último caso, las condiciones políticas contribuyeron para el desarrollo más intenso del diaconado permanente indígena en toda la diócesis.

Sobre la influencia de los mecanismos de control institucional que la diócesis implementó para controlar a los diáconos permanentes indígenas detectamos la existencia de tres mecanismos básicos: la formación de un habitus idóneo a través de la interacción que mantuvieron los futuros diáconos con los agentes de pastoral (sacerdotes y monjas) desde la niñez. Esto impidió que los diáconos aspirasen a controlar por su cuenta el poder religioso, porque eran hombres de la Iglesia. En segundo lugar, encontramos algunos mecanismos disciplinarios impuestos por los agentes de pastoral de manera exitosa. Estos mecanismos son: el uso de calificativos negativos, las suspensiones temporales y las definitivas, y el monitoreo de los diáconos a través de la información que la diócesis recibe por parte de las comunidades indígenas o de figuras especialmente formadas para esta tarea como los principales.

Sin embargo debemos subrayar que nuestra investigación no buscó solamente establecer los mecanismos de dominación sobre los diáconos, sino también los de resistencia. No existe una verdadera relación de poder si no hay resistencia por la parte dominada. Este margen de libertad del diácono lo debe a su permanencia en las comunidades que atiende. Mientras los agentes de pastoral están en constante movimiento, los diáconos permanecen, esto les permite alcanzar un alto grado de autonomía frente a los controles institucionales. El segundo medio de resistencia es la deserción del diácono de la Iglesia católica, ya sea para emplearse en otro trabajo (como autoridad municipal o ejidal, migrando a otras ciudades, etc.) o conformando su propia organización religiosa.

Todos estos elementos convergieron para mantener a raya cualquier aspiración de los diáconos a trascender más allá de su posición subordinada en la Iglesia católica. Manteniendo así la jerarquía entre mestizos e indígenas y con ello el cierre étnico que ha caracterizado a la relación entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas en México desde la Colonia. El acceso se abrió un poco, pero no por ello dejaron de existir las barreras al ascenso religioso de los indígenas.

Para contrastar la segunda hipótesis, primero tuvimos que reconstruir la historia del campo religioso en general, para dar cuenta de las grandes tendencias estructurales y cómo estas influyeron en la Iglesia católica en Chiapas. Una vez obtenido este panorama general, pudimos explicar la debilidad histórica de la Iglesia católica en el estado y, con ello, de las peculiaridades del campo religioso católico a nivel diocesano. Encontramos que la emergencia del diaconado permanente indígena se debió a una necesidad crónica de personal en la diócesis y a la debilidad de la Iglesia católica para competir por las almas de los habitantes frente al avance exponencial de otras ofertas religiosas.

Sin embargo, la respuesta de la diócesis a esta competencia no fue mecánica. Sino que estuvo mediada por la particular configuración del campo religioso en el que participaba. En primer lugar, la diócesis tuvo que modificar su estrategia pastoral. Transitó de una confrontación directa con la religiosidad tradicional indígena, tachándola de supersticiosa, hacia una posición menos intolerante y que más bien buscó la asimilación cultural sutil de dicha religiosidad. Este cambio estuvo justificado por la adopción de directrices derivadas de la Teología de la Liberación y del

Concilio Vaticano II, pero principalmente por los magros resultados que la diócesis estaba obteniendo para recuperar el control religioso de las comunidades ante los protestantismos y el catolicismo tradicional.

En este marco es en el cual debemos interpretar la emergencia del diaconado permanente. El cambio en la estrategia pastoral a fines de los años sesenta y principios de los setenta implicó una cierta apertura a los indígenas al monopolio de bienes simbólicos de salvación a través de la reconfiguración del cierre étnico. Sin embargo esta decisión de incorporar a los indígenas en el clero católico provocó también una fuerte pugna entre los agentes de pastoral, conformándose dos grandes bandos. Ambos compartían la visión de que era necesario establecer esta figura, pero diferían en la permanencia de dicho cargo. Para unos la permanencia significaba formar nuevos cacicazgos en las comunidades; para otros debía de otorgarse el diaconado de manera permanente. Triunfó la segunda opción de manera parcial en la zona pastoral CHAB, la primera se impuso en la Tsotsil. Esto también influyó para que el diaconado fuera mayormente promovido en la primera en comparación a la segunda zona pastoral, con el resultado de un mayor número de diáconos en la zona CHAB.

El otorgamiento del diaconado permanente parecía que modificaría en gran medida los otros cierres institucionales en los que la Iglesia católica sustenta su poder religioso. Nos referimos a la exclusión de los hombres casados y de las mujeres, del manejo pleno de los bienes simbólicos de salvación. Encontramos que estas modificaciones fueron mínimas y no pusieron en ningún momento en tela de juicio dichas exclusiones, la corriente dominante en la diócesis era muy institucional en este sentido, jamás cuestionó abiertamente la autoridad de la ortodoxia, ni de Roma.

Pero Roma no lo apreció de la misma manera. Por lo tanto consideró indispensable controlar y terminar con el proceso diaconal en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, para evitar cualquier amenaza a su poder y autoridad. Esto se realizó a través de la imposición que ejerció Roma sobre la diócesis para que se prohibiera la ordenación de más diáconos, con el ya entonces obispo Felipe Arizmendi, recién nombrado en el año 2000.

Consideramos que los cierres institucionales en los cuales se sustenta el poder religioso no sufrieron ninguna amenaza debido al control que la diócesis ejerció sobre el proceso diaconal, a través de los mecanismos y las limitantes que le impusieron. Sin embargo la supuesta violación a la prohibición de cualquier participación directa de la mujer en la administración de los bienes simbólicos de salvación, fue algo que Roma no pudo tolerar. La figura de la esposa del diácono permanente en la diócesis, le pareció a Roma demasiado amenazante, quizá aun más que la idea de ordenar sacerdotes casados. Principalmente cuando llegaron a Roma informes de que se habían ordenado como diaconisas a las esposas de los diáconos en la última ordenación multitudinaria que encabezó Ruiz en el año 2000. Por esta razón Roma reaccionó con tanta fuerza convocando a una comisión conformada por cinco dicasterios, algo que fue realmente impresionante, para analizar el proceso. Al grado de prohibir completamente más ordenaciones de diáconos permanentes en la diócesis. Pero la diócesis urgida de personal tuvo que pedir la autorización para que 200 candidatos pudiesen desempeñar el trabajo de los diáconos. Roma no tuvo inconveniente en esto, porque bajaba la presión sobre la demanda de más ordenaciones, mantenía la prohibición, dotaba a la diócesis de personal, y, lo más importante, se dejaba de lado cualquier ceremonia de ordenación diaconal donde el candidato se presentara con su esposa.

Esto significó el restablecimiento del cierre étnico, del celibato y del cierre de género, para el acceso a la participación del monopolio de bienes simbólicos de salvación. Si algo significó la modificación de estos cierres durante el obispado de Samuel Ruiz para el surgimiento de lo que la diócesis denominaba como Iglesia autóctona, Roma la sepultó totalmente y no se ve ninguna posibilidad para que cambie de parecer.

Por último, las conclusiones más importantes a las que arribamos son:

Logramos establecer la pertinencia de la utilización de la teoría del campo religioso para el estudio de un proceso como el diaconado permanente indígena en un contexto gran pluralidad religiosa.

Mostramos que la mediación del campo religioso fue fundamental para entender la forma en cómo la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y los distintos agentes que la componen respondieron a una misma necesidad estructural: la formación de nuevos agentes de pastoral ante la carencia crónica de sacerdotes.

Avanzamos en el análisis de lo que significó la apertura en el acceso al monopolio de los bienes de salvación a los indígenas. Esto no trajo consigo la ruptura del cierre étnico que ha caracterizado a la Iglesia católica desde la Colonia en México, sino tan sólo su reconfiguración. Esto provocó que la desigualdad entre mestizos/indígenas se mantuviera en la institución, aunque la diferenciación se haya desplazado hacia arriba en la jerarquía religiosa.

Esta reconfiguración del cierre étnico afectó débilmente a los otros cierres que fundamentan el poder religioso en la Iglesia católica: al cierre a los hombres casados y a las mujeres. Esto porque algunos agentes de pastoral propusieron que los diáconos permanentes de la diócesis que estaban casados, o sea, todos, tuvieran la posibilidad de ser ordenados sacerdotes en el futuro. Y porque el diaconado permanente abrió un espacio, excesivamente modesto, a la participación activa de la mujer en la administración, indirecta, de los medios simbólicos de salvación. Estos hechos fueron interpretados por Roma como una amenaza al poder religioso, por esta razón buscó reconstruir los cierres institucionales terminando con el movimiento diaconal.

Ofrecimos una explicación sobre el diaconado permanente indígena que toma en cuenta las relaciones del campo religioso con otros campos como el económico y el político. Además que reconocimos en la práctica los límites de la teoría del campo religioso, en el hecho de que no explica la forma en cómo las distintas posiciones establecen la lucha por los capitales valiosos, ni cómo se logra una reproducción de la estructura del campo. Para ello utilizamos los aportes teóricos de Tilly y Hervieu-Léger.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	ii
RESUMEN	iii
ÍNDICE	1
INDICE DE CUADROS	4
INDICE DE GRAFICAS	4
INDICE DE MAPAS	4
INTRODUCCIÓN	5
El problema de investigación	8
El trabajo de campo.....	15
Organización del documento.....	17
CAPÍTULO I. TRANSFORMACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS	23
<i>A) La Iglesia católica en Chiapas</i>	24
Relación entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas, desde la Colonia a mediados del siglo XX.....	24
La presencia de la Iglesia católica en Chiapas, breve recorrido histórico.....	40
<i>B) Transformación del campo religioso en Chiapas, crecimiento de nuevas formas religiosas desde la segunda mitad del siglo XX</i>	46
El cambio del campo religioso en cifras.....	46
<i>C) El origen de una nueva posición en la jerarquía de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: la emergencia del diaconado permanente, el cambio de estrategia católica de la ruptura a la asimilación sutil: la inculturación del evangelio</i>	62
La emergencia de los catequistas en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.....	62
Factores que incidieron en el surgimiento del diaconado permanente indígena.....	64
Lucha interna por el diaconado permanente indígena.....	71
La oposición de las comunidades al diaconado permanente	74
Conclusiones.....	75
CAPÍTULO II. LA INFLUENCIA DE LOS CAMPOS ECONÓMICO Y POLÍTICO EN EL DESARROLLO DEL DIACONADO PERMANENTE DE LAS ZONAS PASTORALES TSOTSIL Y CHAB	78
<i>A) La geografía de las zonas pastorales Tsotsil y CHAB</i>	78
<i>B) El campo económico, el carácter eminentemente rural del estado</i>	83
La estructura agraria en Chiapas: la minifundización de la tierra	84
<i>C) Evolución del campo político: la lucha agraria del estado y la participación de la diócesis</i>	87
El papel de la diócesis en el surgimiento del EZLN	98
Causas de la rebelión del EZLN	99
Las relaciones entre la diócesis y el EZLN	105
Conclusiones: El impacto de los campos económico y político en la conformación del diaconado permanente indígena	112

CAPÍTULO III. PERFIL DEL DIACONADO PERMANENTE INDÍGENA, MECANISMOS DISCIPLINARIOS Y RESISTENCIA. EL CASO DE LAS ZONAS PASTORALES TSOTSIL Y CHAB		122
A) <i>Posición institucional del diaconado permanente en la Iglesia católica y en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.</i>		123
B) <i>Perfil y trayectoria del diácono permanente indígena en las zonas pastorales Tsotsil y CHAB</i>		128
Datos generales de los diáconos en la diócesis: número, año de ordenación, carácter indígena del proceso, distribución geográfica, comparación entre las zonas pastorales tratadas, carga de trabajo y edad.....		128
Relación entre las ordenaciones y las conversiones		139
Ocupación laboral y remuneración por los servicios (en especie y monetario)		143
¿Gratuidad del servicio por motivos culturales?		150
Diferencias entre las zonas pastorales CHAB y Tsotsil en lo económico.....		155
Reclutamiento y selección de los diáconos		158
La selección formal del diácono y su explicación de sentido común.....		159
Explicación alternativa: los diáconos son seleccionados por los agentes de pastoral, no por sus comunidades.....		164
¿Por qué se llega a rechazar el cargo de diácono?.....		167
Diferencias entre las zonas Tsotsil y CHAB		168
C) <i>Control disciplinario: motivos por los que cesan a los diáconos, de manera temporal y definitiva</i>		177
Las normas escritas y las suspensiones temporales.....		178
Suspensión permanente de un diácono.....		181
Relación entre el diácono y las comunidades.....		183
Relación entre los diáconos		185
D) <i>Deserción del diaconado permanente: formación deficiente versus modificación del habitus y oportunidades de ascenso social. El gusto por el dinero, la participación política y la conversión religiosa</i>		186
E) <i>El papel de la mujer en el diaconado permanente: la reproducción de las desigualdades de género en el campo religioso</i>		194
La mujer catequista y como esposa del catequista		197
La posibilidad de veto para la ordenación: la maternidad.....		198
Participación de la mujer cuando su esposo ejerce como diácono		200
Conclusiones		205
CAPÍTULO IV. LA LUCHA EN EL CAMPO CATÓLICO EN TORNO AL DIACONADO PERMANENTE INDÍGENA.....		208
A) <i>Las relaciones de poder entre la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y las comunidades indígenas ¿Una reconfiguración del campo católico diocesano?</i>		209
Cambio de estrategia de la imposición a la asimilación.....		210
El uso del lenguaje como mecanismo de poder: la traducción de la Biblia		212
La misa		216
Fiestas patronales.....		219
B) <i>Principio de jerarquía en el campo católico</i>		221
Interpretación de la relación sacerdote y diácono, el acceso al monopolio y la posición social como principios de distinción		221
Ventajas de los diáconos sobre los sacerdotes: permanencia versus rotación.....		233

<i>C) Entre la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y Roma.....</i>	<i>236</i>
La dinámica del campo religioso católico continuidad y ruptura del trabajo pastoral con el nuevo obispo de San Cristóbal de Las Casas	241
El camino de Roma	247
CONCLUSIONES.....	252
ANEXOS.....	267
BIBLIOGRAFÍA.....	278

ÍNDICE DE CUADROS

CUADRO 1. PORCENTAJES E ÍNDICE QUE REPRESENTAN LA REDUCCIÓN DEL CATOLICISMO EN DIFERENTES NIVELES DE ANÁLISIS 1950-2000*	53
CUADRO 2. MUNICIPIOS QUE CONFORMAN LAS ZONAS PASTORALES DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS	82
CUADRO 3. CHIAPAS: EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA Y DEL SECTOR PRIMARIO	83
CUADRO 4. CHIAPAS: CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN TOTAL	86
CUADRO 5. DIÁCONOS POR PERTENENCIA CULTURAL GENERAL	13131
ESQUEMA DEL CONTROL DE LOS ESPACIOS DE LA PARROQUIA DE SAN ANDRÉS LARRAÍNZAR ENTRE TRES GRUPOS DE CATÓLICOS	119
CUADRO 6. DIÁCONOS POR IDIOMA	134
CUADRO 7. DISTRIBUCIÓN DE LOS DIÁCONOS POR PARROQUIAS PARA LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL (2006)	135
CUADRO 8. RELACIÓN GENERAL DE PARROQUIAS CON Y SIN DIÁCONOS	136
CUADRO 9. DISTRIBUCIÓN DE LAS COMUNIDADES ATENDIDAS POR UN SOLO DIÁCONO (2006)	137
CUADRO 10. NÚMERO DE DIÁCONOS ORDENADOS Y EL ÍNDICE DE REDUCCIÓN DEL CATOLICISMO POR ZONAS PASTORALES	140
CUADRO 11. POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS POR MUNICIPIO, SEXO Y GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD SEGÚN NIVEL DE ESCOLARIDAD Y GRADOS APROBADOS EN PRIMARIA	237

ÍNDICE DE GRÁFICAS

GRÁFICA 1	47
GRÁFICA 2	49
GRÁFICA 3	50
GRÁFICA 4	51
GRÁFICA 5	52
GRAFICA 6	54
GRÁFICA 7. DIÁCONOS ORDENADOS POR AÑO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS: 1981-2008	129
GRÁFICA 8. DISTRIBUCIÓN DE DIÁCONOS EN GRUPOS DE EDAD (2006)	139

ÍNDICE DE MAPAS

MAPA 1. ZONAS DEL ESTADO DE CHIAPAS	79
MAPA 2. ZONAS PASTORALES DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS	82
MAPA 3. LA FRANJA FINQUERA EN CHIAPAS	87

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XX la sociedad mexicana ha sufrido grandes cambios estructurales. En el terreno político se conformó un nuevo régimen después de la Revolución de 1910, el cual tuvo como principal actor al Partido Revolucionario Institucional, mediante el cual la élite política revolucionaria gobernó el país desde los años veinte hasta el final del siglo, cuando se presentó la alternancia partidista con el arribo de Vicente Fox a Los Pinos. En lo económico se consolidó el tránsito hacia una economía moderna capitalista que había iniciado el porfiriato, caracterizado por un fuerte crecimiento económico y la incipiente industrialización del país desde mediados del siglo XX con el modelo de sustitución de importaciones. Sin embargo este modelo económico entró en crisis en los ochenta, virando hacia un modelo de libre mercado que no ha derivado en un fuerte crecimiento económico como ofrecieron sus promotores, contrariamente desde entonces lo que se experimenta es una creciente desigualdad social. Por otra parte, la sociedad mexicana pasó a ser predominantemente de tipo urbano, producto de los procesos anteriormente señalados y de una fuerte explosión demográfica que se acentuó en las décadas de los sesenta y setenta, provocando la migración de amplios sectores de la población campesina hacia las principales ciudades del país y hacia los Estados Unidos.

En lo religioso la sociedad mexicana también sufrió grandes transformaciones. Desde los años cincuenta el campo religioso¹ en México experimenta un cambio caracterizado por el tránsito de una situación de hegemonía de la Iglesia católica, al menos en términos nominales, hacia una situación de mayor pluralidad religiosa. Este fenómeno quizá no sea nuevo, siempre existió la pluralidad religiosa en el país (Blancarte, 2002: 1). Lo relevante fue la visibilidad de una gran variedad de expresiones religiosas no católicas que nos indica un cambio en la correlación de fuerzas en el campo religioso.

Esta visibilidad fue originada por varios factores. En primer lugar se debió al crecimiento de la diversidad de agentes religiosos que participan del campo. Esto se ha hecho evidente particularmente en las últimas tres décadas del siglo XX y en la primera del siglo XXI. Sin embargo la pluralidad arrancó desde las décadas de los veinte y treinta del siglo XX. En esos años ingresaron al país nuevos grupos religiosos, principalmente protestantes de iglesias históricas (presbiterianos, bautistas, etc.), quienes iniciaron lo que consideraron la evangelización de nuestro país, provocando la conversión de una parte de la población.

¹ En este trabajo seguimos la teoría de los campos sociales de Bourdieu, para quien "...un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial en la estructura de distribución de especies de poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera)" (Bourdieu y Waquant, 2005: 150) Aquí nos interesa el campo social cuyo capital fundamental es de tipo religioso, es decir, aquella configuración o red de relaciones objetivas entre posiciones que se articulan en torno a la lucha por la distribución de los medios simbólicos de salvación (Bourdieu, 2006) Si bien es cierto que nos ocupamos de las relaciones entre instituciones (la Iglesia católica y otras Iglesias) para dar cuenta de las transformaciones del campo religioso en México, nuestra principal preocupación está en las relaciones objetivas en la Iglesia católica. Nos interesa las relaciones entre los agentes que conforman la institución en dos niveles: entre Roma y la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; y entre el obispo, los sacerdotes, las religiosas, los diáconos, los catequistas y las comunidades indígenas en la diócesis. Es decir nuestro trabajo se interesa en una parte de lo que podríamos denominar como campo religioso católico.

Los protestantes recibieron el apoyo del gobierno posrevolucionario que los veía como una fuerza importante para contrarrestar la influencia de la Iglesia católica, enemiga de la revolución. A nivel nacional, fue el presidente Lázaro Cárdenas (1936-1940) quien apoyó abiertamente el ingreso del Instituto Lingüístico de Verano, de origen norteamericano y protestante, para realizar trabajos de traducción de la Biblia a las lenguas indígenas en un periodo donde el Estado revolucionario asumió la estrategia de asimilación cultural de las poblaciones indígenas. En el ámbito regional, en el estado de Chiapas, el gobierno de Victórico Grajales (1932-1936) fue muy tolerante con los presbiterianos, en cambio realizó una importante campaña de “desfanatización” dirigida en contra de la Iglesia católica, aplicando de manera radical los lineamientos de la Constitución del 17 y del gobierno posrevolucionario (Ríos, 2002).

En parte, gracias a este apoyo, a largo plazo los protestantes opusieron al catolicismo nuevos caminos y experiencias religiosas, cuestionando el monopolio católico sobre los bienes religiosos y la vía de salvación. Aunque en esas fechas no representaran una amenaza seria para la Iglesia católica, su entrada al país desde principios del siglo XX fue importante para que tras largos años de proselitismo religioso comenzaran a cobrar relevancia especialmente desde mediados del siglo XX.

Segundo, como consecuencia de lo anterior, desde los años sesenta del siglo XX se experimenta un aumento de la intensidad de las luchas entre los distintos grupos religiosos, al grado de recurrir a la violencia en algunos casos (Rivera, 2005). El ejemplo más visible fue el caso de los expulsados de San Juan Chamula, Chiapas. Se calcula que, por motivos religiosos, alrededor de 30 mil chamulas han salido expulsados de este municipio, aunque también intervinieron los conflictos políticos que se articulan fuertemente con la primera dimensión (Hernández, 2000: 58 y ss.). Fenómeno que llamó la atención sobre la transformación religiosa de nuestra sociedad y los conflictos que está generando.

Y tercero, la proporción de fieles católicos tiende a la baja de manera constante (tema que tratamos en el capítulo I, sección B). Tan sólo para citar un par de cifras, en sesenta años pasó de conformar el 98.2% de la población en 1950 a sólo el 82.8% en 2010. Si bien en términos absolutos ha crecido el catolicismo en la última década (2000-2010) en siete y medio millones alcanzando más de 92 millones de católicos, conformándose así en una de las poblaciones de católicos más grandes del mundo, en términos relativos su porcentaje decreció en más de un 5%, al pasar de un 88% a tan sólo un 82.8% para el mismo periodo (INEGI, 2010). Cifras que apoyan el argumento de que la pluralidad religiosa en la sociedad mexicana tiende a consolidarse.

En el caso de Chiapas esta tendencia del campo religioso se presenta con mayor intensidad, en referencia a cualquier otra entidad federativa² (alcanzando en el 2010 sólo el 58.76% de la

² Estudios de tipo cualitativo también afirman la tendencia decreciente de católicos en Chiapas, pero señalan que es en el mundo indígena donde el fenómeno de la conversión se presenta con mayor fuerza (Garma, 2005: 26). Chiapas también presenta un alto grado de conflictos religiosos, para tener una idea del fenómeno citamos datos de Rivera: del total de 339 conflictos religiosos que se registran en el estado entre los años de 1960 y 2001, el 69.32% de éstos se registran entre los años de 1991 y 2001, esto nos da cuenta de una tendencia hacia el incremento del fenómeno. Por otra parte, las regiones que más concentran el fenómeno son dos: la de los Altos y la Fronteriza, con un 85.54%, conformándose la primera con la mayor densidad de todo el estado con un 67.84% estatal. En tercer lugar se encuentra la región de la Selva (7.66%). Con respecto a los municipios, encontramos que dos de éstos concentran el 56.93% del total estatal: Chamula y Las Margaritas. Véase: Rivera, 2005:141-143.

población total del estado). La Iglesia católica se caracteriza por tener poca presencia e influencia en este contexto. Este fenómeno no es algo reciente sino que tiene sus raíces en los conflictos históricos que la Iglesia católica tuvo con las comunidades indígenas, el Estado y las élites locales desde el periodo colonial (Ortiz, 2003). Además la difícil geografía del territorio y la multiplicidad de lenguas indígenas (tseltal, tsotsil, tojolabal, ch'ol, lacandón, zoque y sus variantes regionales) representaron un obstáculo difícil de salvar para los misioneros de aquel entonces. Factores que todavía hoy ejercen su influencia e impiden la conformación de un monopolio religioso en la región.

Por ejemplo, desde la Colonia encontramos una fuerte resistencia de las comunidades indígenas a la subordinación religiosa en Chiapas, principalmente hacia la Iglesia católica. Esta resistencia se originó como una forma de escapar al dominio colonial, del cual la Iglesia católica formaba parte. En el plano religioso se rehusaron a verse despojadas de los medios de producción de los bienes religiosos. En lo económico, se opusieron a la obligación de prestar servicios personales al sacerdote de las parroquias, a su manutención por la comunidad, al pago de los servicios religiosos, a la carga que implicaba el trabajo gratuito que hacían en las propiedades del clero y a la disposición de su mano de obra que hacía la Iglesia católica para venderla a otras zonas donde escaseaba. Las pugnas con el Estado y con las élites locales por el control de uno de los principales recursos económicos: la mano de obra indígena, también contribuyeron a la debilidad de la Iglesia católica en la región.

Ante el dominio colonial que sufrían los pueblos indígenas de la región, una parte de éstos utilizaron la difícil geografía de la región como medio de resistencia a la intromisión de la Corona y de la Iglesia católica en los asuntos internos de las comunidades. Generalmente escapaban de los pueblos de indios donde se les redujo, hacia las montañas o la selva con el fin de no ser objeto de explotación. Como veremos más adelante, ya a finales del periodo colonial y en los albores del independiente, los pueblos indígenas de la región dejaron de ser el principal centro de atención para la Iglesia católica en Chiapas. Actitud de indiferencia que cambiaría hacia mediados del siglo XX cuando el campo religioso en el estado comenzó a transformarse de manera vertiginosa.

Ante este hecho, la Iglesia católica en Chiapas se vio obligada a enfrentar el problema de la competencia que representa, desde entonces, la pluralidad religiosa. Problema que se agravaba con la escasez crónica de sacerdotes. En este contexto, la Iglesia católica buscó nuevas formas institucionales y discursivas que le permitieran competir con otras expresiones religiosas ante la fuerte pérdida de feligreses. En este sentido, por ejemplo, el obispo Lucio Torreblanca (1944-1959) inició algunas medidas encaminadas a combatir el crecimiento de otras ofertas religiosas y la debilidad de la Iglesia católica en su diócesis que abarcaba todo el territorio del estado. La medida más destacada fue la formación de catequistas indígenas para la expansión de la doctrina en las comunidades más apartadas.

Dicha tarea tuvo continuidad con el obispo Samuel Ruiz García (1959-2000), pero apoyado en las directrices originadas en el Concilio Vaticano II (1963-1967). La participación del obispo en el Concilio fue determinante para que retomase el espíritu misionero de la iglesia, la cual procedió de la experiencia africana que posteriormente fue llamada como *la inculturación del evangelio*. En fechas posteriores el obispo recibió la influencia de la Teología de la Liberación, a partir de la cual la diócesis asumió un sentido crítico y un fuerte protagonismo político que le significó

simpatías y legitimidad, pero también muchos conflictos, más allá de su territorio caracterizado por la pobreza³ y el abandono de su gente.

Como parte de las estrategias pastorales, inspiradas en sus competidores, la Iglesia católica representada por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, formó nuevos agentes pastorales (catequistas, ministros de la comunión y diáconos) reclutados entre la población indígena de la región: tsotsiles, tseltales, ch'oles y tojolabales. Estos actores le permitieron a la Iglesia católica extender su poder espiritual a los lugares más recónditos de la difícil geografía chiapaneca. Entre ellos destacan los diáconos permanentes indígenas, no tanto por su número⁴ sino por las funciones que podían desempeñar, dado que están facultados para administrar gran parte de los sacramentos y de la doctrina católica. En tal sentido, los diáconos permanentes no sólo alcanzaron aquellas zonas que eran difíciles para el sacerdote⁵, sino que fueron fundamentales para resolver el problema de la escasez del clero en la región.

El problema de investigación

Por lo mencionado anteriormente, el interés central de esta investigación giró en torno a la figura del diaconado permanente indígena en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Agente pastoral que emergió en la jerarquía local durante la década del setenta. Sostenemos que los diáconos son producto del cambio del campo religioso en Chiapas. Esta figura surgió como una respuesta de la Iglesia católica ante: 1) el reto que representó la emergencia de la pluralidad religiosa en la región, 2) a su débil presencia en la misma, y 3) a la escasez crónica de sacerdotes, entre los principales factores. Hechos que amenazaron su presencia en Chiapas.

Sin embargo, no es nuestra intención interpretar esta respuesta desde una mirada mecanicista. Es decir, no creemos que la diócesis actuó sólo respondiendo a los estímulos provenientes de cambios estructurales en el campo religioso, con medidas predefinidas por la institución. Nuestra lectura no se reduce a un esquema del tipo estímulo-respuesta. Esto fue mucho más complejo, consideramos fundamental la intervención estratégica de los agentes para elaborar esta respuesta. Por ejemplo, no fue casualidad que la otra respuesta posible a estos retos, la formación de sacerdotes indígenas, no fue asumida como directriz de la pastoral diocesana. En ello tuvo que ver la capacidad de agencia de los actores del campo religioso.

Para complejizar aún más el panorama, debe tenerse en mente que el curso de acción que siguió la diócesis, la formación del diaconado, no fue algo que simplemente se resolvió en la inmediatez del momento, sino que también posee raíces históricas. No queremos simplemente decir que la

³ Sólo para darnos una idea del fenómeno, para el año 2007 se calcula la proporción de pobres desde un 68% hasta un 87.7% de la población del estado, superando en casi tres veces la proporción nacional, esto dependiendo las diferentes mediciones de la línea de pobreza (Cortés, 2007: 25)

⁴ Para fines el año 2008 se calcula que existían 320 diáconos permanentes en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas que abarca casi la mitad del estado de Chiapas. Entrevista con obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 22 de octubre de 2008.

⁵ Debido a la gran escasez de personal que esta diócesis enfrenta el número de diáconos permanentes sí es relevante. En la actualidad se reportan sólo 90 sacerdotes, entre religiosos y diocesanos, para atender a toda la diócesis. Por ejemplo, un sacerdote atiende a 56 comunidades indígenas, algunas de ellas ubicadas a más de cuatro horas de camino de su parroquia, lo cual muestra el problema de la escasez de personal religioso en la diócesis (Charla informal con sacerdote dominico, agosto de 2008).

historia influyó en esta decisión, sino más bien consideramos que la interpretación de esa historia jugó un papel fundamental en las medidas que se tomaron. Los agentes del campo religioso católico (los sacerdotes y religiosas) recurrieron a la historia de la Iglesia católica en Chiapas y vieron en la figura de los fiscales indígenas⁶ que sirvieron en la Iglesia durante la Colonia, un antecedente que legitimó la formación de catequistas, y, posteriormente, de diáconos indígenas.

Es decir, no pensamos el origen de esta figura en el clero diocesano de San Cristóbal de las Casas como una simple reacción a un estímulo externo, sino que ello fue el producto de una correlación de fuerzas interna de la diócesis y de la Iglesia católica en general, de una reconfiguración del campo religioso a nivel local y mundial, y de un rescate estratégico de la memoria histórica concreta. Es decir, pensamos en la mediación del campo religioso entre la estructura y la agencia.

Cuando iniciamos esta investigación nuestra pregunta se dirigía a dar cuenta de los cambios que este nuevo agente pastoral produjo en el campo religioso católico a nivel diocesano. En este primer momento de la investigación nuestra hipótesis era que la existencia de un nuevo grupo de especialistas religiosos provocaría una ruptura del campo religioso católico. Sin embargo, abandonamos esta posición a partir de la información recabada en el trabajo de campo. A pesar de ello consideramos de gran utilidad exponer los motivos, uno de tipo teórico y el otro empírico, por los cuales en un principio argumentamos a favor de esta ruptura.

El primer motivo se derivó de nuestro enfoque teórico: la teoría del campo religioso, la cual señala que todo agente tiende a mejorar o por lo menos conservar su posición dentro del campo. Por esta razón pensábamos que el diácono como nuevo especialista del campo podía –en teoría– desatar una competencia con el grupo de especialistas establecidos (los sacerdotes católicos) llevando al campo católico a un estado de lucha donde se presentaría un proceso encabezado por los diáconos que buscarían ganar un mayor control de los bienes simbólicos de salvación. A éste proceso le haría frente la oposición de los sacerdotes que buscarían conservar los privilegios que tenían como los agentes dominantes del campo. Pensamos que el surgimiento de un nuevo grupo de especialistas desestabilizaría de manera estratégica la distinción fundamental del campo religioso entre especialistas y laicos, para que los diáconos ganasen una mejor posición. Esto provocaría una transformación profunda de las relaciones de poder entre estos grupos de especialistas en algún punto de la historia del movimiento diaconal en la diócesis. Cosa que no se ha presentado hasta este momento.

El segundo motivo por el cual asumimos la existencia de una ruptura y lucha en el campo católico fue de tipo empírico. Se sustentaba en el conflicto que existía entre el Nuncio Apostólico Girolamo Prigione junto con un grupo de obispos mexicanos, para destituir al obispo Samuel Ruiz a principios de los años noventa. Creímos que parte de este conflicto tuvo su origen en la especificidad del trabajo pastoral que siguió la diócesis por su adhesión a la Teología de la Liberación y la inculturación del evangelio. Un aspecto central de esta pastoral es el diaconado

⁶ Los fiscales fueron formados en algunas regiones de la Nueva España para apoyar el trabajo de los misioneros, especialmente ahí donde había una fuerte escasez de éstos. Fueron reclutados entre los hijos de la élite indígena para servir como ayudantes de los sacerdotes, sin embargo los fiscales alcanzaron gran poder entre los suyos, a veces superando en influencia a los sacerdotes mismos. En algunos casos alcanzaron tanto poder que prácticamente desempeñaban las mismas funciones de un sacerdote. Aunque no recibieron un reconocimiento oficial dentro de la jerarquía católica, de manera informal desempeñaron un papel a considerar en la vida religiosa de la Colonia (Megged, 2008; Viqueira, 2002: 218-219).

permanente indígena en la diócesis. Creíamos que el surgimiento de este agente, entre otras cosas, desató una lucha dentro del campo religioso católico, entre Roma y la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

A ello se sumó la polémica que desató una nota periodística sobre la ordenación de “diaconisas” por el obispo Samuel Ruiz en el año 2000 (Petrich, 2000). Un informante señaló que esta polémica influyó en que Roma decidiera prohibir la ordenación de más diáconos hasta que se aclarara la supuesta ordenación de mujeres (Entrevista con miembro del equipo pastoral tsotsil, San Andrés Larráinzar, Chiapas, 12 octubre 2008). Más tarde el exobispo coadjutor Raúl Vera y el nuevo obispo Felipe Arizmendi desmintieron la supuesta ordenación de mujeres por Samuel Ruiz o alguno de ellos (Jiménez y Gutiérrez, 2000). Lo anterior atrajo la atención de Roma. Ésta sometió a un profundo análisis el proceso diaconal de la diócesis llegando a la decisión de prohibir al sucesor, al obispo Arizmendi, la ordenación de más diáconos.

Estos conflictos nos mostraban una fuerte lucha entre la diócesis y la cabeza de la institución eclesiástica, que atribuíamos a un cambio profundo en el campo católico que rayaba en la ruptura y el surgimiento de una Iglesia autónoma sustentada en la modificación de dos principios organizativos fundamentales: principalmente con referencia a la inclusión de las mujeres en la ordenación diaconal y, en segundo término, la posible ruptura del celibato para los sacerdotes. Cosa que preocupaba mucho a Roma y que le urgía controlar.

Con esta lectura de la realidad diocesana comenzamos el trabajo de campo en verano de 2008. Pronto modificamos esta posición teórica original debido a la información a la que accedimos y a la discusión con miembros de la comunidad científica del CIESAS Sureste⁷. Llegamos a la posición de que la ruptura radical entre los especialistas de la diócesis, y entre Roma y la diócesis no se dio en el grado que pensábamos. Ni surgió un grupo diaconal que retó la autoridad del sacerdocio o del obispo, ni surgió una Iglesia autónoma que desconociera la autoridad de Roma y se fundara en principios organizativos que rompieran con la exclusión de la mujer al sacerdocio o al diaconado y con el celibato de éstos.

Por esta razón tuvimos que replantear la pregunta inicial de investigación. Ahora nuestra preocupación se dirigió no tanto a dar cuenta de la ruptura en el campo religioso católico, provocada por el surgimiento del diácono permanente de origen indígena, sino más bien a dar cuenta de los mecanismos de control que impusieron una subordinación exitosa de este nuevo agente. Esto evitó el surgimiento de una fuerte lucha intestina que provocara una ruptura diaconado-sacerdocio intradiócesis y con ello el surgimiento de una nueva Iglesia, autónoma con respecto a Roma. ¿Por qué la emergencia de un nuevo grupo de especialistas no transformó las relaciones de poder en el campo religioso católico en la diócesis? ¿Cómo fue posible la exitosa subordinación de este nuevo agente a la Iglesia católica? ¿Qué consecuencias trajo para el catolicismo la emergencia de este agente debido a su procedencia étnica?

La hipótesis que defendemos es que el catolicismo y su institución no sufrieron ningún cambio de fondo, debido a dos factores. Por una parte, a los mecanismos de poder que implementaron los agentes de pastoral (sacerdotes y religiosas) para mantener controlados a los diáconos

⁷ Agradecemos a la Dra. Carolina Rivera Farfán, a la Lic. Magdalena Aguilar, a la Mtra. Tania Avalos y a la Lic. Yasmina L. R, que nos compartieran su tiempo y su profundo conocimiento sobre el tema religioso en Chiapas.

permanentes indígenas. Segundo, la diócesis realizó un trabajo pastoral en la región buscando la inculturación del evangelio. Ello consistió en una transformación de la estrategia pastoral, la cual ya no buscó imponer el sentido del cristianismo de la diócesis de manera tajante y directa, sino más bien buscó realizar un proceso de evangelización más sutil e indirecto, aparentando asumir plenamente las creencias y las formas de entender el cristianismo de los indígenas. Lo que en realidad pasó fue que la diócesis impuso su sentido del cristianismo a las experiencias religiosas de los pueblos indígenas de la zona.

Para ello los agentes de pastoral adoptaron algunas formas rituales y las lenguas indígenas, pero manteniendo en primer plano el sentido cristiano que consideraban como el correcto, es decir, sin incluir la interpretación del cristianismo y de la religión que los indígenas manejaban. Manteniendo la religiosidad indígena en una relación de subordinación, sujeta a las necesidades de la religiosidad dominante. Lo anterior contribuyó a la sujeción de los diáconos permanentes al control de la diócesis, porque dependían de la interpretación que hacían los agentes de pastoral dominantes sobre el sentido del cristianismo. De esta manera se colocaban como agentes pasivos sin capacidad de asumir la interpretación de la religión de acuerdo con sus necesidades.

A pesar de que la diócesis de San Cristóbal realizó algunos cambios en la forma de trabajo, en el sentido de la doctrina que propaga y en los principios organizativos de la institución, éstos jamás cuestionaron la ortodoxia institucional, la cual se mantuvo en todo momento. Sin embargo la apertura que tuvo la diócesis para dejar que las esposas participaran en la labor religiosa del diácono, apareció a los ojos de Roma como una amenaza al status quo institucional. La ordenación de diáconos casados no era algo que asustara a Roma, debido a que se encontraba perfectamente establecido en la legislación correspondiente, lo importante era la presencia de la mujer en el altar junto a su esposo. Además de la posibilidad de que el diácono casado buscara ordenarse como sacerdote. La percepción del proceso diaconal en Roma desató el conflicto con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Roma buscó neutralizar el movimiento a través de la imposición al obispo de la prohibición de ordenar nuevos diáconos permanentes en la diócesis, urgiendo por la ordenación de sacerdotes.

A partir de la redefinición del problema nos dimos a la tarea de contestar las siguientes preguntas: ¿Qué factores incidieron en el surgimiento del diaconado permanente en la jerarquía de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas con la fuerza que lo caracterizó? ¿Qué efectos generó al interior de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en específico, y en la Iglesia católica en general, la emergencia del diaconado indígena? ¿Cómo explicar la exitosa subordinación del diácono permanente a la estructura jerárquica de la Iglesia católica? ¿Qué mecanismos de control impidieron el surgimiento de una Iglesia autónoma? ¿Qué factores nos ayudan a explicar que la emergencia de un “nuevo” agente en el campo católico chiapaneco no cambió significativamente las relaciones de poder y con ello no propició la transformación radical de la Iglesia católica?

De manera más concreta buscamos contestar las preguntas de investigación a partir de las siguientes hipótesis:

1. La escasez endémica de sacerdotes, la alta competencia religiosa por el crecimiento de nuevos grupos religiosos, la dispersión geográfica de la población de la diócesis, la debilidad histórica de la Iglesia católica en la región, la crisis social provocada por los cambios estructurales en la sociedad chiapaneca, la tradición del diaconado permanente

- en la Iglesia rescatado a partir del Concilio Vaticano II, retomada y adaptada por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, son algunos de los factores que nos explican el surgimiento del diaconado permanente indígena en la diócesis.
2. La posición del diácono permanente indígena en el campo religioso impide que pueda desafiar la subordinación frente a la posición de los sacerdotes debido a que:
 - a. La figura del diácono representa una nueva forma de distinción social, a partir de la cual se establece una nueva jerarquía al interior de las comunidades. La formación religiosa que los diáconos recibieron de los equipos pastorales los transformó en agentes capaces de ejercer un poder religioso al interior de sus comunidades y con ello acceden a un capital que les coloca en una situación de prestigio. Esto explica el hecho de que los diáconos sacrifiquen recursos y tiempo a cambio del prestigio que los coloca en una posición mayor en la jerarquía social de las comunidades indígenas. De esta manera reproducen la relación de dominación religiosa en este espacio.
 - b. El diaconado permanente les permite acceder a oportunidades para integrarse a la sociedad mexicana en general, por encima de los demás miembros de su comunidad, y con ello poseer mayores posibilidades de ascenso social.
 - c. Además, les otorga los capitales necesarios para convertirse en uno de los intermediarios entre las comunidades y la Iglesia católica.
 - d. Su posición de privilegio está acotada a sus comunidades. Es por ello que sólo puede ejercer su poder religioso en estos espacios. Cuando sale de las comunidades deja de tener este poder debido a que la fuente de éste no sólo depende del reconocimiento oficial de la diócesis, sino principalmente de las relaciones en las comunidades donde ejerce su poder.
 3. Los controles institucionales ejercidos por los agentes dominantes del campo religioso católico diocesano impiden que el diácono permanente rompa la subordinación. El principal mecanismo de control se realiza a través de la imposición de una interpretación legítima de la religión y del mundo⁸. Esto tiene varias vías. En primer lugar, la utilización de las lenguas indígenas, cuyo punto más alto lo constituye la traducción de la Biblia a estas lenguas (con diversos grados de avance al tseltal, tsotsil, ch'ol y tojolabal); los cursos y talleres diseñados e impartidos por los agentes dominantes del campo; todas

⁸ Podríamos caracterizar este proceso como un ejercicio de la violencia simbólica, tal como la define Pierre Bourdieu. Para este autor la violencia simbólica es el poder de imponer los instrumentos arbitrarios de conocimiento y expresión (taxonomías) de la realidad social (Bourdieu y Thompson, 1991). A través de la violencia simbólica es cómo una clase o posición dentro de un campo social consigue legitimar su dominación sobre otros, imponiendo su visión del mundo que legitima las posiciones, a la vez que las oculta. Por ejemplo, un debate teológico puede justificar un orden social a partir de la voluntad divina y trasladar este orden a una institución religiosa, al mismo tiempo que oculta la arbitrariedad de las desigualdades explicándolas en función de una voluntad misteriosa e inaccesible. La violencia simbólica se expresa en todos los campos sociales: la educación, la religión, las relaciones entre géneros, en la ciencia, el arte, la política, etc. La originalidad de este concepto es que nos descubre los fundamentos de la dominación donde aparentemente no existe tal, sino procesos en “igualdad de condiciones”, que encubren relaciones de poder que reproducen las posiciones desiguales en los campos sociales específicos y más allá de éstos. Sin embargo nos parece que el concepto es demasiado general, porque muchas actividades podrían considerarse como violencia simbólica y no necesariamente obedecen a una simple lucha entre clases sociales u posiciones en el campo. En el caso que nos compete tratamos con lógicas más complejas, referentes a las desigualdades religiosas fundamentadas en distinciones étnicas y de género. El concepto de violencia simbólica en su simplicidad nos impediría ver la articulación entre estos procesos reduciendo el tema a una lucha en un solo campo social.

estas actividades se realizaron con el fin de asimilar las religiosidades indígenas a través de su reinterpretación desde el cristianismo.

4. Otro mecanismo de control institucional fue ejercido desde el centro de la institución religiosa, preocupada principalmente por la participación de la mujer en el diaconado permanente en la diócesis; y, de manera secundaria, por la demanda de los diáconos permanentes indígenas de ser ordenados sacerdotes. Amenazando con ello los fundamentos del poder sacerdotal. El mecanismo que Roma empleó fue sustraerle al obispo la potestad de ordenar más diáconos permanentes de manera indefinida.

Para sostener estas afirmaciones realizamos un análisis de tres fenómenos que nos parecen clave. En primer lugar, la relación entre la diócesis, representada por los agentes de pastoral (sacerdotes, religiosas, laicos) y las comunidades indígenas, especialmente la parte católica, además de la relaciones de éstos y los diáconos permanentes indígenas. Con el fin de exponer las relaciones de poder en el campo católico diocesano, central desde nuestra perspectiva, debido a que el surgimiento de un nuevo grupo de especialistas implicó el establecimiento de controles institucionales que mantuvieran el campo religioso católico estable. Es decir, sin cuestionar la interpretación que se hace con respecto a la tradición religiosa y el monopolio de los bienes religiosos. Un cambio de un campo religioso pasa necesariamente por la puesta en duda de la distinción entre especialistas y laicos, iniciando la lucha por la definición de quiénes legítimamente son los poseedores de los bienes simbólicos de salvación. Sin embargo esto no se realizó, al contrario, se mantuvo la distinción y se reforzó a través del diaconado permanente al interior de las comunidades.

Por esta razón exploramos los mecanismos de control que evitaron que los diáconos construyeran unos bienes de salvación propios que pudiesen competir con los manejados por los sacerdotes. El control de estos medios de salvación y, por lo tanto, el origen del poder religioso, se refiere a quiénes son los que interpretan legítimamente la herencia simbólica del catolicismo. Seguiremos en este aspecto a Danièle Hervieu-Léger (1996 y 2005) quien enfatiza que la fuente del poder religioso descansa en el control sobre la interpretación “verdadera” (legítima) de la memoria colectiva religiosa, que no es más que el bagaje simbólico de una religión.

Hasta aquí pareciera que la disputa por los bienes de salvación se fragua solamente en el campo católico. Uno de los resultados más importantes a los que nos conduce esta investigación es señalar que lo que está en juego no es solamente la interpretación legítima de la tradición católica, sino la interpretación legítima de otras tradiciones. En este caso las tradiciones religiosas indígenas presentes en la diócesis. Esto es algo fundamental para entender la relación de poder entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas, en la región de estudio.

Uno de los puntos clave de lo que la Iglesia católica llama inculturación del evangelio es la interpretación y asimilación de las tradiciones religiosas de otras culturas desde el cristianismo católico. Por ello señalamos que la disputa central en el campo religioso no se trata de un proceso de imposición de una cultura religiosa a otros pueblos, sino que el intento de evangelización de la diócesis va más allá, construye una versión de la tradición religiosa indígena y la hace pasar como propia de esos pueblos. La construcción de las gramáticas de las diversas lenguas indígenas es una muestra clara de esta estrategia debido a que le otorga a la Iglesia católica un poderoso instrumento de poder, pues son los misioneros quienes definen lo que es hablar y escribir correctamente en esas lenguas. De esta forma no se trata sólo de una imposición de un conjunto

creencias religiosas que se denominan como catolicismo sino, desde el punto de vista de Bourdieu y Thompson, de la imposición de la construcción misma de la realidad desde el lenguaje (1991).

La diócesis aprendió rápidamente de sus competidores protestantes que si deseaba tener una presencia efectiva en los pueblos indígenas debía controlar la lengua de cada uno de ellos. La traducción de la Biblia a esos idiomas no significó simplemente un acceso de los pueblos indígenas a los bienes simbólicos del catolicismo, a través de la lectura en su propio idioma, sino a una reinterpretación de la realidad y cultura indígena misma. Esto debido a que les otorgó la posibilidad de que los agentes de pastoral pudieran entrar y comprender las tradiciones religiosas indígenas para reinterpretarlas desde su particular visión religiosa. A este proceso de asimilación cultural se le llamó inculturación del evangelio. Y fue uno de los campos en los cuales el catolicismo luchó contra el protestantismo y las tradiciones religiosas indígenas.

Cabe señalar que si bien el manejo de la lengua proporcionó un elemento importante de control sobre los pueblos indígenas, también funcionó como un elemento estratégico de resistencia y de control por parte de los indígenas sobre los agentes de pastoral. Dependiendo del contexto específico en el cual la relación se articuló. Por ejemplo, fue el caso de los agentes de pastoral recién llegados a la diócesis, quienes generalmente suelen ser excluidos de una gran parte de la vida religiosa de la misma, especialmente en las comunidades, porque los indígenas suelen comunicarse todo el tiempo en su lengua impidiendo con ello el acceso a la información y a la comunidad. Entonces los recién llegados se ven obligados a aprender la lengua o permanecer relativamente marginados y dependientes de algún traductor. En pocas palabras, el manejo de la lengua puede jugar como un medio de control hacia ambos lados de la relación.

Otro punto clave para explorar nuestras hipótesis, lo constituye el estudio de la trayectoria y posición que tiene el diácono permanente indígena en la diócesis. Pusimos especial interés en la formación y las oportunidades que reciben a lo largo de su vida en su participación en la Iglesia católica. Con ello buscamos establecer la posición del diácono como agente del campo católico, forjamos un perfil de ésta posición, poniendo en claro los recursos con los que cuenta y que hacen atractivo este puesto para la gente. Pero no sólo esto, sino también comprender las razones que hacen tan difícil que este grupo rompa la dependencia frente al grupo dominante dentro del campo católico. Además nos ocupamos de establecer su posición al interior de las comunidades indígenas. Esto nos permitió dar cuenta de la relativa autonomía que puede alcanzar el diácono y de los conflictos que tiene con los demás agentes religiosos, dentro del campo católico como en el campo más general, integrado por agentes no católicos.

Debemos señalar que el papel de mediador entre las comunidades y la Iglesia católica le da un gran margen de maniobra al diácono, que puede ser aprovechado para ganar una posición privilegiada en los dos lados. Por ello buscamos mostrar que esta autonomía es exitosamente reducida por los mecanismos de control que utilizan los agentes dominantes, a través de un cuidadoso proceso de selección para la ordenación del candidato como diácono, por el seguimiento que hace el párroco de cada uno de los diáconos y de los cursos obligatorios que los diáconos toman con el equipo pastoral de la zona.

A pesar de ello, existen expresiones de un deseo de autonomía tanto de los diáconos como de las comunidades donde sirven, que se muestra en la resistencia a las decisiones y reglas impuestas

por los agentes dominantes del campo religioso católico. Este fenómeno es de particular importancia porque el diácono no es un agente pasivo que simplemente se somete a las limitaciones impuestas por los agentes de pastoral. El diácono y los otros agentes religiosos indígenas (catequistas, lectores de la palabra, ministras de la comunión y candidatos al diaconado) han introducido modificaciones en la forma en cómo se vive el catolicismo en las comunidades. Específicamente destacamos la participación de la mujer como compañera del diácono; el trabajo no remunerado; a la incorporación de la lengua indígena para expresar el mensaje religioso y del altar maya en las celebraciones litúrgicas católicas; y finalmente, el hecho de que el diácono vive en la comunidad donde sirve.

En tercer lugar creemos que la lucha en el campo católico va más allá de la relación entre la diócesis y las comunidades indígenas, es por ello que damos cuenta del conflicto a otro nivel: entre la diócesis y Roma. El conflicto emergió alrededor de la prohibición que Roma impuso al obispo Felipe Arizmendi para la ordenación de más diáconos en el año 2000. Situación que evidenció que los intereses de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas no son los mismos que los de Roma. En este sentido mostramos cómo las grandes políticas institucionales se realizan en los contextos locales. Hecho que provoca interpretaciones variadas de éstas para satisfacer las necesidades específicas de cada lugar, ello provoca el surgimiento de conflictos. El diaconado permanente constituye una solución a las necesidades locales de la diócesis que amenaza principalmente la exclusión de la mujer en la ordenación sacerdotal, y en segundo término, el celibato. Las necesidades locales incitan a romper, a veces sin que los agentes de pastoral se lo propusieran, con estas restricciones institucionales en nombre de la inculturación del evangelio. La mujer, en calidad de esposa del diácono, alcanzó una enorme participación en la vida religiosa de sus comunidades, con ello, Roma la consideró como una amenaza debido a que se le incluyera en la administración de los sacramentos. A pesar de esta lectura, la participación de la mujer en el diaconado fue indirecta y totalmente subordinada. Por otra parte, Roma rechazó la petición de un sector de la diócesis para ordenar sacerdotes casados entre los diáconos de origen indígena.

El trabajo de campo

El trabajo de campo se realizó entre los meses de agosto y diciembre de 2008, y en el mes de julio de 2009, en la región comprendida por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas y en la ciudad de México. Debido a la gran extensión y complejidad de la diócesis nos vimos obligados a recortar el área de estudio reduciéndola a dos zonas pastorales de la diócesis: la Tsotsil y la CHAB⁹. Además el tiempo tan reducido que tuvimos para el trabajo de campo contribuyó fuertemente a ello. La selección se realizó a partir de dos factores, por la velocidad del acceso a la información y por el apoyo de los agentes de pastoral diocesanos (sacerdotes y religiosas). Por estas razones nos vimos obligados a seleccionar en función a la rapidez con la cual pudimos establecer los contactos y acceder a los espacios de interés. Fue determinante la apertura de los agentes de pastoral para el acceso a las zonas, sin tal apoyo sería prácticamente imposible ingresar de una manera tan profunda y rápida. Lo anterior nos hace pensar que también

⁹ Las siglas significan: Chilón-Arena-Bachajón, poblados en los que se asentaron los principales centros pastorales de la Misión de Bachajón y que delimitan el territorio pastoral donde trabaja la orden de los jesuitas. Este territorio perteneció a la zona pastoral Tseltal hasta 1985, cuando se separaron tras un grave conflicto en torno al diaconado permanente con los dominicos de Ocosingo. Sin embargo, la formación de la zona pastoral CHAB se hizo oficial un año después tras un periodo de prueba propuesto por Samuel Ruiz (Zatyorka, 2003: 188).

nuestros sujetos de investigación nos seleccionaron. Con ello resaltamos que en el proceso de investigación intervienen intereses de ambos bandos.

Se buscó acceder a las zonas Tseltal, Ch'ol, Tsotsil y CHAB debido a la gran concentración de población indígena. En las dos primeras se obtuvo un rechazo abierto a cualquier contacto de parte de los agentes de pastoral (los párrocos de Ocosingo y Palenque) y de los diáconos (en Palenque). En ambas zonas se les pidió entrevistas a informantes clave sobre el tema del diaconado indígena y su historia. La explicación que recibimos de este rechazo se refiere al cansancio que muestran las comunidades y los agentes de la zona de ser tomados como objetos de investigación. Por ejemplo, la justificación de uno de los diáconos, que rechazó nuestra petición, nos hizo pensar que la relación de poder entre los investigadores y los indígenas, como sujetos de investigación, acabó por cosificar a éstos últimos. Principalmente por la ausencia de un diálogo entre el investigador y los sujetos de estudio, durante la investigación y después de ésta, como no discutir con los sujetos de investigación en el proceso de la misma, sobre las interpretaciones que se están realizando, los resultados de la investigación y el destino de éstos. Aquí emerge uno de los puntos éticos al cual todos los investigadores nos vemos enfrentados, que se refiere al tipo de relación que establecemos con los agentes del fenómeno estudiado. ¿Cómo realizar una lectura de un fenómeno que mantenga el reconocimiento de la gente como sujetos de investigación y al mismo tiempo formular una reconstrucción de la lógica de los comportamientos y los mecanismos que sea científicamente rigurosa?

En el caso de los agentes de pastoral y dirigentes de organizaciones no gubernamentales, tan sólo se limitaron a enviarnos con otros informantes (a los cuales podíamos acceder sin problema), otros negaron la posibilidad de la entrevista debido a supuestas restricciones institucionales y hubo el caso extremo de negarla por nuestra procedencia institucional. Todo esto nos permite inferir que la posición en el campo académico de la institución desde la cual realizamos la investigación tuvo una influencia en el acceso a ciertas zonas de la diócesis. Habría que explorar más este tema que por nuestra escasez de tiempo no pudimos profundizar.

En el caso de las zonas Tsotsil y CHAB fuimos recibidos con una gran apertura e interés por los agentes de pastoral. En ambos casos les interesó mucho nuestra investigación e incluso pidieron que presentáramos los resultados ante las comunidades (en la zona CHAB) y a los miembros del equipo de pastoral que nos apoyaron (en ambas zonas). Interpretamos que esta apertura se debe a la necesidad de contar con percepciones externas que les ayude a los agentes de pastoral a mejorar su trabajo en este tema. Pero no sólo esto, sino al hecho de que nuestra investigación podría ser usada, por estos agentes, como un recurso para lucha en el campo religioso. Lo anterior se deriva de una gran preocupación de los agentes de pastoral porque el trabajo del diaconado permanente indígena sea (re)conocido en otros ámbitos de la Iglesia católica. En opinión de un buen número de los agentes de pastoral, que participaron en esta investigación como informantes, la difusión del tema es una forma de presionar a Roma para que autorice a la diócesis las ordenaciones de más diáconos, porque el movimiento corre el riesgo de desaparecer por el envejecimiento de sus miembros.

Consideramos que se debe tener en mente el significado que tiene un trabajo como éste para estos agentes del campo religioso católico, porque podría ser una fuente importante de sesgo de la información que recibimos de los agentes dominantes y subordinados del campo. Pero no por ello deber renunciarse a la investigación de este tema. Mantenemos la creencia de que a pesar de

contar con poca información y sesgada, nuestra tarea es utilizarla lo mejor posible para inferir un conocimiento válido de los fenómenos de interés. Sin embargo nos llama la atención la apertura de los agentes de pastoral situados en dos contextos tan diferentes. En la zona Tsotsil persiste el conflicto entre el ejército mexicano y el EZLN, además de conflictos de orden religioso de gran intensidad (las expulsiones de San Juan Chamula, Chenalhó y otros municipios de la región), disputas entre representantes de los partidos políticos (PRI, PT, PRD Y PAN) que dividen las comunidades y la emergencia del narcotráfico. En comparación la zona CHAB no presenta un contexto de guerra con la misma intensidad que en el anterior caso, los conflictos religiosos son de menor calibre, aunque sí se presenta una fuerte división partidista de las comunidades indígenas tseltales.

Por otra parte, la obtención de la información se llevó a cabo a través del registro de ceremonias religiosas mediante la observación, donde intervinieron sacerdotes, diáconos y sus esposas, candidatos a diáconos y sus esposas, catequistas y fieles en general. Se tuvo la oportunidad de presenciar diferentes eventos religiosos como misas, bautismos, primeras comuniones, una oración para un difunto, la bendición de un cementerio, la bendición de una cruz para un ojo de agua y una ceremonia para una niña en su primer año de vida. Esto en comunidades tsotsiles y tseltales, aunque predominantemente en las primeras.

Además se realizó la observación de un par de cursos dirigidos a los diáconos indígenas en cada una de las zonas pastorales. En la Tsotsil se realizó en el mes de septiembre de 2008 en el municipio de Huitiupán, donde asistieron representantes de más de 50 comunidades indígenas. El taller de la zona CHAB se realizó en Bachajón, municipio de Chilón, en la primera semana de noviembre del mismo año. A este taller asistieron representantes de toda la zona repartidos en 23 sedes, sólo se presenció el taller en una de las sedes ubicadas en dicha población. Nuestra presencia fue posible por invitación de un sacerdote dominico y otro jesuita, pertenecientes al equipo pastoral de la zona Tsotsil y CHAB, respectivamente.

También se recuperaron percepciones, experiencias e información en general a través de entrevistas a informantes clave del equipo de pastoral de las zonas aludidas e indígenas con diversos cargos dentro de la comunidad. Se realizaron 21 entrevistas a diversos agentes de la diócesis: al obispo Felipe Arizmendi, a sacerdotes diocesanos y regulares, a religiosas y a ocho diáconos, tres tsotsiles y cinco tseltales. Además sostuvimos numerosas charlas informales que nos proporcionaron información muy valiosa.

Por último, se recabó información del Archivo Histórico Diocesano, ubicado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el archivo de la misión de Bachajón y se recopiló información bibliográfica en las bibliotecas de las universidades locales (CIESAS, UNAM y UACH). Esto se realizó en parte a través de la obtención de fotografías y fotocopias de los documentos. En el caso de las fotografías no nos limitamos a retratar documentos, sino hicimos numerosas tomas de los lugares y de los agentes de pastoral, todo esto con la autorización de los agentes de pastoral o de los fotografiados; conformando un corpus de imágenes que no incluimos en el análisis.

Organización del documento

La estructura del documento se compone de cuatro capítulos. En el primer capítulo damos cuenta de la relación entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas desde la Colonia hasta nuestros días.

Aquí sostenemos que dicha relación se caracterizó por el intenso fervor misionero del proceso de evangelización que llevaron a cabo los miembros de la Iglesia católica representados por las órdenes religiosas. Evangelización que cobró un carácter paternalista. Sustentada por una concepción del indígena como menor de edad, que debía ser protegido y salvado del abuso del colono español. Sin embargo esta relación paternalista también estuvo atravesada por procesos de exclusión y explotación de los indígenas por parte de la misma Iglesia católica. Hechos que se originaron en la lógica colonial en la que la Iglesia representó un papel fundamental.

Lo anterior nos permite entender la construcción histórica de un factor que es fundamental para este trabajo, nos referimos a una característica de la relación entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas en nuestro país hasta nuestros días. Es decir, del establecimiento de un *cierre étnico* institucional que ha excluido del sacerdocio a los pueblos indígenas desde la Colonia. Si bien este cierre está sustentado en diversas representaciones de los indígenas, en la Colonia se les consideraba como indignos moralmente de semejante poder y en el siglo XX como gente no calificada para ello, el concepto de *cierre étnico* trasciende estas representaciones sociales de los indígenas, siempre cambiantes, y nos da cuenta del funcionamiento de la Iglesia católica como institución. Un mecanismo de exclusión implementado por la Iglesia católica bajo criterios raciales y/o culturales durante la Colonia. Este mecanismo obstaculizó el acceso de los indígenas a la jerarquía católica. Dicha exclusión pudo o no ser formulada de manera explícita en las normas de la Iglesia católica (Concilio Primero Mexicano en 1555; Junta Eclesiástica en 1539; Códice Franciscano de 1570) (Ricard, 2004: 349). Este mecanismo fue implementado desde la Colonia e impidió que los indígenas accedieran al monopolio de la administración de los bienes simbólicos de salvación católicos. Este factor fue importante para comprender los lazos de dependencia que mantuvieron los pueblos indígenas con la Iglesia católica durante gran parte de la Colonia. Esta investigación se basa en el supuesto de que este cierre étnico trascendió la Colonia, sostenemos que su influencia estuvo presente durante gran parte de la historia moderna en nuestro país dependiendo del contexto específico en el cual la Iglesia católica desempeñó sus funciones.

Debemos aclarar que el cierre étnico no excluyó completamente a todo indígena de la administración de los bienes sagrados, hubo ordenaciones sacerdotales de indígenas durante casi todo el periodo colonial y posterior a éste. Pero esto se realizó porque la necesidad de contar con sacerdotes se impuso en algunos casos específicos, por ejemplo, en la Colonia se permitió la ordenación de sacerdotes indígenas para que atendiera las parroquias más pobres donde ningún español o criollo querían asistir. Partimos del supuesto que este acceso restringido forma parte del mecanismo de exclusión étnica, porque la ordenación de sacerdotes indígenas no formó parte de ninguna política institucional orientada a construir un clero indígena, sino tan sólo a satisfacer algunas necesidades particulares sin perder el acceso restringido al sacerdocio. Abundaremos sobre este concepto en el capítulo I.

Otro elemento fundamental para la comprensión de la relación de la Iglesia católica con los pueblos indígenas desde la Colonia, en específico en lo que hoy es Chiapas, se refiere al surgimiento de una religiosidad propia de las comunidades indígenas, a partir de la combinación del catolicismo con creencias y formas de experimentar lo sagrado de dichos pueblos. Esta síntesis realizada por los indígenas de la región se le conoce con los nombres de la costumbre o tradición. Fenómeno que evoca la aspiración autonómica de los indígenas en la única dimensión en la que podían expresarla: la religiosa. Autonomía que fue reforzada por la expulsión de los

sacerdotes misioneros del país y de la región, por parte del recién formado Estado mexicano posterior a la Independencia. La corriente liberal triunfante promulgó las Leyes de Reforma (1859) que decretaban la salida de todas las órdenes religiosas del país como una de las medidas destinadas a debilitar el poderío de la Iglesia católica y permitir la consolidación del nuevo Estado-nación.

Lo anterior nos sirve para explicar la posición de debilidad que heredó la Iglesia católica en la diócesis de Chiapa desde mediados del siglo XIX, lo cual se agudizaría a partir de la persecución que realizó el Estado posrevolucionario en la segunda década del siglo XX, cuyo principal representante de la actitud anticlerical en el estado de Chiapas fue el gobernador Victórico Grajales (1932-1936). Esta debilidad histórica de la Iglesia católica en Chiapas constituyó una de las causas estructurales que dieron origen a la formación del diaconado permanente en la diócesis. Pero además debe subrayarse la necesidad crónica de personal. Ante la carencia histórica que tiene la iglesia de sacerdotes, no fue casualidad que desde la Colonia se ordenasen indígenas como sacerdotes. Estos pueblos han fungido como una reserva importante de personal desde entonces, aunque no en igualdad de condiciones que los blancos o mestizos.

En el siguiente apartado analizamos la transformación del campo religioso en Chiapas a través de la emergencia de una pluralidad religiosa sin precedentes en la región. A partir de mediados del siglo XX comenzó un poderoso proceso de conversiones en el estado de Chiapas que lo colocan, hoy en día, como uno de los estados con menor proporción de católicos en el país. Aquí analizamos dicha transformación a partir de la revisión de las estadísticas sobre el tema desde 1950 a 2010. Al mismo tiempo, nuestro análisis muestra este proceso en las distintas dimensiones: el nacional, el estatal, el diocesano y en las zonas pastorales estudiadas.

Cerramos este capítulo exponiendo la forma en cómo la Iglesia católica al nivel de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas reinterpretó y utilizó las políticas pastorales globales, incluidas la inculturación del evangelio y la Teología de la Liberación, para solventar la necesidad estructural de la diócesis de contar con más personal que llevara los sacramentos a las comunidades indígenas que habitan esa difícil geografía. Es decir, exploramos la historia de la diócesis en torno al surgimiento del diaconado permanente.

En el segundo capítulo nos acercamos al contexto social e histórico que caracteriza las regiones en estudio, para entender con mayor precisión las características propias del proceso en cada zona pastoral. Presentamos un panorama de la evolución agraria en Chiapas, caracterizada por una intensa lucha de las comunidades indígenas, de las colonias y ejidos, en torno a la posesión de la tierra. Conflictos en los que también participaron otros agentes: el gobierno federal, la Iglesia católica y activistas de izquierda. La lucha se concretó en la formación de diversas organizaciones campesinas que no sólo pelearían por el reparto agrario sino por créditos, asesoría técnica en la producción y comercialización de sus productos. Estas acciones desembocaron en la transformación de gran parte de la tierra privada con la que contaba Chiapas hasta el año de 1960 en propiedad social. Esto se realizaría a través de la aplicación de la Reforma agraria desde los años treinta, pero con especial intensidad durante las décadas del setenta, ochenta y noventa. Damos cuenta de algunos problemas del agro chiapaneco: la minifundización creciente de la tierra; la baja productividad; la falta de créditos a la producción; los bajos precios a los principales productos de la región (maíz y café); y la creciente presión demográfica del sector campesino, que todavía es mayoría.

Además mostramos la intervención de la Iglesia católica en los conflictos políticos y sociales surgidos en el seno de la crisis económica que presenta la región desde fines de la década del setenta y cómo esto modificó la configuración del poder político en la región. Enfatizamos la exposición sobre las regiones de la Selva y los Altos, donde se ubican los casos de estudio. Cerramos este apartado con una breve exposición del origen del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en los años 80 y del papel que jugaron los agentes de pastoral en este proceso de lucha armada, que surgió a la luz pública hasta 1994.

Finalizamos el capítulo con una reflexión sobre la influencia de los campos económico y político sobre el surgimiento del diaconado permanente, resaltamos cómo el contexto específico de cada zona pastoral, incluso de cada municipio, impone ciertas condicionantes a la estrategia desplegada por la diócesis. Todos estos elementos nos ayudarán a contextualizar histórica, social, política y económicamente el perfil, la posición y trayectoria del diácono en las comunidades, y los conflictos que se articulan alrededor de éste agente.

En el tercer capítulo presentamos un perfil del diaconado permanente indígena, particularmente mostramos algunas características que definen esta posición eclesial en el campo católico en varias de sus dimensiones. La dimensión normativa se analiza a través de la exposición de los atributos que le otorga el reglamento correspondiente sobre sus funciones y requisitos para ejercer. Para ello nos apoyamos en el Derecho Canónico y en *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente* (1999) editado por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Otra dimensión que abordamos se refiere al desarrollo del proceso diaconal en el tiempo y en la geografía de la diócesis. Además mostramos la trayectoria de los diáconos en ambas zonas pastorales. Para ello hacemos la reconstrucción de una trayectoria que no refleja exactamente alguna que se haya dado en la realidad, sino que esta basada en los datos sobre varias trayectorias que hemos recogido en el trabajo de campo. Es más una construcción tipo ideal que nos ayude a comprender la trayectoria de los diáconos y la posición de la que gozan en el campo católico, tanto en la diócesis como fuera de ella.

También exploramos otras dimensiones del diaconado, por ejemplo las condiciones económicas que limitan y posibilitan su servicio religioso. Se debate sobre el tema de la gratuidad cultural del servicio del diácono a su comunidad, estrategia discursiva que encubre la utilización a bajo costo de su trabajo por parte de la Iglesia católica. También se analiza la forma en cómo se lleva a cabo el reclutamiento de los nuevos diáconos, confrontamos directamente la explicación que dan los agentes de pastoral al tema, contrastamos su versión que resalta una elección comunitaria con nuestra lectura que se inclina por interpretar éste proceso como una elección indirecta realizada por los propios agentes, que en el mejor de los casos, es ratificada por las comunidades. Estos análisis buscan mostrar la distancia que existe entre el discurso oficial de los agentes de pastoral diocesanos y las relaciones que realmente se establecen con las comunidades indígenas. Este distanciamiento nos permitirá apreciar mejor la estrategia pastoral indígena de la diócesis la cual dice fundarse en un respecto hacia las culturas indígenas y sus prácticas, cuando en realidad también se trató de establecer un fuerte control y subordinación de éstas a los intereses de la Iglesia católica.

Además exponemos los mecanismos de control disciplinario que la diócesis ejerce sobre esta posición. Elemento esencial para explicar que esta posición no se conformó en un movimiento en contra de la autoridad de los sacerdotes y en un cisma. Para contrastar esta hipótesis también analizamos la posición de la mujer en el diaconado permanente. La cual parecía contradecir la exclusión en el manejo de los bienes de salvación que caracteriza al catolicismo. Contrario a lo que Roma percibía como una amenaza a las bases del poder sacerdotal, la posición de la mujer en el proceso diaconal se mantuvo de una manera totalmente subordinada como ayudante de su esposo diácono. Contrario a lo que parecía la incorporación de la mujer en la administración de los bienes simbólicos de salvación, el diaconado permanente tiende a reproducir y legitimar las asimetrías de género en la Iglesia católica, en la comunidad y en la vida privada desde el campo religioso.

En el cuarto y último capítulo exploramos cómo la necesidad estructural de la Iglesia (contar con más personal) es modelada por la lucha en el campo católico, dentro y fuera de las fronteras de la diócesis. Es importante enfatizar la perspectiva de este trabajo, sostenemos que una necesidad social no se traduce directamente en el surgimiento de una posición religiosa que responde sin más a la necesidad, sino que toda necesidad social es resuelta a través de una mediación que define la solución. En nuestro caso esta mediación es el campo católico. Las características efectivas que asume el diaconado permanente están fuertemente definidas por la lucha que se desató en el campo. Es tan fuerte la influencia de esta mediación que el resultado de las luchas provocaron su debilitamiento y muy probablemente su desaparición total a principios del siglo XXI.

En primer lugar nos centramos en las relaciones de poder entre la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y las comunidades indígenas. Básicamente señalaremos dos lógicas de relación: 1) La primera se caracteriza por la confrontación, se habla aquí de la imposición del catolicismo interpretado desde la diócesis como la religión legítima. En esta lógica los agentes de pastoral intentan desterrar los errores que creían ver en el catolicismo tradicional de las comunidades. 2) Posteriormente hay una modificación de la relación, ya no se piensa el catolicismo tradicional como una fuente de errores, sino más bien como un depósito del cual se pueden extraer cosas que el Dios cristiano reveló a esas culturas, por lo tanto éstas son valiosas y deben incluirse en el catolicismo.

Sin embargo esta inclusión pasa por la interpretación y control de los agentes de pastoral, aunque también hay elementos que las comunidades incorporan sin el control pleno de la diócesis. Rastreamos las acciones que ejercen los agentes dominantes en este sentido y la resistencia que ofrecen los diáconos. Además exploramos el principio de jerarquía del campo católico, principalmente con respecto a la administración y acceso al monopolio de bienes simbólicos de salvación. Y las ventajas que tienen los diáconos sobre los sacerdotes, lo cual les permite obtener cierto nivel de autonomía y resistir los controles que ejercen los agentes de pastoral sobre los primeros.

Terminamos este capítulo con el análisis del conflicto que desató el surgimiento del diaconado permanente entre la diócesis y Roma. Con ello buscamos mostrar la existencia de un mecanismo de control institucional desde el centro de la Iglesia católica sobre la diócesis y el diaconado permanente. Además presentamos cómo los intereses que persiguen ambas instancias son diferentes a pesar de que pertenecen a la misma institución. La primera está guiada por la

necesidad de obtener más personal y la segunda por evitar que el movimiento derive en la inclusión de la mujer en el trabajo diaconal y en el surgimiento de un sacerdocio con personas casadas. Adicionalmente en este apartado se aborda el tema de la iglesia diaconal frente a una iglesia presbiteral. Todos ellos son elementos fundamentales para entender la lógica del campo religioso católico.

CAPÍTULO I. TRANSFORMACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS

Uno de los temas centrales que nos ocupa en este capítulo son las relaciones de poder en el campo religioso católico, centradas en la disputa por la definición del diaconado permanente indígena, así como las consecuencias de esta lucha para la Iglesia católica, a partir de cómo se llevó a cabo este proceso en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Esto tiene su origen con la forma en cómo el campo religioso católico se reconfiguró para enfrentar la necesidad estructural de contar con un mayor número de personal calificado. Lo anterior permitiría a la diócesis incrementar la capacidad institucional para proveer los servicios religiosos a una población predominantemente indígena, misma que en las últimas cuatro décadas del siglo XX presentó un fuerte crecimiento demográfico. Además de brindar tales servicios en los idiomas locales y llegar a una geografía de difícil acceso.

En este capítulo se desarrolla un tema fundamental para comprender las relaciones de poder en el campo religioso católico en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en torno al diaconado permanente. Para ello es importante contar con una noción de cómo la Iglesia católica se relacionó con los pueblos indígenas desde la Colonia hasta la fecha. Por esta razón en el primer apartado se realiza una breve revisión de esta relación. El objetivo de esta revisión histórica es establecer las raíces de la posición de la Iglesia católica en el campo religioso en la región que conforma la actual diócesis de San Cristóbal. Para ello damos cuenta del surgimiento del cierre étnico que la institución estableció durante ese periodo, el cual definió su relación con los pueblos indígenas. Sostenemos que no es posible entender el desempeño de la Iglesia católica en el periodo que nos interesa (1960-2008) si no atendemos a los fundamentos históricos que delimitaron sus posibilidades de acción.

En el segundo apartado exploramos la transformación del campo religioso desde mediados del siglo XX a la fecha, debido al surgimiento de una gran pluralidad de ofertas religiosas de tipo protestante y pentecostal. Este fenómeno representó el mayor reto para la Iglesia católica en la región, lo que condicionó fuertemente el desarrollo de nuevas estrategias pastorales para hacerle frente. Aquí sostenemos que los nuevos grupos religiosos de tipo protestante y pentecostal que entraron en la diócesis tuvieron su mayor crecimiento entre los pueblos indígenas. De ahí la necesidad de la Iglesia católica de revisar el cierre étnico que había establecido desde la Colonia.

En el tercer apartado exploramos la historia de las estrategias diocesanas para enfrentar el reto protestante, básicamente en cómo la diócesis reelaboró la relación con el mundo indígena al tiempo que solucionó, parcialmente, la escasez endémica de personal a través del reclutamiento y formación de nuevos cuadros entre los pueblos indígenas de la región. Nuestro objetivo es mostrar los factores del campo que explican el surgimiento del diaconado permanente indígena, destacamos el giro en la estrategia pastoral y la reconfiguración del cierre étnico. No nos interesa por lo tanto realizar una exposición exhaustiva de la historia de la diócesis. Consideramos que no tiene caso presentar algo que ya se ha solventado con otras obras¹⁰ a las cuales remitimos al lector interesado.

¹⁰ Podemos citar a Meyer (2000), Ríos (2002), Womack (1998) y De Vos (2000).

A) La Iglesia católica en Chiapas

Relación entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas, desde la Colonia a mediados del siglo XX

Revisar la historia de la Iglesia católica en México desde la Colonia a la fecha no es una tarea fácil por la gran complejidad que tiene esta empresa. Sin embargo consideramos necesario revisar la historia en un punto específico que nos interesa, nos referimos a la relación que la Iglesia católica estableció con los pueblos indígenas durante ese periodo. Sostenemos que la forma en cómo esta institución religiosa forjó sus vínculos con los pueblos indígenas en lo que hoy es el territorio de México, nos proporciona algunas pistas para comprender mejor su desenvolvimiento desde mediados del siglo XX a la fecha. Además nos ayuda a entender la configuración del campo religioso en la región de estudio. Una revisión exhaustiva del tema nos desviaría de nuestro objeto de interés, por ello es que nos conformamos con establecer algunas líneas generales de interpretación que nos den un panorama de la configuración de estas relaciones y de sus principales cambios¹¹.

Durante una parte de la Colonia, especialmente en el siglo XVI, la relación entre la Iglesia católica y los pueblos indios se caracterizó por el ejercicio de una tutela para la protección de éstos frente a la explotación desmedida de los conquistadores, a través de la encomienda¹² y, posteriormente, el repartimiento¹³. El mecanismo de tutela fue implementado por el clero regular, el cual no sólo cumplió esta función. El principal elemento que justificó y mantuvo la tutela de los misioneros sobre los pueblos indios fue que el control social obtenido les permitía convertirlos al cristianismo. La empresa de evangelización era fundamental para las órdenes religiosas que arribaron desde 1524, cuyos primeros representantes fueron los franciscanos, a quienes seguirían los dominicos y los agustinos, décadas más tarde.

La tutela ejercida por los religiosos se realizó a partir del reasentamiento y concentración de los indios en pueblos desde fines de la década de 1540 (Brading, 1991: 122). La reducción y congregación de la población indígena se realizó como parte de la tradición y experiencia españolas producto de la reconquista de su territorio en la península ibérica. Por esta razón comienzan inmediatamente su implementación al poco tiempo del proceso de colonización en la isla de Santo Domingo en 1503 por instrucción del gobernador (Solano, 1978: 305).

En el caso del territorio de la Nueva España, particularmente fuera del valle de México, los indígenas solían vivir dispersos. En algunos casos las autoridades reales y religiosas concentraron a los indígenas en pueblos nuevos exclusivos para ellos (Ricard, 2004: 234; Dyckerhoff, 1990:

¹¹ Para profundizar en el tema remitimos al lector a las obras de Menegus (2006), Gibson (2003), Brading (1991), Ricard (2004), Taylor (1999), Morales (1973) y Esterella (1962). Para el caso específico de Chiapas sugerimos Viqueira (2002a), Maurer (1984), De Vos (2000) y Megged (2008).

¹² La defensa de los indígenas que realizó el dominico fray Bartolomé de Las Casas tuvo como origen los abusos y excesos cometidos por los encomenderos en las Antillas, pero que veía repetirse en todos los rincones de la colonia (Brading, 1991: 77-78; Gibson, 2003: 81).

¹³ Brading lo describe de la siguiente manera: “Era un sistema por el cual los alcaldes mayores y corregidores distribuían dinero y mercancías a sus súbditos indios, y luego se valían de su autoridad judicial para imponer el cobro de todos los pagos, aprisionando y azotando a los infortunados naturales que fuesen incapaces de reunir las cantidades frecuentemente excesivas que se cargaban por los bienes que recibían” (1991: 256-257).

44). En otros casos, especialmente donde había un antecedente prehispánico, reconocieron los antiguos asentamientos como punto de referencia. Los pueblos de indios se constituyeron en el espacio donde los religiosos tenían la posibilidad de trabajar en un solo lugar con un gran número de indígenas para su conversión. Además les brindaba la posibilidad de protegerlos de los abusos de los encomenderos intercediendo a favor de sus feligreses ante las autoridades coloniales.

En un principio la reducción de la población indígena estuvo asociada a la necesidad de delimitar los territorios, incluidos sus habitantes, que algunos conquistadores recibieron en recompensa de sus servicios a la Corona (García Martínez, 1990: 105). De esta manera surgió la encomienda en la Nueva España a partir de 1520¹⁴. La encomienda no sólo era una recompensa, sino un compromiso para que el encomendero velara por el bienestar y la conversión de los indígenas al cristianismo. A cambio recibirían tributo y el derecho a utilizar mano de obra de éstos para su uso particular (principalmente en la construcción de sus casas, de templos, en los cultivos y en las minas de metales preciosos) generando muchas de las fortunas del periodo colonial temprano (Gibson, 2003: 68-70; Brading, 1991: 43-44).

Sin embargo la encomienda duró poco tiempo en la Nueva España, tan sólo de 1520 a 1570. Esto fue provocado por la presión de la Corona para no permitir la formación de un grupo de señores feudales que amenazara su control sobre las colonias. La Corona prohibió que las encomiendas pasaran a la siguiente generación como herencia, legisló para que éstas regresaran a la Corona tras la muerte del encomendero. Para la década de 1570 la mayoría de las encomiendas habían regresado al control de la Corona, y ésta ya no las había reasignado a otros. Los hijos de los encomenderos presentaron cierta resistencia para no perder la encomienda, pero tras una breve lucha la Corona se impuso, no sin haber encarcelado a algunos rebeldes y ejecutados a otros (Gibson, 2003: 68).

A la encomienda le sucedió el corregimiento, y asociado a éste el repartimiento, como un medio del que se sirvieron los españoles para la explotación de los pueblos indígenas. El corregimiento era el más bajo cargo político-administrativo de la burocracia colonial. Este puesto se encargaba de impartir justicia, por ello estaba en contacto directo con los pueblos indígenas, además de que se encargaba de cobrar los tributos para la Corona. El corregimiento fue otorgado en muchos casos a encomenderos como forma de compensarlos por la pérdida de la encomienda. No era raro que el encomendero fungiese al mismo tiempo como corregidor de otra región. Este funcionario recibía un salario de la Corona. Pero además recibía ingresos provenientes del repartimiento, debido al control del comercio que su puesto le permitía, con los pueblos que formaban su jurisdicción (Brading, 1991: 256-257).

Las órdenes religiosas protestaron ante los abusos de los encomenderos y los corregidores, y buscaron modificar la situación alegando que de otra manera no sería posible la conversión de los indígenas. Algunos de las protestas más sobresalientes fueron las de Bartolomé de Las Casas (1531) y más tarde de Juan de Palafox y Mendoza (obispo de Puebla en 1640). Personajes como éstos encabezaron una serie de acciones que buscaron proteger a sus feligreses indígenas a través de la promoción y la aplicación efectivas de leyes a su favor (Brading, 1991: 75, 255). A pesar de esta oposición temprana a la situación desventajosa de la población indígena, en general, los religiosos terminarían por aceptar la encomienda hacia mediados del siglo XVI. Por esta razón les

¹⁴ Aunque cabe aclarar que primero se dio en las Antillas en los inicios del siglo XVI.

fue cada vez más difícil mantener su estatus de protectores de los indígenas. Con ello inició el alejamiento entre los religiosos y los indígenas ya desde el siglo XVI (Gibson, 2003: 115).

Para las órdenes religiosas la mejor forma de lograr la conversión de los indígenas, especialmente en los primeros decenios tras la conquista del imperio azteca, fue la separación entre los indígenas y los españoles. Por ello fundaron pueblos exclusivos para indígenas. Esto se sustentaba en una lectura (principalmente entre los franciscanos) que veía en el Nuevo Mundo la oportunidad de restaurar la Iglesia primitiva. Los pueblos de indios revivirían la Iglesia primitiva, siempre y cuando se cultivara en ellos la fe imponiéndoles una separación de la mala influencia española (Ricard, 2004: 29). Al colocar a la parroquia en el centro de los pueblos indios, se evidenciaba que esta medida tenía como fin la conversión al cristianismo de los indígenas. Pero ahí se modeló no sólo la fe de los indígenas sino también su cultura y las pautas de vida cotidiana (Brading, 1991: 122; Solano, 1978: 303).

Sin embargo esta estrategia de separación de los indígenas de los españoles derivó en otros fenómenos, como la obtención de las órdenes religiosas de un fuerte control político-económico de sus feligreses indígenas, debido a que los religiosos eran, en algunos casos, los únicos autorizados para vivir de manera permanente entre los indígenas. Además de que eran los únicos que podían fungir como intermediarios con los pueblos indígenas, puesto que poseían el conocimiento de las lenguas locales de sus feligreses. Lo anterior como resultado de la decisión de las órdenes religiosas de conservar las lenguas locales como una forma adicional de protección, a pesar de que la Corona demandaba la enseñanza del castellano a los indígenas (Ricard, 2004: 125-126).

Por otra parte, en las zonas más alejadas de los centros político-administrativos de la Nueva España la Corona no tenía los medios para hacerse presente, por esta razón cedió a las órdenes religiosas el cobro de impuestos, además de algunas funciones como la administración de la justicia (Ricard, 2004: 236-235). Sin embargo esta función sólo duró hasta que la Corona lograba expandirse a esos nuevos territorios recuperando el control, principalmente a partir del siglo XVII.

Este mecanismo de tutela fue paralelo a la empresa de conquista y colonización que realizó la Corona española desde principios del siglo XVI. Aunque esta tutela paternalista se debilitó desde el siglo XVII. Este debilitamiento paulatino se explica porque la Iglesia católica era una institución colonial, es decir, a la vez que buscaba la imposición de su religión en el terreno espiritual, al mismo tiempo dependía para su subsistencia del sometimiento de los indígenas que criticó en un principio (Gibson, 2003: 115). Además cumplió la importante función de legitimar la conquista, en tanto se decía que la intención era incorporar a los indios paganos a la verdadera religión, todo se hacía por la salvación de las almas de esa gente. A cambio se les pedía obediencia, trabajo y tributos. Desde el principio la Iglesia católica tuvo un carácter ambivalente ante los pueblos indios. Buscaba incorporarlos al cristianismo y como súbditos de la Corona, todo ello se lograría a través de su conversión al cristianismo.

Este mecanismo de control social se transformó hacia el final del periodo colonial desde el siglo XVII. Si desde principios de la Colonia las relaciones entre los indígenas y los misioneros se insertaron en el mecanismo del tutelaje, en la época colonial tardía los medios por los cuales se ejercía éste cambiaron.

Durante toda la Colonia el ideal del sacerdote fue aquel que “gobernara a sus súbditos no sólo en materias espirituales sino en las temporales, y en todo aquello que mira la salud y el beneficio de sus almas” (Taylor, 1999: 232). Esto implicaba que se desempeñara como juez y maestro en los asuntos morales, lo que hacía muy borrosa la barrera entre lo sagrado y lo profano, puesto que el sacerdote era una autoridad judicial sobre la moral pública: sobre el matrimonio, la sexualidad y la familia, lo que constituía una importante fuente de poder local (Taylor, 1999: 233).

Estas dos facetas del sacerdote destacaron en diferentes periodos de la Colonia. Durante los inicios de ésta el sacerdote se había asumido principalmente como juez, de ahí la práctica de los castigos corporales que aplicaban los misioneros de manera cotidiana a todo incumplimiento de los deberes de los indígenas para con la fe. Sin embargo estas prácticas pronto fueron criticadas, no porque se viera mal que se castigara de esa forma a los indígenas, sino porque “el clero se entrometía en las prerrogativas de la autoridad real” (Gibson, 2003: 119-120). Por ello el clero tendió paulatinamente hacia un papel de maestro, faceta que sería enfatizada por el cambio en la Corona con el arribo de la dinastía borbónica a mediados del siglo XVIII.

Efectivamente, desde entonces la Corona emprendió un poderoso impulso reformista sobre la Colonia buscando mejorar la eficiencia de su administración y dinamizar la economía colonial para beneficiar a la metrópoli y reposicionarla frente al crecimiento de las potencias del norte europeo. Este ambicioso programa de reforma contemplaba superar la corrupción de la burocracia colonial; transformar a la Iglesia católica que había acumulado un poder político y riqueza indebida (Taylor, 1999: 30); y liberar a los indígenas de las pesadas cargas del repartimiento para que se integraran a la dinámica económica. Las medidas que se tomaron fueron terminar con el repartimiento, sustituir a los criollos que ocupaban los altos puestos en la burocracia y en el ejército colonial por españoles provenientes de la metrópoli. De la misma manera se hizo con los altos puestos en la jerarquía eclesial, los sacerdotes españoles ocuparon los cabildos de catedral (Brading, 1991: 512-514). Además se decretó que todas las parroquias fueran entregadas al clero secular y, posteriormente, la expulsión de todos los jesuitas de los dominios de la Corona de Europa y América por parte de Carlos III en 1767 (Brading, 1991: 530-531).

La Corona consideró que la civilización del indígena se realizaría mejor integrándolo en la sociedad colonial tardía. Esto significó que los pueblos indígenas ya no estuvieran separados del resto de la sociedad, aunque los propios indígenas mantuvieron este aislamiento como una forma de defensa y solidaridad que les permitía sobrevivir. Ahora se buscaba convertirlos en hombres nuevos, productivos económicamente hablando, a través de la educación. La Corona pidió que la Iglesia católica realizara esta tarea, al tiempo que trató de restarle poder en el ámbito jurídico y económico. Este proceso puede verse a través del cambio de las funciones de los sacerdotes, quienes anteriormente fungían como jueces en lo moral en los pueblos de indios, y posteriormente ocuparían una posición más modesta como maestros¹⁵ (Taylor, 1999: 225 y ss).

¹⁵ Taylor señala que: “La visión más general, sin embargo, fue la que expresaron los obispos, los manuales publicados y otras autoridades superiores coloniales, en el sentido de que los indios no eran por naturaleza ni nobles inocentes, pero tampoco bestias astutas; contaban en cambio con virtudes redentoras que podían hacer de ellos fieles cristianos y leales y productivos súbditos de la Corona. Tal como señaló Omerick, los indios eran sencillos pero racionales, con curiosidad para aprender. Este optimismo moderado iba de la mano de un renovado interés por un tipo de ingeniería social mediada por la educación: los indios eran capaces de mejorar y debían mejorárseles; una

Esta redefinición de la tarea de la Iglesia católica en la Colonia fue acompañada por un cambio en la representación del indígena. Se dejó de lado la visión que los consideraba como eternos menores de edad e inocentes, pero se continuó percibiéndolos como seres inferiores. Sin embargo esta inferioridad ya no era un atributo natural, sino que se debía principalmente al pobre desarrollo de su inteligencia, provocado por las pésimas condiciones de vida en las que vivían debido a la explotación y abusos que recibían. Esto abrió paso a la idea de que podrían integrarse, convertirse en factor de progreso económico y dejar de ser el lastre que supuestamente fueron durante gran parte de la Colonia. La educación buscaría pulir la razón que poseían y la enseñanza del castellano constituía el primer paso, habría que cambiar su cultura para integrarlos. Encontramos aquí el origen de las políticas indigenistas que posteriormente el Estado mexicano aplicó con especial ahínco durante el periodo posrevolucionario en el siglo XX.

Si bien ambos mecanismos de tutela tuvieron grandes diferencias en la forma en cómo la Iglesia católica se relacionó y concibió a los indígenas, ambos convergieron en producir un elemento que es fundamental para la comprensión de nuestro tema, nos referimos al *cierre étnico*. Por esta razón es que nos detendremos para establecer la definición de este concepto, el cual es fundamental para la interpretación que hacemos del diaconado en esta investigación.

Ya Weber nos señalaba que ahí donde existe un recurso valioso emergerá un grupo social que intenta controlarlo a través de un *cierre* de las relaciones sociales, estableciendo ventajas para el grupo y excluyendo a los demás del acceso al recurso. A partir de un proceso de racionalización que establece una regulación de las relaciones sociales de los miembros de este grupo privilegiado, tanto en su interior como hacia el exterior, se forma una organización permanente: empresa, asociación, o un instituto, como lo es una Iglesia. (Weber, 1984: 35-45). Es decir, el *cierre social* busca establecer un monopolio sobre un recurso valioso a través del establecimiento de una frontera, entre un adentro y un afuera de la organización. Esto se logra, en el caso de la Iglesia católica, a partir de la implantación de un par categorial: creyente/no creyente. Este cierre provoca que el grupo privilegiado adquiera ciertas ventajas sobre los grupos excluidos. El origen de dichas ventajas consiste en que los privilegiados adquieren la capacidad de negar el recurso valioso a los demás grupos. Esta coerción desatada a través de la negación obliga a los excluidos a establecer una relación de poder favorable a los intereses de los primeros.

A partir de este cierre organizativo se establece un perímetro dentro del cual se controla el acceso de los distintos grupos sociales a los recursos preciados, en nuestro caso de naturaleza religiosa. Una vez establecidas las fronteras, el proceso de diferenciación continúa al interior de la organización y con ello se establecen nuevas exclusiones a través de categorías internas. En el caso analizado podemos citar las distinciones: papa/cardenal, cardenal/obispo, obispo/sacerdote, sacerdote/diácono, diácono/laico. Sin embargo la más relevante para nuestra discusión es la que impone el par que separa a aquellos que tienen derecho a la administración de los recursos religiosos y los que no, hablamos del par categorial clero/laico. Recordemos que la Iglesia católica tiene en sus fundamentos la delegación del poder religioso de Jesús a sus apóstoles, a quienes encarga la fundación y mantenimiento de su Iglesia.

‘nueva conquista’ era precisa. Los años de 1750 se significaron no tanto por un nuevo, sino por un énfasis más insistente en la educación y mejoría de los indios comunes y corrientes. El arzobispo Manuel Rubio y Salinas adujo la fundación de 228 escuelas parroquiales en su jurisdicción en el año de 1754....” (1999: 250-251).

Sin embargo, para que una organización como la Iglesia católica logre mantener este cierre social a través del tiempo y el espacio, mismo que le garantice el monopolio de los bienes simbólicos de salvación, la institución tiene que echar mano de otros cierres a partir de distinciones sociales que se encuentran presentes o emergen en otras organizaciones o en otras relaciones de poder. Estos cierres más particulares son el cierre de género, el cierre del celibato y el *cierre étnico*, establecidos por las categorías: hombre/mujer, casado/soltero, mestizo/indígena. La función de estos cierres es el de abaratar los costos en la administración del bien religioso e incrementar el control de las relaciones sociales que se establecen en el interior de la organización y de ésta con su exterior.

Cada uno de estos cierres imponen algunos requisitos para acceder al monopolio del poder religioso, por ejemplo, la distinción entre hombre/mujer establece la exclusión de las mujeres del sacerdocio. En la distinción casado/soltero se halla el origen del celibato como requisito para ordenarse como sacerdote. Y la distinción mestizo/indígena, que es la que estamos rastreando durante la Colonia, niega el sacerdocio a los indígenas. Éste último es lo que entendemos por *cierre étnico*. La exclusión generada por este cierre aún estuvo presente en el momento en que la diócesis debatió en torno al otorgamiento o no del diaconado a los indígenas en los años setenta del siglo XX.

Precisamente por la forma de la relación que habían conformado la Iglesia católica y los pueblos indígenas. La primera conformó un cierre étnico que obstaculizó el ingreso pleno de indígenas en la institución, es decir, si bien la empresa evangelizadora tuvo como objetivo cristianizar a los pueblos indígenas ello no significaba que los misioneros buscaran la formación de un clero indígena (Gibson, 2003: 102). Es más, ni siquiera como laicos se les daba acceso a la totalidad de los bienes simbólicos de salvación. Esta actitud se explica porque se consideraba que los indígenas no poseían el nivel espiritual e intelectual necesario para acceder tanto al sacerdocio como a los sacramentos (Estarellas, 1962: 236-237; Ricard, 2004: 413).

Esto no quiere decir que no se hayan ordenado sacerdotes indígenas, este hecho ocurrió desde el siglo XVI cuando se ordenó al primer sacerdote indígena: Pablo Caltzonzin, hijo de un principal de Michoacán, quien recibió el sacerdocio en el año de 1572 (Estarellas, 1962: 243; Menegus y Aguirre, 2006: 25). Pero sostenemos que hubo un *cierre étnico* porque las ordenaciones de indígenas no se realizaron de manera institucional, como parte de una política pastoral consciente y planificada, al contrario, una facción de la Iglesia católica (encabezada por un sector de los dominicos) consiguió que se estableciera la prohibición expresa de ordenar u otorgar los hábitos a indios, mestizos y negros durante el siglo XVI (Taylor, 1991: 123-124). Esta medida también fue el resultado del Concilio de Trento (1545-1563), que prohibía otorgar órdenes sacerdotales a los indios, lo que repercutió para que en el Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555 se refrendara esta posición de la Iglesia católica en la Colonia (Menegus y Aguirre, 2006: 25).

Sin embargo lo que nosotros llamamos el cierre étnico no se instauró simplemente como producto de una disposición conciliar, sino también fue el resultado de un conflicto en la Colonia entre dos partidos que dividieron a la Iglesia católica y a los laicos. Lo que había de fondo era un conflicto sobre la legitimidad de la Conquista y el sometimiento de los indígenas a los excesos de los colonizadores. Este conflicto se centró en decidir la naturaleza humana de los indígenas. Su expresión más importante fue el debate que sostuvo fray Bartolomé de Las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda, distinguido humanista español de la época, en la ciudad de Valladolid en los años

de 1550-1551. Uno representando a la escolástica ecuménica medieval y el otro al humanismo renacentista.

Se debatió la calidad racional de los indios. El primero se pronunciaba por reconocerla plenamente y por ello debían ser respetados como seres racionales y libres, con capacidad de autogobernarse, por lo tanto la conquista resultaba injustificada. El segundo argumentaba que si bien eran racionales, esta cualidad estaba a penas por encima de los animales porque su razón era pobre e inferior, prueba de ello era que no tenían escritura ni leyes escritas, poseían vicios y erradas costumbres. Por ello eran incapaces de gobernarse por sí mismos, había que someterlos con terror para que abandonasen sus erradas costumbres y pudieran ser evangelizados. A cambio del invaluable servicio de la salvación eterna Sepúlveda consideraba, como justa retribución, que el español usara la fuerza de trabajo indígena en su beneficio; se justificaba con ello el sometimiento y dominación de los indios (Brading, 2003: 98-121; O’Gorman, 1967: LX-LXV). Fue ésta segunda posición la que predominó. Sin embargo la primera consiguió que la Corona dictara algunas leyes a favor de la protección de los indios y encargó a los misioneros de la Iglesia su defensa. Pero, más allá de los discursos, los intereses coloniales fueron los determinantes para que la segunda posición triunfara con algunos elementos de la primera.

Otro de los factores que contribuyeron para el establecimiento del cierre étnico fue el fracaso del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. A pesar de que todos los grupos en la Iglesia católica en la Colonia compartían una visión del indígena como un ser inferior por naturaleza, algunos autores como Menegus y Aguirre (2006: 21) y Brading (1991: 138) consideran que existía una corriente en la Iglesia (conformada principalmente por franciscanos) que dudó sobre los alcances de dicha inferioridad y buscó probar las capacidades intelectuales y espirituales de los indígenas para alcanzar el sacerdocio. Estos autores interpretan que se realizó la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en 1536, con la intención conformar un clero indígena.

Otros autores contradicen esta visión sobre la fundación del Colegio de Tlatelolco, éste no tenía la intención de que los indígenas se ordenaran sacerdotes, sino que simplemente buscaban formar una élite indígena que permitiera a los españoles gobernar la Colonia (Ricard, 2004: 418; Gibson, 2003: 102; Gómez Canedo, 1982: 144-148; y Estarellas, 1962: 236). Más allá de este debate, en lo que todos los autores concuerdan es que se impuso la corriente que no estaba a favor de la educación superior para los indígenas. Desde nuestro punto de vista esto conformó un factor para la instauración del cierre étnico; es decir, con el fracaso del colegio se limitó el acceso a la educación superior exclusiva para indígenas y por lo tanto el acceso de los indígenas al clero se tornó más difícil. Pero veamos con más detenimiento este caso.

Nosotros pensamos que el Colegio de Tlatelolco se constituyó para que fungiera como el primer seminario de la Nueva España con miras a formar un clero indígena y que sí hubo un grupo en la Colonia que estaba a favor de esta empresa, aunque rápidamente se desgastó este proyecto. Principalmente debido a que se enfrentó a una fuerte resistencia proveniente de otros sectores de la Iglesia católica (dominicos y agustinos) y de laicos.

Un grupo prominente en la sociedad colonial novohispana, conformada por franciscanos, el arzobispo Zumárraga (también franciscano) y el Virrey Mendoza, emprendieron la construcción del Colegio. Éstos compartían la opinión de don Rodrigo de Albornoz quien “pedía que se fundara un colegio, en el cual se formarían para el sacerdocio algunos hijos de nobles y

principales de la raza india: ‘un solo sacerdote indio, venía a decir en sustancia, hará más conversiones que cincuenta europeos’” (Ricard, 2004: 338; Gómez Canedo, 1984: 146-147). Esta carta fue dirigida a Carlos V en el año de 1525. Un año después el rey ordenó la fundación del colegio para la enseñanza de la gramática, las artes y la teología para los hijos de los principales indios.

Este partido pro-indio inauguró el Colegio de Santiago Tlatelolco el 6 de enero de 1536 (Ricard, 2004: 355; Estarellas, 1962: 235; Brading, 1991: 138; Gómez Canedo, 1984: 138). Para ello se reclutó a un grupo proveniente de los hijos de la nobleza india. Las dudas sobre la capacidad intelectual de los indios se dispersaron tras los buenos resultados que estos jóvenes obtuvieron en el aprendizaje de la gramática, latín, retórica, lógica, teología, filosofía, medicina y las artes. Hecho que entusiasmó a los franciscanos, quienes fungían como maestros del colegio, porque esperaban varias ordenaciones de entre los primeros setenta jóvenes indios reclutados. Sin embargo no hubo una sola ordenación proveniente del colegio de Tlatelolco, los indios no llevaban el celibato por mucho tiempo. Aunque de ahí se conformó un selecto grupo de laicos (Estarella, 1962: 237; Gómez Canedo, 1984: 144).

Este experimento fallido provocó un pesimismo total en el grupo pro-indio y le dio la razón al grupo que consideraba que los indios no eran dignos de acceder al sacerdocio. Los principales factores que provocaron el fracaso del colegio de Tlatelolco fueron: la hostilidad con la cual el partido anti-indígena (conformado por dominicos como fray Domingo de Betanzos y el arzobispo Montúfar, sucesor de Zumárraga) percibió el proyecto. Por ello formularon fuertes críticas después de que se conociera que uno de los exalumnos, cacique de Texcoco, don Carlos “fue acusado de propagar entre los suyos proposiciones heréticas y hacer propaganda entre ellos para que dejaran la práctica del cristianismo” (Ricard, 2004: 343; Gómez Canedo, 1984: 144). Los opositores acusaron al colegio de ser fuente de herejía (Estarellas, 1962: 239). Esta desconfianza en los indígenas se sustentaba en el supuesto de que tendrían a regresar a sus prácticas religiosas idolátricas a la menor oportunidad. Desconfianza que no era exclusiva del partido anti-indígena, sino que estaba presente en los dos bandos, aunque en diferentes grados.

Otra de las causas del fracaso del Colegio fue la precipitación con la cual los franciscanos esperaban la obtención de vocaciones entre los indígenas, esto era difícil porque apenas había pasado una generación tras la conquista, por lo mismo no hubo tiempo para consolidar el abandono de las viejas religiones. En adición, la selección de los jóvenes que reclutaron para el colegio fue muy sesgada, debido a que se limitó a los hijos de los principales indígenas (Estarellas, 1962: 234). Esto provocó que disminuyera la probabilidad de obtener más vocaciones con una población más amplia. Además el colegio vio disminuidos sus estudiantes con la epidemia de los años de 1545-1547, que casi acabó con él (Gómez Canedo, 1984: 187).

Este fracaso proveyó de argumentos al partido anti-indio para que la Iglesia católica prohibiera la ordenación de indios, mestizos y negros. Como ya mencionamos esto se hizo de manera formal en el Concilio Primero Mexicano en 1555, el cual ya había tenido un antecedente con el mismo pronunciamiento en la Junta Eclesiástica celebrada en 1539 (Ricard, 2004: 349). En el segundo Concilio Provincial Mexicano, de 1565, se determinó que “los indios eran ineptos para conocer y razonar acerca de los complicados misterios de la fe” (Menegus y Aguirre, 2006: 26). Incluso las ordenes mendicantes prohibieron el otorgamiento del hábito a estos grupos, así lo impuso el Códice Franciscano en 1570 (Gibson, 2003: 102; Phelan, 1970: 132-133). El tercer Concilio

Provincial Mexicano también restringió la ordenación del sacerdocio a los indígenas de manera temporal por considerarlos neófitos (recién convertidos a la fe) y a los mestizos por no proceder de un “linaje inmaculado”, es decir, porque eran descendientes de indios y no sólo de españoles (Menegus y Aguirre, 2006: 28-29; Morales, 1973: 47-49).

Un elemento importante para comprender el cierre étnico tiene que ver con la doctrina sobre la pureza de sangre para recibir la ordenación. La cual que se cultivaba en España desde principios del siglo XVI, no había pasado mucho tiempo desde la reconquista de la península a los moros y la expulsión de los judíos. Morales nos expone el asunto para el caso de la orden de los franciscanos, los cuales no recibían candidatos para la orden en España que fueran descendientes de judíos o musulmanes desde 1525. Algo tarde en comparación con otras órdenes religiosas. Esta doctrina tenía como intención evitar que los recién convertidos al cristianismo (judíos y musulmanes) ocuparan puestos importantes entre la jerarquía religiosa. Para Morales esta doctrina también influyó en la Nueva España. Por esta razón cuando los franciscanos arribaron a la colonia no recibieron a indígenas en la orden. Hecho que sería formalizado en la Provincia del Espíritu Santo de México en 1569 (Morales, 1973: 9-17). Lo que podemos concluir es que en general predominó la cerrazón institucional a la formación de un clero indio.

Sin embargo, este fallido intento no fue el único causante de la victoria del grupo que se oponía a la ordenación de los indios como sacerdotes. Había un tema de fondo, que ya señalamos, se refiere a los poderosos intereses económicos, políticos, sociales y religiosos que jugaron en contra de esta apertura. Sobre este tema Ricard señala que “...apenas llegaron a pensar que se les podía llevar hasta el sacerdocio [a los indígenas], porque esta elevación implicaba una *emancipación* que no estaba en sus previsiones. Un clero indígena les pareció inútil, y un episcopado indígena les hubiera parecido una locura. Crear sacerdotes y obispos indios *era contra el sistema de tutela* que ellos [los misioneros] tuvieron tan en el alma¹⁶” (2004: 418).

Es decir, conformar una élite indígena que accediera a uno de los campos más importantes de la vida colonial iba en contra de la lógica de tutela y protección que había fundamentado la labor misionera y contradecía la imagen que los españoles en general tenían sobre el indio, como un menor de edad que necesitaba de protección, guía y cuidado. En otras palabras era reconocerlos como iguales y seres independientes, sin la necesidad de ser gobernados por los religiosos y mucho menos por la Corona. Y todavía más importante significaba compartir el poder religioso que sustentaba y justificaba simbólicamente el orden social, político y económico. Si los indios accedieran a este poder obtendrían los elementos necesarios para plantear cuestionamientos simbólicos al orden social que harían viable y justificada una rebelión contra los conquistadores, como de hecho se presentó en varios casos con un fuerte componente religioso. Ejemplo de lo anterior es la rebelión tseltal de 1712 en la región de los Zendales, en la capitanía de Chiapa (Viqueira, 2002a: 190-192).

A pesar de todos estos factores institucionales en contra, la ordenación de indios tuvo lugar desde fines del siglo XVI y principios del XVII. La razón principal de este hecho nos lo explica Ricard en la siguiente cita:

¹⁶ Los subrayados y corchetes son nuestros.

Pero, por la fuerza misma de las cosas, y por ser los sacerdotes españoles escasos, se vio poco a poco ir entrando a los indios en las sagradas órdenes. Ello fue dejado a la casualidad, sin método alguno que lo regulara, sin que mediara política alguna de conjunto por parte del episcopado. Estos indios quedaron relegados a las parroquias rurales y a las funciones subalternas. (2004: 420)

Desde la Colonia la Iglesia católica enfrentó la escasez de vocaciones sacerdotales como uno de sus principales problemas. Además los que había estaban mal distribuidos. Muchos de los sacerdotes peninsulares y criollos, quienes contaban con la mejor preparación, evitaban las parroquias de tercera clase: aisladas, con población dispersa y muy pobres, lugares donde generalmente vivían los indígenas. En caso de que no pudieran evitarlas trataban de abandonarlas lo más pronto posible prefiriendo los grandes centros urbanos donde solían estar ubicadas las parroquias de primera clase. En éstas se tenía un ingreso holgado, tiempo para el estudio, una vida rutinaria y cómoda, recursos para obras y la opción de seguir escalando puestos en la jerarquía (Taylor, 1999: 113 y ss).

Como ya mencionamos los sacerdotes indios difícilmente accedieron al sacerdocio desde fines del siglo XVI, aunque llegaron a ordenarse algunos¹⁷. En los siglos XVII y XVIII la Corona dio el primer paso para romper con el cierre étnico con dos decretos, uno de 1669 “que da entrada a los indios y mestizos a la Iglesia y a cualquier cargo civil, numerosos indios o mestizos fueran ordenados” (Menegus y Aguirre, 2006: 31); y el segundo en 1769 en el cual se dice que “en adelante los seminarios diocesanos asignaran una cuarta o una tercera parte de sus lugares a indios o mestizos, hombres concedores de las lenguas nativas, que después administrarían ‘la sierra o actuarían como vicarios de los curas criollos’” (Brading, 1991: 531-532). Esto se haría oficial a partir del Cuarto Concilio Provincial (1771) el cual recomendó que por lo menos un tercio del clero estuviera constituido por indios o mestizos (López, 1973: 27). En este mismo Concilio se declaró que “por ser tan nobles y criadas por Dios las almas de los indios, esclavos y castas, ningún sacramento se les podía negar” (López, 1973: 15).

Pese a esta reforma en la normativa el acceso a la ordenación no se abrió completamente, persistían los prejuicios y estereotipos racistas que mantenían firme la exclusión. Bajo dichos prejuicios “los obispos de entonces y posteriores hablaron de la ‘bajeza de espíritu’ de tales hombres y no promovieron activamente su formación para el ministerio parroquial. Pocos pastores coloniales se describieron a sí mismos o fueron descritos por sus superiores como mestizos o mulatos” (Taylor, 1999: 124). Si bien oficialmente se les pedía a los obispos promover la formación de estos grupos para su ordenación, de manera informal se desalentaba y se mantenía cerrada la entrada, la distinción entre los grupos sociales persistió en la época colonial tardía y mucho más allá.

Aún con estos obstáculos existieron algunas ordenaciones de sacerdotes indígenas, ya mencionamos el caso del siglo XVI y XVII. Para el siguiente siglo la magnitud de este proceso era todavía muy baja, citamos el caso de la diócesis de Guadalajara y la Arquidiócesis de México:

¹⁷ Morales señala algunos ejemplos en la Nueva España para el siglo XVII: Fray Ruy de Mendoza, descendiente de caciques de Tlatelolco, quien tomó el hábito franciscano en 1625; Domingo Álvarez, tlaxcalteca, quien tomó los hábitos alrededor de 1678; fray Manuel de Salazar, originario de Quiahuixtlán, Tlaxcala, quien tomó los hábitos en 1675 en Puebla; fray Diego Valdés Moctezuma, quien tomó el hábito en 1702; fray Miguel Osorio Moctezuma; y fray Manuel Sánchez, quien ingresó en 1698 (Morales, 1973: 42-43).

“hubo unos cuantos indios curas en Guadalajara, pero en la arquidiócesis un 5 por ciento de los curas párrocos de fines del periodo colonial fue identificado como indio” (Taylor, 1999: 124).

Generalmente el acceso al sacerdocio se realizaba a través de lo que se denominaba “la ordenación a título de idioma”, puesto que para ser cura de las parroquias de indios era requisito manejar el idioma local o tener algún vicario que cumpliera con esto. Por este medio los indios, hijos de principales, podían acceder al sacerdocio. Sin embargo esta vía de ordenación no fue exclusiva para los indios, algunos criollos la usaron, debido a que dispensaba la posesión de un capital para el mantenimiento propio, requisito para el sacerdocio. Esta vía de acceso al sacerdocio reproducía y mantenía la desigualdad entre grupos sociales y raciales en el clero mismo, porque los curas ordenados por esta vía eran considerados como “aptos ignorantes”, debido a que sus conocimientos y habilidades eran bastante limitados, por esta razón tendieron a ocupar los puestos bajos del clero, como vicarios en parroquias de poca monta (Taylor, 1999: 133).

Es decir, hubo una incorporación de los indios al clero pero a esto se oponía la representación que tenían de ellos algunos obispos¹⁸, por ello que no los consideraban dignos para el sacerdocio. Cuando lograban acceder a éste, la distinción racial influía para que se mantuvieran en una posición subordinada en el bajo clero. Esto se justificaba por su fama de ignorantes, lo que les obligaba a ocupar los lugares de menor prestigio y remuneración. La desigualdad persistía a pesar del acceso al monopolio de bienes de salvación, expresada en una menor preparación, trayectorias profesionales poco brillantes y remuneraciones bajas. Esto hacía poco atractivo el sacerdocio para los hijos de los principales indios, lo que desalentaba la formación y el autoreconocimiento de un clero indígena.

Hasta aquí nos hemos ocupado del acceso de los indios a la administración de los bienes de salvación a través de la ordenación sacerdotal. Pero el acceso a la administración de los bienes de salvación no se redujo a esta vía formal. De manera informal y por la necesidad de los sacerdotes de contar con un apoyo en aquellos lugares donde escaseaban, se estimuló la formación de dos posiciones que cumplieran algunas funciones propias del sacerdote, hablamos de las figuras del fiscal o mandón¹⁹ y del maestro cantor, quienes generalmente fueron reclutados de la élite indígena.

Ricard señala que los fiscales desempeñaron las siguientes funciones:

...no sólo tenían el cargo de reunir a los de su barrio para llevarlos a la enseñanza del catecismo y a la misa, sino que entraba en sus deberes presentar al obispo en la visita a la parroquia los jóvenes y los adultos no confirmados, vigilar porque todo el mundo se bautizara y cumpliera con la confesión de Cuaresma, procurar la celebración en regla de los matrimonios, el bien avenirse de los casados, reprimir y denunciar a las autoridades los adulterios y concubinatos, denunciar a los ebrios impenitentes y a los vendedores de licores

¹⁸ Morales señala que los mestizos tampoco eran bien vistos para ocupar un puesto en el clero, debido a que los españoles los consideraban como herederos de los vicios de los indios. El autor cita a Mendieta para dar cuenta de la representación que los españoles se hacían de estas características negativas: los mestizos son mal agradecidos, flojos, inclinados al consumo del alcohol y al juego (Morales, 1973: 35-36).

¹⁹ En Chiapas existen los llamados mardomas que poseen un papel muy importante en el culto del catolicismo tradicional que se practica en las comunidades. Apuntamos el parecido de ambas denominaciones, sospechamos que tienen el mismo origen colonial.

embriagantes que favorecían este vicio para su propio lucro, lo mismo que a los brujos y envenenadores y, en general, a cuantos fomentaban las creencias o prácticas paganas” (2004: 183).

Además, cuando faltaba el sacerdote en los poblados o sólo asistía al pueblo cada cierto tiempo, “estos indios fiscales cuidaban de la conservación y limpieza del templo, llevaban un registro de los bautismos, bautizaban ellos mismos en caso de necesidad urgente, ayudaban a los agonizantes a morir con las atenciones al caso, presidían los entierros, recordaban al pueblo los días de guardar y los de abstinencia o ayuno, etcétera”. También enseñaban el catecismo después de recibir una preparación para ello, en algunos casos hasta se les colocaba en escuelas especiales para esto (Ricard, 2004: 183).

En síntesis, en ausencia del sacerdote, ellos controlaban gran parte de la vida religiosa pública de los pueblos de indios, a través del ejercicio de muchas de las funciones de los sacerdotes. Observamos la incipiente formación de una élite religiosa que fungiría como actor importante en muchos lugares de la Colonia, especialmente ahí donde el sacerdote no existía o estaba ausente la mayor parte del tiempo. Paulatinamente esta élite y los pueblos indígenas reelaboraron los bienes de salvación propios para integrarlos a la religión dominante y desarrollar una interpretación ajustada a sus necesidades (Viqueira, 2002a: 253-254). En general estas figuras llegaban a desempeñar “un virtual sacerdocio, al controlar el culto público en casi todo salvo en la impartición de los sacramentos” (Taylor, 1999: 85).

Para abundar sobre el tema citamos a Megged, quien nos muestra el papel de los maestros cantores en la diócesis de Chiapa en el siglo XVI:

...fueron asimismo instruidos para reunir a la población local cada domingo y en ciertas fiestas de santos para recitar el Ave María, el Padre Nuestro y el Credo en la lengua nativa; para enseñar a la población la doctrina de la inmaculada concepción, antes y después de cada misa, y para velar porque los miembros de la comunidad fuesen enterrados por la cofradía en el cementerio parroquial. Si algunos de los miembros de la comunidad se ausentaban de la iglesia sin alguna explicación razonable, eran cuestionados por los maestros cantores y luego castigados con azotes; los maestros cantores pidieron a los padres llevar a sus hijos todos los días para participar en la misa cantando en el coro y tocando la flauta. Se aseguraron también de que en cada casa las imágenes de los santos estuvieran apropiadamente expuestas, y los rosarios colgados en las cuatro esquinas de la casa para ahuyentar los malos espíritus. Puede observarse que todas estas medidas eran del todo consistentes con las instrucciones postridentinas que circulaban por todo el mundo católico (Megged, 2008: 219-220).

Este proceso es muy importante de tomar en cuenta, dado que los pueblos indios no fueron totalmente pasivos en el campo religioso. La necesidad de contar con personal capacitado para atender esta población, en lugares apartados y pobres, obligó a los párrocos a incorporar a los indígenas en el manejo de algunos asuntos que les competían, incluyendo la impartición de la doctrina, la administración del bautismo en caso de extrema necesidad y presidir entierros. Es decir, intervenían en momentos clave de la vida, en el nacimiento, la muerte, el matrimonio y en la enseñanza del sistema de creencias católicas, que no era poca cosa.

De esta manera los indios también tuvieron la posibilidad de convertirse en agentes activos, porque adaptaron lo que los conquistadores les ofrecían para reconfigurar su vida social y mantener la comunicación con lo sagrado. La emergencia de estos agentes en los pueblos de indios, como ayudantes del párroco, tuvo como consecuencia la posibilidad de que se formaran algunos ámbitos de autonomía religiosa. En estos espacios la vida religiosa local era dirigida por

miembros de la misma comunidad. Fue ahí donde surgen fenómenos religiosos que algunos autores denominan como sincretismo religioso (Corona Núñez, Jiménez Moreno, Madsen y Farriss), otros como resistencia a la imposición religiosa (Aguirre Beltrán, Benítez y Klor de Alva) y algunos más lo piensan como una total transformación religiosa (especialmente Ricard, Kubler y MacAndrew) (Taylor, 1999: 78-86).

Nosotros seguimos en esto a Taylor quien plantea una crítica a la posición del sincretismo, señalando que no fue una simple mezcla o superposición entre las religiones, ni siquiera una síntesis, sino que se mantuvieron ambas religiones, aunque gran parte de las religiones indígenas se confinaron al ámbito más privado y el catolicismo a lo público. Sin embargo ninguna se mantuvo “pura” de este encuentro. Si bien los indígenas adoptaron una gran parte del sistema de creencias católicas, la manera de acceder a lo sagrado: ser poseído por lo sagrado a través del éxtasis de la embriaguez, del uso de plantas psicotrópicas y la danza, se mantuvo (Taylor, 1999: 77 y 87). Consideramos fundamental la distinción entre fe y creencia, la primera es concebida como “las últimas preocupaciones de una comunidad, ‘la aprehensión primaria de lo sagrado’”, y la segunda como “la categoría más reducida de comprensiones formuladas, ‘la articulación secundaria’ de lo sagrado” (1999: 106). Esto nos sirve para subrayar que el cambio religioso de los pueblos indios, que advino con la conquista, se realizó en el segundo nivel, mientras el primero se mantuvo. Esto quiere decir que una parte de las creencias religiosas indígenas cambiaron al incorporar varios elementos de la doctrina cristiana, pero las experiencias religiosas se mantuvieron, esto es, las vías de acceso a lo sagrado a través del trance inducido por la danza, la música y el alcohol se conservaron de manera central en la religiosidad indígena.

Retomando, esta relativa inclusión de los indígenas como fiscales o maestros cantores se realizó siempre en términos de subordinación, jamás en un plano de igualdad, y si estas posiciones desempeñaban tales funciones eran más a pesar del clero colonial que no aprobaban dicha intervención de seres tan inferiores.

Si la inclusión en la Iglesia católica fue parcial y subordinada en el caso de las élites indígenas, para los indios comunes la situación no fue distinta en su calidad de laicos, básicamente en lo que se refiere al acceso a los sacramentos. Recordemos que los sacramentos eran considerados como “las medicinas principales para la salud del alma y de la comunidad cristiana” (Taylor, 1999: 226). Es decir como algo fundamental en la vida religiosa de todo cristiano, en tanto el sacerdote era considerado como “el médico de almas”, ¿y qué almas más enfermas que las de los idólatras indios en el peligro perpetuo de caer en el error?

Como señala Taylor²⁰, la eficacia de estas “medicinas del alma” dependen de la creencia que se tenga en ellas y la mejor forma de cultivar esta creencia se realiza a través de las enseñanzas del mismo sacerdote (1999: 226). Pero en el caso de los indios el aprendizaje de los complejos misterios y prácticas de la iglesia, como la transubstanciación, la división entre el alma y el cuerpo, la eternidad del alma y su salvación, la importancia de confesiones exhaustivas, la

²⁰ En la teoría de los campos sociales también se reconoce la dependencia de la efectividad de los capitales simbólicos que están en juego en un campo como el religioso, de la creencia en ellos. Este fenómeno se expresa a través del concepto de *illusio*, el cual señala el hecho de que un agente del campo está “concernido, tomado por el juego. Estar interesado es aceptar que lo que ocurre en un juego social dado importa, que la cuestión que se disputa en él es importante (otra palabra con la misma raíz que interés) y que vale la pena luchar por ella” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 174)

Santísima Trinidad, la castidad de la Virgen, etc., era demasiado, según sus maestros, para el pobre nivel intelectual y espiritual de sus pupilos indios. De aquí se derivó la justificación y la práctica de que no debían otorgárseles a los indios todos los sacramentos hasta que los entendieran. Debido a que su bajo entendimiento y poca disciplina espiritual era algo natural en ellos, había muchas dudas de que atendieran plenamente los caminos de la salvación de su alma y, con ello, de su total integración en la comunidad cristiana.

Además recordemos que los misioneros tuvieron mucho cuidado en esta materia, a excepción del bautismo y el matrimonio sin lo cual no hubiera habido comunidad cristiana²¹, a causa de que traían un especial temor a toda manifestación de idolatría por la lucha que la Iglesia católica libraba contra el protestantismo en Europa (Brading, 1991: 12 y 37). No se iban a arriesgar a administrar el sacramento a alguien que no lo valoraba como se debía y que incluso podía torcer su sentido derivando en ello lo contrario de lo que se perseguía.

Esta desigualdad en el acceso a los bienes de salvación entre los indios y los españoles, no terminó cuando el mecanismo de tutela perdió su fuerza y se montó un nuevo mecanismo de control social que buscó la integración del indio a la sociedad colonial tardía. Este cambio se llevó a cabo porque la separación de los indios en la que se sustentaba se tornó imposible de mantener. Debido al hecho de que a finales de la Colonia existe un fuerte crecimiento demográfico, asociado a migraciones indígenas a las ciudades y la desaparición de algunos pueblos de indios.

En adición, a partir de 1749 el clero regular fue expulsado de las doctrinas que había administrado hasta entonces (Brading, 1991, 530 y ss.), completando así el proyecto de centralización de la iglesia bajo un control vertical del rey, que Felipe II había iniciado desde 1574, pero que había tenido poco efecto por la oposición que presentó Pío V y Gregorio XIII (Menegus y Aguirre, 2006: 34-35; Taylor, 1999: 119). Con ello se rompió definitivamente la estrecha relación paternalista entre este clero y los indios, que había caracterizado la relación aunque, a decir verdad, ésta se había deteriorado desde fines del siglo XVI (Gibson, 2003: 114; Brading, 1991: 142-143). La secularización de las doctrinas reemplazó al clero regular por el secular transformando las doctrinas en parroquias. La Corona llevó a cabo este cambio porque suponía que ya se había alcanzado la conversión de la población lo suficientemente sólida como para que ya no hicieran falta los talentos de los misioneros, de esta manera quedaban libres para continuar su labor en otras tierras aún por evangelizar. Esta medida no se realizó sin resistencia de las órdenes religiosas de la Nueva España, aunque al final terminaron por acatarla. Lo que la Corona buscaba era quitarle a los dominicos, franciscanos y agustinos el control de la población indígena en el terreno político-administrativo que habían concentrado en sus manos, junto con el poder religioso, tras haber gozado del favor de la Corona y del papa en nombre de la conversión de los habitantes del nuevo mundo.

²¹ Ricard señala lo siguiente sobre esta aparente contradicción entre facilitar a los indios masivamente unos sacramentos y vedarles otros: “Hay un contraste que causa admiración entre esta facilidad y el cúmulo de precauciones y detención que se puso en torno de los demás sacramentos. Rasgo de eclecticismo, es verdad, pero que nade de otras causas que hemos de examinar abajo” (2004: 415). Básicamente la causa principal de este eclecticismo se refiere a que consideraban al indio como indigno de comprender la importancia de los sacramentos que recibiría, por ello es que le estaban limitados a algunos periodos específicos (la pascua) y tras haber comprobado un manejo mínimo de la doctrina.

Las reformas implementadas por la Corona buscaron restar influencia a las órdenes mendicantes dado que se les consideraba como contrarias a sus intereses. En cambio el clero secular era visto como un personal con alta lealtad y presto a obedecer las indicaciones de sus reyes²². La secularización de las doctrinas provocó el abandono de las parroquias de indios por la Iglesia católica (Taylor, 1999: 123). El clero secular no compartía el mismo empuje que los primeros misioneros del clero regular, estaban más interesados en no perder la buena posición social y económica que habían poseído en el orden colonial. Para inicios del siglo XIX la mayoría de los pastores y sus asistentes eran diocesanos, sacerdotes seculares que habían desplazado a los misioneros mendicantes (Taylor, 1999: 41).

Se produjo entonces un acomodo entre el sacerdote secular y los feligreses indios, el primero se adaptaba a las comodidades que podía brindar la parroquia establecida sin el interés ni la creencia por convertir a los indios al cristianismo. Los sacerdotes se limitarían a cuidar en lo general la vida religiosa de sus feligreses indios, sin llegar a ser muy exigentes en la ortodoxia religiosa, a cambio de los feligreses indios le proporcionaban los medios de subsistencia (en algunos casos ni eso daban), al tiempo que cultivarían una relativa autonomía en la celebración religiosa incorporando parte de sus creencias.

Sin embargo para la Iglesia católica su relación con los pueblos indios dejaría de ser central para caer en la indiferencia casi total. Tras la guerra de independencia y el predominio de los liberales en el nuevo Estado mexicano, éstos promulgaron las Leyes de Reforma (1859) que separaron la Iglesia del Estado, suprimieron las órdenes religiosas y las cofradías, y expropiaron todos los bienes del clero. (Brading, 1991: 699). Estas medidas dejaron muchas regiones indígenas sin atención religiosa o solamente con el débil y esporádico servicio del clero secular criollo y mestizo.

Desde mediados del siglo XIX la Iglesia católica se concentraría por mantener su posición privilegiada en el reacomodo del orden social derivado de la independencia. Efectivamente la lucha con el nuevo Estado mexicano ocupó el lugar central en la agenda de la Iglesia católica. Además que su atención se desplazaría de la población indígena hacia la mestiza que comenzaba a destacar demográficamente.

De ahora en adelante la Iglesia católica pugnaría por mantenerse vigente en la sociedad mexicana debido a que sería desplazada de todos los ámbitos que alguna vez fueron su monopolio: la posesión de grandes extensiones de tierra, la educación, la impartición de justicia, los hospitales, etc. Los diferentes gobiernos liberales y posrevolucionarios buscarían la laicización de las instituciones del Estado que impulsarían el proceso de secularización social. Desde entonces, estos son los dos grandes frentes en que la Iglesia católica en México lucha por no desaparecer de la vida pública nacional.

²² Al respecto nos permitimos la siguiente cita: "...los funcionarios borbónicos tendían a ver en los sacerdotes a usurpadores de la autoridad real y a la Iglesia como un obstáculo para el progreso material, un bastión de riqueza sujeta a vínculo e improductiva, así como el agente de la revelación y de la tradición más que de la razón y la eficacia" (Taylor, 1999: 30). Esta visión anticlerical sería ampliada y compartida por los gobiernos liberales en el siglo XIX y los posrevolucionarios del XX, quienes verían en la Iglesia católica al principal enemigo para la modernización del país.

Sólo hasta mediados del siglo XX es cuando los pueblos indígenas regresaron a la agenda de la Iglesia católica. Esto principalmente porque el avance de otras opciones religiosas supuso una amenaza a la supuesta hegemonía católica entre esos pueblos. Vale decir que no puede considerarse al catolicismo como hegemónico salvo en contadas regiones del país. El trabajo de los primeros misioneros durante la Colonia marcó la fuerza y el cariz del catolicismo entre los diferentes pueblos indígenas y mestizos, lo que configuró gran parte del campo religioso actual.

Pese a que han pasado más de cinco siglos desde que la Iglesia católica arribó a estas tierras, persiste el cierre étnico al acceso de los bienes de salvación en su administración directa como ministros de lo sagrado. A pesar de la escasez estructural de sacerdotes desde la Colonia, la Iglesia católica no ha promovido sistemáticamente la formación de sacerdotes provenientes de los pueblos indígenas. La histórica relación entre esta institución y los pueblos indígenas nos ayuda a explicar este fenómeno. Como venimos señalando, el cierre institucional influyó para que no se formara un clero indígena. Pero debemos tomar en cuenta un factor adicional. Si la vida religiosa de algunos pueblos indígenas no está controlada totalmente por la Iglesia católica, y ésta más bien cumple un papel más discreto a causa del control que ejercen algunos agentes religiosos indígena en las comunidades, esto se debe al abandono paulatino del que fueron objeto desde mediados del siglo XVIII. Fenómeno que se incrementaría a mediados del XIX cuando las órdenes religiosas fueron prohibidas en el país por el gobierno liberal. El clero regular había sido, prácticamente, el único sector de la Iglesia católica que había mantenido una estrecha relación con los pueblos indígenas.

Lo anterior acentuó el proceso de autonomía religiosa, dado que los pueblos indígenas tomaron en sus manos la vida religiosa de sus comunidades, formando una religiosidad católica pero con muchos elementos propios. Ya observábamos más arriba que la Iglesia católica formó una élite indígena para ayudar a los sacerdotes en sus labores entre los pueblos indios. Ésta élite y los indígenas en general produjeron una versión del catolicismo propia. Este fenómeno se suma a la explicación del por qué los pueblos indígenas no pugnaron con más fuerza por acceder al sacerdocio católico, simplemente no lo necesitaban, tenían sus propios agentes religiosos. Los cuales posteriormente se insertarían en el sistema de cargos, que tanto maravilló a los antropólogos culturalistas norteamericanos en el siglo XX quienes lo concibieron como un vestigio de la cultura ancestral, cuando en realidad tiene su origen en el siglo XIX²³ (Chance y Taylor, 1985). Esto se daba precisamente cuando la Iglesia católica perdía mucha influencia social, política y económica a partir de las reformas de los gobiernos liberales que triunfaron tras la independencia.

Ya bien entrado el siglo XX, cuando la Iglesia católica volvió su mirada hacia los pueblos indígenas, encontró en ellos una gran autonomía religiosa que rebasó los límites de lo que la jerarquía reconoce como católico, por un lado, y por otra parte, un avance exponencial del protestantismo entre los indígenas mexicanos. Estos factores provocaron que la Iglesia católica los reconsiderara como un sector importante, necesitado de una nueva evangelización. Esta concepción fue impulsada por la renovada política pastoral de la Iglesia católica a partir del

²³ La mayoría de los autores consideran que el sistema de cargos tiene su origen en la colonia. Para el caso de los Altos de Chiapas esta creencia se difundió a partir del artículo de Evon Vogt: "Some Implications of Zinacantan Social Structure for the Study of the Ancient Maya" (1966). Para revisar el debate sobre el origen del sistema de cargos véase: Chance y Taylor (1985).

Concilio Vaticano II (1963), donde se habló de una nueva evangelización del mundo, cada vez más ajeno a la Iglesia católica, entre quienes destacan los pueblos indígenas de América.

En este contexto ubicamos la apertura que realizó la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, con la incorporación de los indígenas chiapanecos al clero en el último tercio del siglo XX, principalmente en calidad de diáconos permanentes, es decir en el escalafón más bajo de la jerarquía. Esta limitada incorporación de los indígenas chiapanecos se explica a partir del cierre étnico que la Iglesia católica impuso desde la Colonia. Por otra parte, se debe a la gran autonomía religiosa, que proveyó a los indígenas de sus propios bienes simbólicos de salvación, administrados por agentes religiosos propios, con una jerarquía propia, relativamente fuera del control de la Iglesia católica.

La presencia de la Iglesia católica en Chiapas, breve recorrido histórico

Igual a lo que sucedido con la Iglesia católica en la Nueva España, la presencia de esta institución en la capitanía de Chiapa inició con el arribo de las órdenes religiosas desde 1524, con la llegada de los dominicos. Quienes ejercieron un amplio predominio en la región que los llevaría a detentar el monopolio religioso entre la población indígena. Esto se debió a que las otras órdenes (mercedarios y franciscanos) llegaron tardíamente en el año de 1570. La lógica de distribución de los territorios de evangelización dictaba que las regiones se iban ocupando conforme se fundaban las doctrinas, de esta manera los recién llegados no podían ingresar a un territorio ya ocupado.

Los dominicos se establecieron en las tres ciudades más pobladas de la región: Chiapa, en las márgenes del río Grijalva; Zinacantán, en los Altos; y Copanaguastla, que tenía contacto con Guatemala, ubicada cerca del río Grijalva pero más al sureste. Además fundaron dos conventos uno en Comitán y otro en Ocosingo. Los franciscanos se establecieron en los valles de Huitiupán y Simojovel, hacia el norte en la frontera con Tabasco, en los valles de Jiquipilas y en Ciudad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas. El clero secular también arribó a Chiapa, pero se asentó principalmente en el Soconusco y en Palenque.

Al igual que en otras partes de la Colonia, los dominicos utilizaron la congregación y la reducción en pueblos de indios para su mejor administración. Sin embargo los indios no siempre estuvieron dispuestos a ser concentrados en pueblos, porque esto implicaba renunciar a sus prácticas religiosas, pagar impuestos a la Corona, trabajar para los encomenderos, ofrecer servicios gratuitos a los religiosos y brindarles su sustento. Pese a que los indígenas resistían a esta medida abandonando los pueblos para escapar a las montañas o a lugares inaccesibles como la selva Lacandona, los misioneros dominicos tuvieron un éxito relativo en la congregación y reducción de los pueblos indios para fines del siglo XVII y principios del XVIII (Viqueira, 2002a: 186).

Sin embargo este mecanismo de control social no duró mucho tiempo, para mediados de ese mismo siglo, debido a un incremento de la población y el debilitamiento del control político sobre ésta, “muchos indios –a lo largo de un proceso que duró por lo menos un siglo- fueron abandonando los centros políticos y religiosos para instalarse en forma permanente más cerca de sus tierras, formando rancherías habitadas por unidades domésticas generalmente emparentadas entre sí” (Viqueira, 2002a: 186). Estas rancherías constituyen los actuales parajes en los que vive gran parte de la población indígena del estado.

Dadas las características geográficas de la capitanía de Chiapa, el principal recurso económico era la explotación de las tierras ubicadas en los valles y llanuras. El resto del territorio era muy accidentado, conformado por cadenas montañosas. Además, la existencia de pocos pobladores españoles, mulatos y negros, limitaba la dinámica económica de la región. Estas condiciones obligaron a la orden de los predicadores a buscar una sólida base material más allá del diezmo obtenido de la escasa población española, por ello se hicieron de grandes extensiones de tierra en el valle del Grijalva y en los límites de la Selva Lacandona (Ocosingo y Comitán).

Además “exigieron a sus feligreses (indígenas) diversos productos y dinero por concepto de mantenimiento, limosnas, misas y otros servicios religiosos. Estas obvenciones alcanzaron a menudo cifras muy superiores incluso a las que los pueblos tenían que pagar como tributo a la Real Hacienda o a sus encomenderos. La proliferación de hermandades y cofradías, promovidas en distintas épocas por los obispos y sacerdotes, acrecentaban aun más los pagos que debían los indios a sus curas doctrineros” (Viqueira, 2002a: 187). Esto sin contar con las visitas de los obispos a los pueblos, que resultaban realmente onerosas, a veces llegaban a emplearse todo el dinero de las cofradías para solventar sus gastos. Por si fuera poco los indios estaban sometidos a un “nuevo y fraudulento sistema para cobrarles impuestos” (Viqueira, 2002a: 188), en el cual también participaban los religiosos.

En este contexto la relación de los pueblos indígenas y la Iglesia católica, representada por los dominicos y seculares, estuvo mediada por una fuerte explotación, cosa que no se presentó de manera tan marcada en otras regiones de la Colonia. La relación paternalista y de protección estuvo caracterizada por una relación de explotación intensa. Un síntoma de ello nos lo refiere Viqueira en el caso de la rebelión tseltal de 1712 en la siguiente cita:

Resulta muy significativo que la Iglesia, que en muchos otros lugares del imperio español fue capaz de apaciguar los ánimos de los grupos descontentos, no haya podido en esta ocasión contener, siquiera mínimamente el furor revolucionario de los indios. El cura doctrinero de Cancuc buscó por todos los medios evitar la construcción de la ermita de Cancuc, pero lo único que consiguió fue que en dos ocasiones los habitantes del pueblo lo expulsaran violentamente de él, sin ningún miramiento por su investidura religiosa (2002a: 191).

La cita da cuenta de la forma en cómo la Iglesia católica era vista por los indios. No se le consideraba una aliada en su lucha contra la explotación desmedida de los encomenderos y corregidores, sino más bien como parte de éstos últimos y, por lo tanto, como indigna de confianza. Esto a pesar de que la Iglesia católica fungía un importante papel político en Chiapa, con el respaldo total de la Corona, por el hecho de que ésta última buscaba restarle poder a los encomenderos y administradores locales. Esta estrategia real combatió la tendencia de los encomenderos a convertir las encomiendas en verdaderos feudos particulares, desafiando los intereses de la Corona. A la larga los mismos misioneros se insertaron en este mecanismo de explotación que inicialmente criticaron en voz de su primer obispo fray Bartolomé de las Casas.

Desde el punto de vista de Jan de Vos, la contradicción entre los objetivos espirituales y materiales de los misioneros dominicos provocó que “el evangelio nunca logró tocar el corazón de los indígenas, a pesar de su inicial entusiasmo en respuesta a la primera predicación de los frailes” (2000: 251). Esto originó que la resistencia al orden colonial no sólo se expresara a través de la huida hacia las montañas o la selva, sino en buscar una autonomía en la única esfera en la cual podían alcanzarla: la religiosa.

Por esta razón emergió una religión que retoma parte de las creencias del catolicismo, pero reinterpretándolas y apropiándose las en el marco de la forma en que entendían lo sagrado esos pueblos. “Tal vez la devoción a los santos y la actuación de los fiscales son las instituciones en las cuales se nota más la capacidad de los indígenas de hacer suyo lo que originalmente estuvo pensado y aplicado para controlarlos” (De Vos, 2000: 252).

Otro agente que participó en este sistema de relaciones sociales, principalmente de explotación fue una incipiente élite india, originada por el crecimiento de la diferenciación social al interior de los pueblos indios, donde un pequeño sector de mercaderes y terratenientes indígenas hispanizados concentraron gran parte de la riqueza. Este fenómeno surgió por el despojo de la tierra que sufrieron los comuneros indios, lo cual los privó del principal bien de producción económica. Ello provocó fuertes tensiones en los pueblos indios, que tuvieron como uno de sus principales escenarios el campo religioso.

Durante la segunda mitad del siglo XVI estas élites indígenas fundaron sus propias y exclusivas cofradías. Con ello establecieron un espacio de distinción frente a los indios comuneros (campesinos pobres) y los españoles. Había un deseo creciente de autonomía en materia religiosa. Este proceso es ejemplificado por la fundación de la cofradía de los Doce Apóstoles en 1680. Esta cofradía estuvo conformada por lo más selecto de la élite indígena de la región, procedente de varias etnias y pueblos: Chiapa, Zinacantán, Ocoatepec, Ocosingo y los Valles centrales. Fruto de la incapacidad de los dominicos para satisfacer las necesidades espirituales de los indígenas de élite, la cofradía de los Doce Apóstoles reestableció en secreto los cultos de los antepasados en combinación con el catolicismo. Una vez descubierta su carácter herético, sus miembros fueron perseguidos por los dominicos, quienes disolvieron rápidamente la cofradía. Pero no lograron enjuiciar a sus miembros, su posición privilegiada y los contactos que tenían lograron la protección de la Audiencia de Guatemala, la cual desactivó el juicio en su contra a pesar del deseo de los dominicos (Megged, 2008: 208-219).

Este tipo de hechos hizo evidente la necesidad de que la Iglesia católica contara con una presencia más fuerte en la región, por ello algunas de las prerrogativas de los sacerdotes fueron traspasadas a algunos miembros de la élite indígena a través de la figura del fiscal y del maestro cantor. Además porque había una escasez de sacerdotes españoles para atender las comunidades indígenas. Por esta razón “el gobierno colonial introdujo ciertas iniciativas, una de las cuales era el apoyo a los maestros cantores y a los fiscales eclesiásticos *como responsables de ejecutar los ritos cristianos y enterrar a los muertos como cristianos*. Los miembros de la cofradía y teopantlacame llegaron a ser considerados entonces más capaces de ejecutar estos oficios de lo que fueron muchos de los sacerdotes parroquiales” (Megged, 2008: 219). Es decir, los españoles a la larga tuvieron que ceder en lo religioso, pero dentro de algunos límites, siempre y cuando se reconociera el predominio español en lo político y económico.

Sin embargo el deseo de autonomía política y económica, expresado a través del campo religioso, no pudo contenerse y en algunos casos tomó el camino de la rebelión abierta contra el dominio español. Fue el caso de la rebelión armada que surgió en el poblado tseltal de Cancuc en el año de 1712, ubicada en la región llamada Zendale en los Altos (Viqueira, 2002a: 207-225). Dicha rebelión tuvo lugar a partir del testimonio de una niña quien afirmó recibir el mandato divino de la Virgen para que se le fundara una capilla en aquel poblado y que fueran exterminados todos los españoles, incluidos por supuesto los religiosos. Este hecho fue la expresión del “deseo de

quitarse, de una vez por todas, la tutela que sobre ellos mantenían los frailes, y tomar en manos propias las expresiones privadas y públicas de su religiosidad” (De Vos, 2000: 252-253).

Pero no sólo esto, también fue un signo que hizo evidente que los mecanismos que habían mantenido bajo control a los pueblos indios se desmoronaban ante los agravios que sufrían los indios comuneros frente a la élite india (Megged, 2008: 206). Es decir, la rebelión tuvo una misma causa: la intensa explotación de la que eran objeto los indios, pero en dos direcciones: 1) la externa, ejercida por los españoles; y 2) la interna, por la élite india, aliada de los primeros. A esto se sumó una situación de crisis demográfica y económica a fines del siglo XVII, el desastre fue provocado por una epidemia que mermó a la población india de todo Chiapa; pero esto no modificó los impuestos que la Corona demandaba a los pueblos indios, al contrario, se mantuvieron en un momento de carestía y con menos contribuyentes entre los supervivientes.

Algunos fiscales de Cancuc y Pantelhó asumieron el mando de la rebelión, quienes inmediatamente convocaron a todos los indios que supieran leer y escribir, es decir a los fiscales y maestros del coro que habían sido formados como ayudantes de los dominicos, para que fueran nombrados como vicarios y regresaran a sus pueblos para predicar “el milagro de la Virgen de Cancuc, dieran misa y administraran los divinos sacramentos a sus moradores, lo cual llevaron a cabo de manera muy cumplida hasta que los españoles pusieron fin a la sublevación” (Viqueira, 2002a: 192). Con ello comprendemos la importancia que tenía para los pueblos indios la autonomía en la esfera religiosa y el manejo de los sacramentos, en este campo se disputaba el sustento de la legitimidad del orden social colonial. Modificar el orden religioso asumiendo el control de los sacramentos y de la predicación de la buena nueva era imprescindible para transformar el orden social.

La rebelión fue una muestra clara de que “la iglesia había perdido toda autoridad a los ojos de los indios”, esto explica que “todos los sacerdotes que fueron apresados por los rebeldes perecieron en sus manos” (Viqueira, 2002a: 192). La rebelión provocó, una vez que fue derrotada, que la región de los Zendales fuera prácticamente abandonada por los sacerdotes por el miedo que les provocaba vivir entre indios insumisos. Hecho que a su vez condicionó que la secularización de las doctrinas se postergara por 50 años, porque ningún secular quería ocupar aquel territorio (Viqueira, 2002a: 193). Desde entonces “el sacerdote era un cuerpo extraño a las comunidades, incapaz de obtener la confianza de su grey; y que el conocimiento que podía llegar a tener de lo que sucedía en los pueblos a su cargo era de lo más limitado” (Viqueira, 2002a: 193). Se le aplicaba la “ley del silencio”, que se ejercía sobre todos los caxlanes o mestizos, como mecanismo de resistencia.

Posterior a la independencia el poder de la Iglesia católica comenzó a decaer en la región por varios factores, en primer lugar hubo una disminución del espíritu misionero de los curas, debido al clima hostil que enfrentaban en los pueblos de indios, quienes ejercían una fuerte presión contra el sacerdote católico. En segundo lugar comenzó la dispersión de la población, esto dificultaba la labor de los sacerdotes quienes tenían que dejar su parroquia para adentrarse en parajes aislados, por ello los visitaban pocas veces al año y por muy poco tiempo, tan sólo el suficiente para impartir los sacramentos y oficiar una misa. Además que el gobierno mexicano realizó la expulsión de las órdenes religiosas a mediados del siglo XIX, esto despojó a la Iglesia católica de sus mejores elementos. Y no sólo esto, también se le quitó las enormes riquezas que habían acumulado durante más de trescientos años, principalmente unas treinta fincas, las cuales

formaban la mitad de las existentes en el estado de Chiapas. Las fincas fueron repartidas entre la élite local. Por último, la sede de gobierno del estado se trasladó de San Cristóbal de Las Casas (antigua Ciudad Real), hacia Tuxtla, con ello la Iglesia católica perdió gran parte de su influencia en materia política debido a la derrota de la facción de la élite que se asentaba en San Cristóbal y que apoyó abiertamente.

Todos estos factores redundaron en que a partir de la Colonia y con mayor fuerza durante la época independiente la Iglesia católica sufrió un debilitamiento tal que permitió que los pueblos indígenas retomaran el control casi absoluto de su vida religiosa. En base a esta libertad los indios crearon nuevas prácticas religiosas que recibieron el nombre de *la Costumbre*. Definida de la siguiente manera:

...es, al mismo tiempo, organización social, participación política, actividad económica, creatividad cultural, permeadas todas ellas por la religión, en el sentido original de la palabra, es decir, el afán de 're-ligar', o sea, de mantener los lazos que unen a individuos y comunidad con la naturaleza, con los demás seres humanos y con el más allá que trasciende lo visible. De allí el complejo sistema de cargos comunitarios al que dio nacimiento... (De Vos, 2000: 254)

De lo anteriormente expuesto se desprende que la Iglesia católica estableció una relación con los pueblos indígenas caracterizada por cierta lejanía debido a que los religiosos se beneficiaron directamente del control y la explotación realizada por los encomenderos y los corregidores locales, éstos últimos a título personal y en nombre de la Corona. Esta situación provocó que la evangelización fuera superficial y que los indígenas buscaran formas de resistir a esta dominación a través del abandono de los pueblos de indios y por medio de la autonomía religiosa. Este último camino tendría como consecuencia el cuestionamiento abierto de la figura del sacerdote y principalmente de lo que representaba, la explotación colonial. Pero además produjo la formación de una religiosidad propia junto con una jerarquía y organización en un sistema de cargos, la cual es nombrada por los propios indígenas como la Costumbre.

Por estas razones la Iglesia católica posee una gran debilidad en la región de lo que hoy es el estado de Chiapas, principalmente en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas porque fue en este territorio donde vive la mayor parte de la población indígena hasta nuestros días, y por lo tanto fue el escenario de los principales conflictos sociales, políticos y religiosos aquí expuestos. Destaca la emergencia de la Costumbre como un hecho fundamental para el campo religioso de lo que hoy es la diócesis, como producto de la creatividad religiosa indígena y de un intento por alcanzar autonomía en este terreno desde finales de la Colonia. La Costumbre debe ser entendida como parte de la resistencia al control religioso de los misioneros y como un desafío al control político y económico.

La Costumbre se convirtió en el centro de la vida social de las comunidades indígenas y mantuvo su hegemonía hasta mediados de siglo XX. A partir de ese momento la Costumbre comienza a debilitarse por el cambio estructural que sufren las comunidades, hecho derivado de la explosión demográfica, la escasez de la tierra, y el tránsito de una organización económico-social fundamentada en la hacienda de autoconsumo hacia uno de grandes extensiones de tierra dirigidas a la producción de ganado para el mercado nacional, junto con pequeños productores con propiedad privada y social de la tierra. Este cambio estructural se agudizó con las crisis económicas de los años setenta y ochenta, reduciéndose los apoyos al campo y los subsidios a sus

productos, la caída en el precio del café, etc. Provocando la emergencia de poderosos movimientos agrarios en la lucha por la tierra y la llegada de diversas organizaciones políticas y partidistas que modificaron la configuración comunitaria indígena de la región.

En este marco de fuertes transformaciones sociales, económicas y políticas, el debilitamiento de la organización político-religiosa de las comunidades indígenas fue un factor que favoreció la labor de los grupos protestantes, que ya venían trabajando en la zona desde los años treinta del siglo XX. A partir de los años cuarenta el campo religioso en el estado muestra un cambio en su configuración, se presenta un fuerte crecimiento de grupos religiosos no católicos, que le disputan a la Costumbre la hegemonía en las comunidades. Lucha que también libró la Iglesia católica no sólo contra los protestantismos sino también contra la Costumbre.

B) Transformación del campo religioso en Chiapas, crecimiento de nuevas formas religiosas desde la segunda mitad del siglo XX

En este apartado nos interesa dar cuenta del proceso de transformación del campo religioso en Chiapas y más específicamente en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas a partir de la segunda mitad del siglo XX. Para ello proponemos realizar un breve análisis de las estadísticas que indican un cambio religioso en varios niveles analíticos, circunscritos por el territorio. Analizamos los datos sobre México, Chiapas, de los municipios que abarcan la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y aquellos que conforman las dos zonas pastorales de estudio: la Tsotsil y la CHAB. Uno de los objetivos para realizar este análisis es enfatizar la intensidad y el perfil étnico del cambio religioso en la diócesis. Pero además nos interesa presentar alguna explicación sobre este cambio, para ello expondremos rápidamente las dos grandes corrientes explicativas que han intentado dar cuenta de este cambio: la teoría de la conspiración y la teoría de la mutación religiosa.

El cambio del campo religioso en cifras

Resulta problemático dar cuenta del cambio en el campo religioso en México sin tener que recurrir a las cifras de los censos. A pesar de que es muy cuestionable utilizarlas para dar cuenta de dicho cambio, consideramos que es nuestro mejor indicador para proporcionar un perfil de largo aliento sobre el tema y en diversos niveles analíticos. Las utilizamos concientes de que no fueron diseñadas para expresar la pluralidad religiosa, la cual emerge en nuestro país con fuerza durante el siglo pasado. El problema se deriva de las categorías de clasificación, éstas no dan cuenta con precisión de la diversidad religiosa existente desde entonces por la multiplicación exponencial de filiaciones religiosas que emergieron en el terreno religioso, especialmente de tipo pentecostal, a partir de la década del setenta.

Estos credos junto a los mormones, adventistas del séptimo día y testigos de Jehová fueron incluidos desde los setenta hasta el censo de 1990 en la categoría de “Protestantes o evangélicos”. Con este proceso en mente los organizadores del censo del año 2000 ampliaron las categorías de clasificación las cuales incluyeron otras más²⁴, con lo cual se ganó en precisión sobre la pluralidad religiosa. Sin embargo aún las categorías parecían muy pocas, por lo que para el siguiente censo del año 2010 la flexibilidad de la clasificación se amplió aún más, al permitir que el encuestado pueda señalar cualquier filiación religiosa sin necesidad de recurrir a una clasificación prefijada, en base a su respuesta se clasifica su filiación religiosa a posteriori, cuando se hace el vaciado de la información a la base de datos, para ello se recurre a un sistema de categorías que pretende ser exhaustiva de todas las filiaciones religiosas existentes del país, formada a partir de consultas a expertos sobre el tema²⁵.

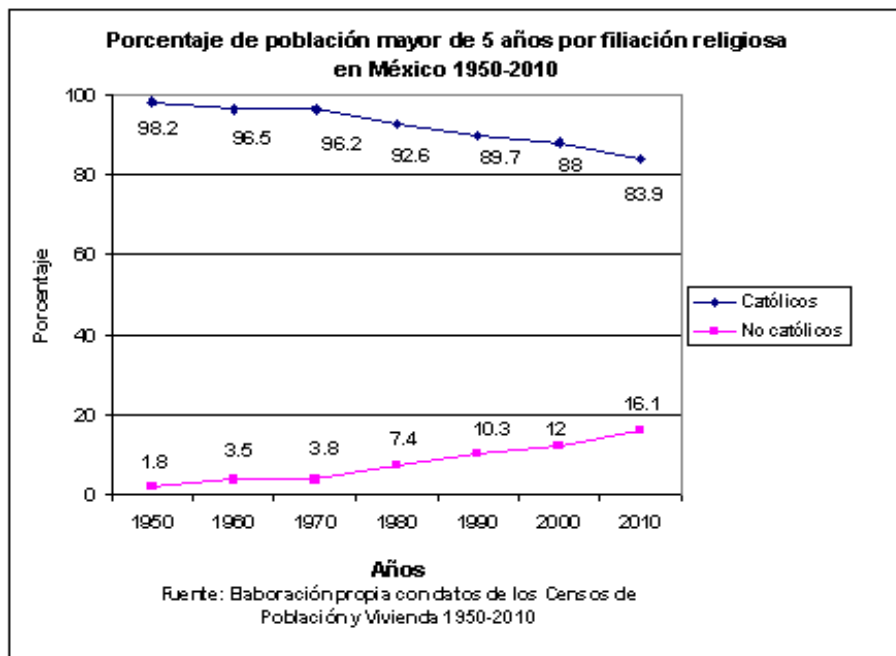
²⁴ Las categorías agregadas fueron: Anglicana; Bautista; Congregacional; Del Nazareno; Luterana; Menonita; Metodista; Presbiteriana; Otras religiones protestantes-históricas; Pentecostales; Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo; Evangélicas; Adventistas del séptimo día; Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días; Testigos de Jehová; Islámica; Nativistas; Espiritualistas (INEGI, 2000).

²⁵ Charla personal con uno de los expertos que intervino en la construcción del sistema de categorías, 5 de octubre de 2010.

Debido a esta reciente flexibilización del censo en materia religiosa con la inclusión de más categorías a la variable de creencia religiosa, no es posible observar el desarrollo en el tiempo del crecimiento de la diversidad religiosa. Esto se puede hacer tan sólo a través de un indicador indirecto: la reducción de los católicos en el total de la población. Por esta razón optamos por analizar el desenvolvimiento del porcentaje de católicos en la población a varios niveles: nacional, estatal, diocesano y de las zonas pastorales de estudio. Esto se hace en comparación al porcentaje de los no católicos, categoría que incluye a todas las demás denominaciones religiosas y a los “Sin religión” y “Otras religiones”. Para realizar esta tarea preparamos una serie de gráficas que nos permiten observar en términos estadísticos la evolución del cambio religioso en cada uno de estos niveles desde mediados de siglo pasado hasta principios del siglo XXI.

En la primera gráfica se observa la evolución de dos series de datos, la que se encuentra en el nivel superior representa al porcentaje de católicos del total de la población del país a partir de los datos arrojados por el Censo de Población levantado cada diez años desde 1950 al año 2010.

GRÁFICA 1



A mediados del siglo XX la filiación católica era predominante en nuestro país rebasando el 98% de la población. A partir de la década de 1950 comienza una reducción paulatina pero constante. Para el censo de 1960 el porcentaje de católicos se redujo en poco menos del 2% con referencia al registro anterior representando al 96.5% de total de la población. El porcentaje se mantuvo en el siguiente censo (1970) pero con una ligera reducción de apenas tres décimas de punto porcentual, para ubicarse en 96.2%. Hasta ese momento el porcentaje de católicos en el país se mantuvo muy por encima del 90% de la población total. Sin embargo en el siguiente censo el panorama continuaría cambiando.

En el registro de 1980 hubo una importante reducción con respecto al dato anterior, el catolicismo perdió un 3.6% en el total de la población, situándose en el umbral del 90%. En la siguiente década hubo otra disminución en una proporción de un 3%, para situarse por debajo del 90% de la población total. Esta tendencia continuaría en el año 2000, donde hubo una reducción menor de tan sólo el 1.7%, para ubicarse en el 88% de la población total. Por último, el censo más reciente (2010) registra la disminución más drástica de la historia, alcanzando un 4.1%, para ubicar al catolicismo en tan sólo el 83.9% de la población total del país.

Los datos hasta el año 2000 parecerían proporcionar un horizonte alentador para el catolicismo en el país, pues podría interpretarse que si bien es cierto que la reducción de católicos en México se mantuvo constante hasta esa fecha, ésta tiende a desacelerarse, al pasar de una caída del 4% (1970-1980), a un 3% (1980-1990) y finalmente a un 2% (1990-2000). Pero el último dato del año 2010 señala una aceleración en la reducción de católicos en el país.

Para el caso de México en general compartimos la posición de Blancarte sobre el tema de la reducción del catolicismo y el incremento de la pluralidad religiosa:

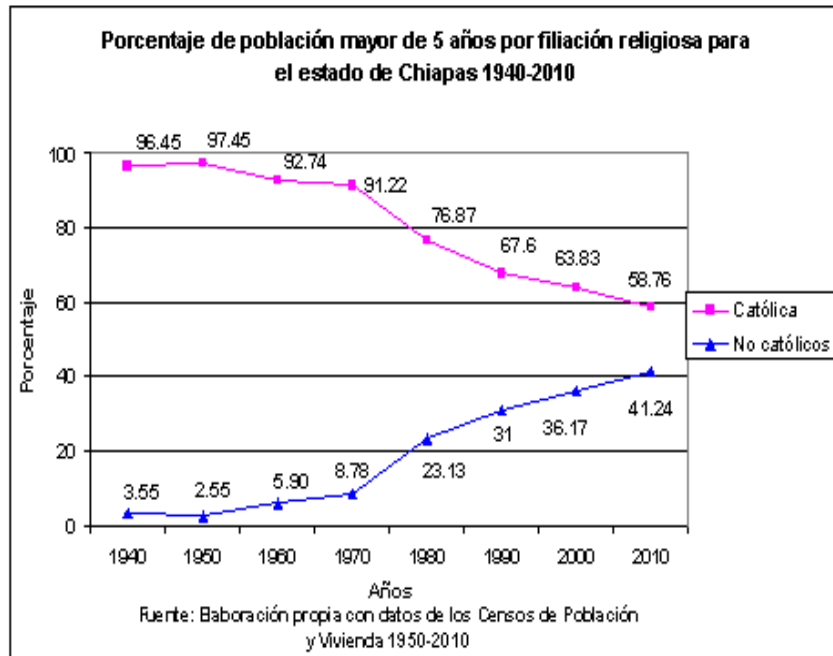
A pesar de todo, una de las conclusiones que se podrían hacer es que, con su 88% del total de la población, ciertamente el catolicismo ha resistido de manera relativa los embates de otras religiones, pues éstas no han logrado la conversión de grandes proporciones de la población, por lo menos tal como habían pronosticado algunos análisis catastrofistas o alarmistas (desde la perspectiva católica). Por el otro, sin embargo, dicho dato significa también que *el avance de las otras religiones* (o si se quiere la pérdida de miembros del catolicismo) *sigue dándose, a pesar de todo, de manera constante*. Es quizás en ese marco que se inscriben esfuerzos como el de la canonización del beato Juan Diego, *dirigida precisamente hacia los grupos y comunidades indígenas del país*” (Blancarte, 2002: 3)²⁶.

Tal como señala Blancarte, hasta el año 2000 el crecimiento de otras ofertas religiosas no provocó una disminución dramática de la participación de los católicos en el total de la población en México, sin embargo una década después la caída no sólo permanece sino presenta una aceleración considerable. Pero también señala algo que es fundamental para nuestro tema, se refiere a la canonización de Juan Diego por parte de la Iglesia católica, esta concesión iba dirigida a los indígenas lo cual no es algo casual, responde al hecho de que es en estos grupos donde el catolicismo esta perdiendo a la mayor parte de sus fieles, esto a principios del siglo XXI. Aunque como veremos a continuación esto tiene ya una historia de varias décadas atrás.

Hasta el año 2000 algunos católicos se sintieron optimistas, pues pensaban que si bien el catolicismo no había dejado de perder fieles en las últimas tres décadas, lo peor parecía que ya había pasado. El catolicismo hasta entonces parecía que había logrado contener la disminución de sus fieles y por lo tanto el crecimiento de otras ofertas religiosas. Este fue el razonamiento que sostuvo el actual obispo de San Cristóbal de Las Casas, Felipe Arizmendi, para quien había cesado el abandono de los católicos de la Iglesia católica, y lo más importante, aquellos que anteriormente la abandonaron ahora estaban regresando (Arizmendi, 2009: 150-153). Los datos del último censo contradicen totalmente esta postura. Pero antes de discutir este argumento veamos cual fue la situación a nivel estatal.

²⁶ Las cursivas son nuestras.

GRÁFICA 2



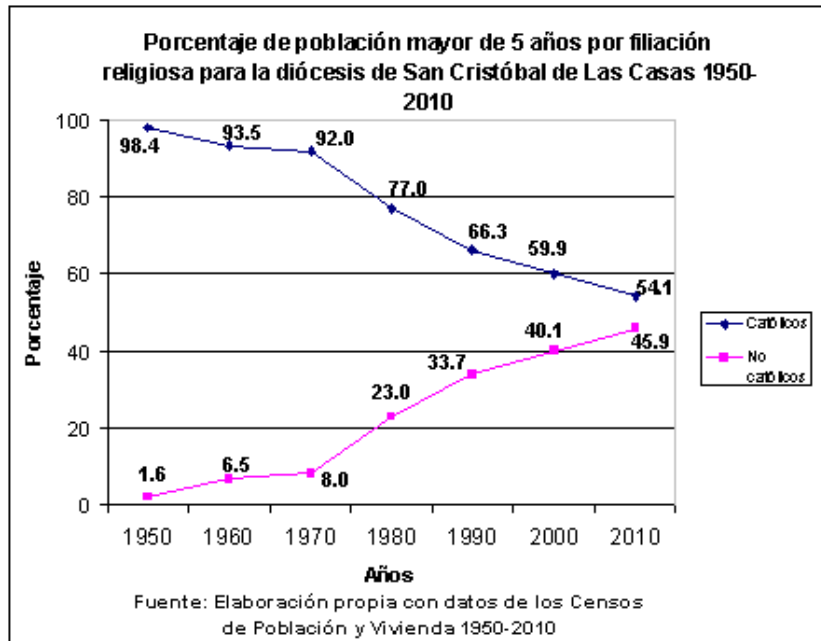
El catolicismo en el estado de Chiapas sigue la misma tendencia que a nivel nacional. Está perdiendo presencia entre la población y dicha pérdida es constante a lo largo de las últimas siete décadas. Pero las pérdidas son aún mayores. El peor momento fue en la década del setenta con una caída del 14.3%, porque pasó de un 91.2% a tan sólo un 76.8% del total de la población a nivel estatal; a esta caída se sumó la producida en la siguiente década al reducirse un 9.2%, el porcentaje de católicos pasó de un 76.8% de la población estatal a tan sólo el 67.6% (1990). Hacia el año 2000 la caída desaceleró al disminuir el porcentaje de católicos en el estado en tan sólo un 3.7%, para colocarse en un 63.8% de católicos entre la población estatal. Finalmente en el año 2010 el censo registró a un 58.76% de católicos, lo que significa una disminución de alrededor de 5 puntos porcentuales.

Lo destacado es que el crecimiento de otros grupos religiosos fue más intenso a nivel estatal que nacional y sigue el mismo comportamiento en cada década analizada. El optimismo del obispo Arizmendi se justificaba si solamente nos fijamos en los datos hasta el año 2000, pero el incremento significativo de la caída del catolicismo en el año 2010 en el estado contradice totalmente su análisis. Además que a nivel estatal el proceso de decaimiento del catolicismo no comienza con cierta importancia en los setenta, sino mucho antes en los cincuenta, cuando pierde un 4.7%, al pasar del 97.4% a tan sólo un 92.7% (1960) de la población total del estado. Esto es algo que debemos tomar en cuenta.

Ahora analicemos qué sucede a nivel de la diócesis y de las zonas pastorales CHAB y Tsotsil. Debemos aclarar que existe un fuerte obstáculo para construir los datos de la zona CHAB, principalmente porque esta zona pastoral no está supeditada al territorio de los municipios sino que abarca parte de varios de ellos (Chilón, Sitalá, Ocosingo y Palenque), por esta razón consideramos pertinente utilizar en el análisis los datos para toda la zona pastoral Tseltal de la

cual la CHAB formó parte hasta mediados de la década del ochenta cuando se separaron por diferencias entre los agentes de pastoral, creemos que comparten más o menos los mismo rasgos.

GRÁFICA 3



Para los municipios que conforman la diócesis de San Cristóbal de Las Casas el patrón anterior se repite. La década del setenta se caracteriza porque la Iglesia católica pierde gran parte de sus feligreses y la tendencia continua hasta el año 2010. Sin embargo debemos subrayar que las pérdidas del catolicismo poseen una mayor intensidad a este nivel en referencia al nacional. Sigue el comportamiento del nivel estatal en el sentido de que el proceso de conversión religiosa inicia mucho antes. A nivel nacional la gran debacle de los católicos inicia en la década del setenta, pero a nivel diocesano comienza en la década del cincuenta, pasó de un 98% a un 93%, es decir, perdió 5% de católicos en una década. Una cifra bastante alta si comparamos con el nivel nacional, cuya reducción fue menos del 2% para esa misma década. Por esta razón es posible sostener que este proceso comenzó mucho antes que en el resto del país y que es probable que ello influyera para que la diócesis tenga un porcentaje de católicos para el año 2010 muy por debajo del 60%.

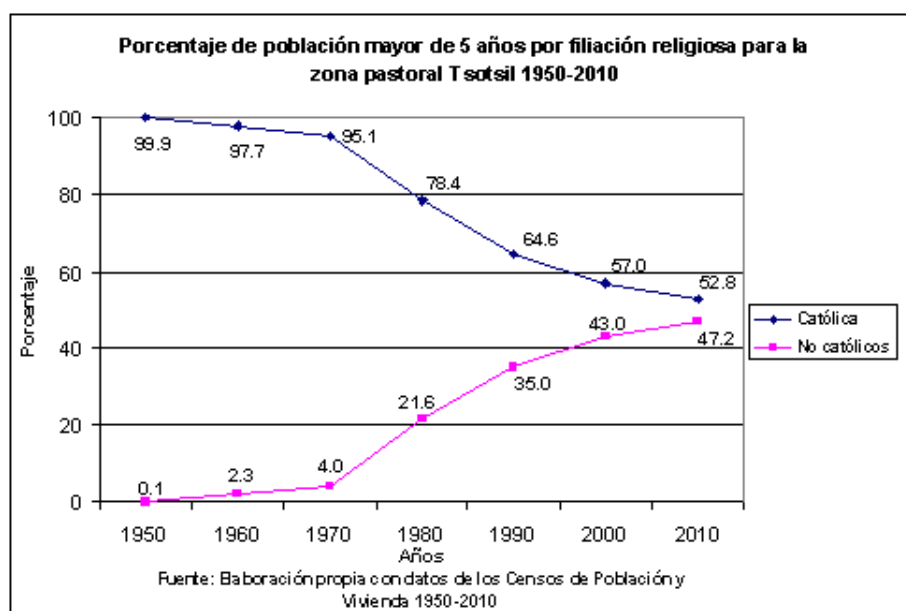
Si bien el proceso parece desacelerar a lo largo de las últimas décadas, la intensidad ha sido tan fuerte que posee las mayores pérdidas con respecto a las otras dimensiones analizadas. En la década del setenta la diócesis perdió un 15%, al pasar de un 92% del total de población a tan sólo un 77% para el censo de 1980. La siguiente década el porcentaje de católicos se redujo en un 10.7%, pasando de un 77% a un 66.3%. Para la década del noventa la reducción fue de 6.4%, triplicando la caída nacional (2%) y casi duplicando la estatal (3.7%). En la última década la caída fue de 5.8%, superando el dato nacional de 4.1% y el estatal de 5.1%.

Podemos señalar que si bien se presenta una desaceleración en la caída de la presencia católica de la población de los municipios que conforman la diócesis, a diferencia del nivel estatal y nacional,

no se frena del todo esta caída. Si tomamos como punto de referencia los primeros años del siglo XXI, la diferencia no es tan grande aunque continua siendo más intensa que los otros niveles. Pero debe subrayarse el hecho de que las proporciones de población a nivel diocesano y nacional son significativamente desiguales, debido a la gran distancia entre ellas: 54.1% para la diócesis frente a un 83.9% para todo el país, una distancia de 29.8 puntos porcentuales.

El optimismo del obispo contrasta con los datos de la diócesis. Debemos señalar que Arizmendi solamente toma en cuenta los datos a nivel nacional y estatal para realizar su lectura de la situación del catolicismo en México (Arizmendi, 2009: 151). Podríamos conceder que el obispo atinó en este nivel a predecir una desaceleración en la caída del catolicismo, pero los excatólicos parece que no están regresando a la Iglesia católica, al menos no en su diócesis. Pero avancemos un nivel más y veamos qué sucede en las zonas pastorales donde se concentra la mayoría de la población indígena del estado y de la diócesis.

GRÁFICA 4



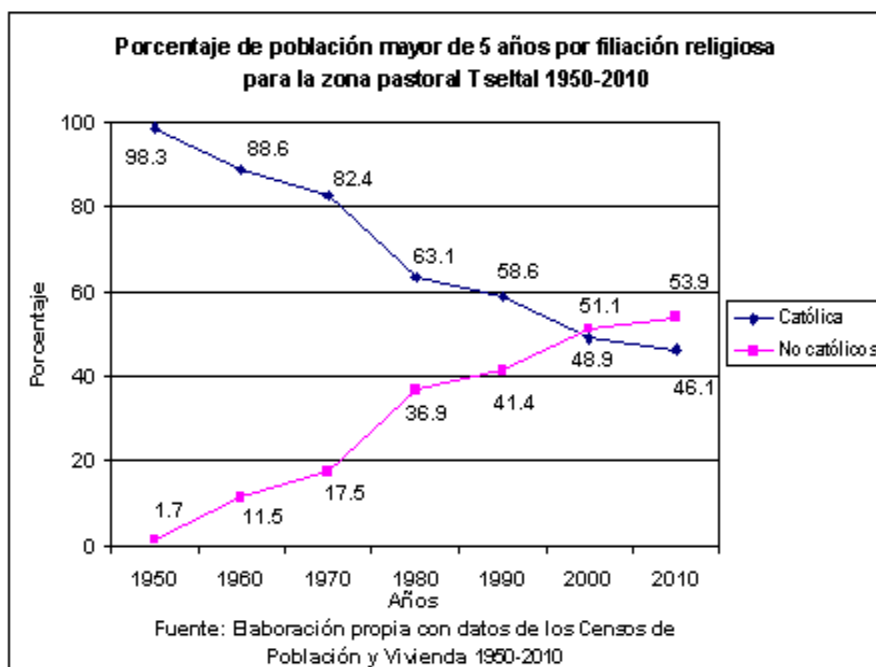
En la zona pastoral Tsotsil²⁷ observamos que el porcentaje de católicos para el año 2010 es aún más bajo que a nivel diocesano, cayendo hasta el 52.8% de la población total. Sin embargo el proceso de caída del catolicismo y crecimiento de otras ofertas religiosas inicia al igual que a nivel nacional en la década del setenta. Pero la caída es aún más fuerte en cada una de las últimas cuatro décadas con respecto a los otros niveles. En la década del setenta el catolicismo cayó un 16.7%, pasó de un 95.1% en 1970 a un 78.4% en 1980. Para la década del ochenta la caída fue del 13.8%, en los años noventa fue de 7.6%, y a inicios del siglo XXI fue de 4.2%. En todas las décadas la caída del catolicismo en la zona Tsotsil fue mucho más intensa que en los demás niveles, a excepción de la última década, está por debajo de la estatal y la diocesana. Aunque

²⁷ Esta zona pastoral abarca los municipios de Aldama, Amatán, Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, El Bosque, Huitiupán, Larráinzar, Mitontic, Pantelhó, Santiago el Pinar, Simojovel, Zinacantán.

respecto al porcentaje de la población sí presenta el valor más bajo que todas las dimensiones anteriores, con un 52.8%.

Este proceso podría ser aún más fuerte si tomamos en cuenta que en esta región, principalmente en el municipio de Chamula, hubo fuertes conflictos entre los costumbristas y los conversos al protestantismo, que abandonaron la Costumbre. Esto seguramente influyó para que algunos conversos mantuvieran en secreto su verdadera filiación religiosa por miedo a represalias por parte del grupo costumbrista en Chamula. Además que muchos protestantes fueron obligados a dejar sus tierras para migrar a otros lugares como San Cristóbal de Las Casas o Tuxtla.

GRÁFICA 5



Para el caso de la zona pastoral Tselal²⁸ la caída se profundiza aún más, pero el proceso inicia con mucha fuerza en los años cincuenta con una caída del 9.7%, para los sesenta fue de 6.2%, en los setenta fue del 19.3%, en los ochenta presentó una disminución de 4.5%, para la década del noventa fue de un 9.7%, y finalmente para la última década fue de 2.7%. En todas las décadas esta zona pastoral presenta los peores números para el catolicismo comparado con todos los niveles analizados, exceptuando la última década. Aunque actualmente es significativo que el catolicismo es minoría en esta zona, porque representa tan sólo el 46.1% de la población total, esto siempre y cuando tomemos como punto de referencia a los *no católicos* como ya los definimos más arriba. Situación que nos llama poderosamente la atención y amerita una explicación que dejaremos para el final de este apartado.

²⁸ Abarca los municipios de Altamirano, Chanal, Chilón, Huixtán, Oxchuc, Tenejapa, Yajalón, Ocosingo, San Juan Cancuc y Sitalá. A mediados de la década del ochenta esta zona pastoral se dividió en dos: CHAB y Tselal. La primera está constituida por algunos territorios de los municipios de Chilón, Ocosingo y Sitalá.

A partir de los datos anteriores podemos adelantar la siguiente hipótesis: la conversión fue tan intensa en esta zona, probablemente porque el proceso de cambio religioso no tuvo los obstáculos que sí se presentaron para la zona Tsotsil. Síntoma de estos obstáculos lo constituyen la presencia o ausencia de altos niveles de conflicto de origen religioso, la zona Tseltal no se reportaron conflictos comparables al municipio de Chamula enclavado en la zona Tsotsil.

Ahora bien, el siguiente cuadro, que da cuenta del índice de los porcentajes que perdió el catolicismo en las décadas y en los niveles analizados anteriormente, nos permite apreciar claramente como la pérdida de feligreses católicos ha desacelerado en lo general, pero la intensidad de este proceso va aumentando conforme nos movemos en el nivel de análisis de lo general hacia lo particular. Es decir desde todo el país hasta las zonas pastorales pasando por el nivel estatal y diocesano.

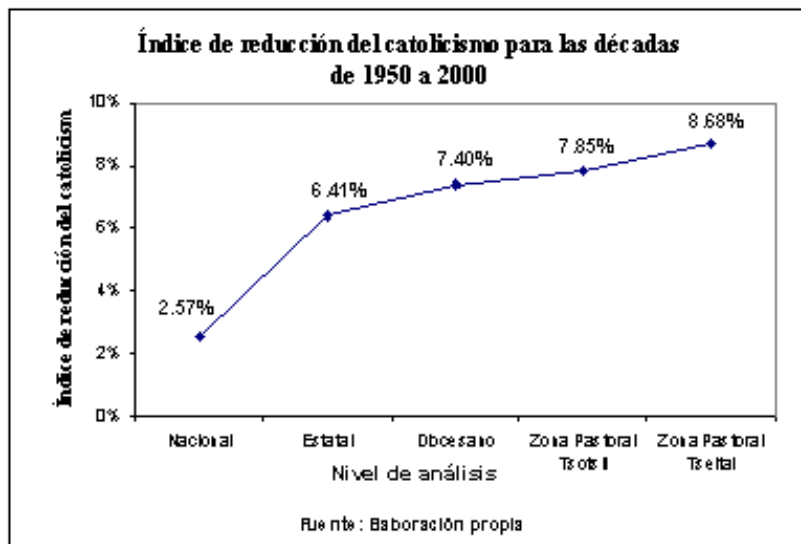
CUADRO 1. PORCENTAJES E ÍNDICE QUE REPRESENTAN LA REDUCCIÓN DEL CATOLICISMO EN DIFERENTES NIVELES DE ANÁLISIS 1950-2000*

Nivel de análisis	Décadas						Índice de reducción del catolicismo para las décadas de 1950 a 2000**
	1950	1960	1970	1980	1990	2000	
Nacional	1.7%	0.3%	3.6%	2.9%	1.7%	5.2%	2.57%
Estatal	4.7%	1.5%	14.3%	9.2%	3.7%	5%	6.41%
Diocesano	5%	1.5%	15%	10.7%	6.4%	5.8%	7.40%
Zona Pastoral Tsotsil	2.2%	2.6%	16.7%	13.8%	7.6%	4.2%	7.85%
Zona Pastoral Tseltal	9.7%	6.2%	19.3%	4.5%	9.7%	2.7%	8.68%

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de los Censos de Población 1950-2010, INEGI.
 *Nota: Los porcentajes se calcularon a partir de la diferencia entre los porcentajes presentados por los Censos que representan una década. Por ejemplo para calcular la década de 1950 a nivel nacional se restó al porcentaje presentado por el censo de 1960 el porcentaje del censo de 1950, esto es $98.2-96.5 = 1.7$, véase casilla formada por la columna "1950" y la fila "Nacional". Así sucesivamente para todas las décadas y los niveles de análisis.
 ** El índice se construyó a partir del cálculo del promedio de los porcentajes de reducción para todas las décadas, así por ejemplo el índice de reducción del catolicismo para la dimensión Nacional, 2.04%, se calculó a partir de la suma de los datos de toda la fila Nacional para cada una de las décadas y se dividió entre cinco: $(1.7+0.3+3.6+2.9+1.7+5.2)/6=2.57$. Este método se aplicó para calcular todos los índices de cada nivel de análisis.

Para comparar cada nivel hemos construido un índice que se muestra en la última columna de la tabla, el valor más alto lo posee la zona pastoral Tseltal con 8.68% de pérdida de feligreses para las últimas seis décadas, seguida muy de cerca por la Tsotsil (7.85%), después esta la diócesis (7.40%), el estado de Chiapas (6.41%) y por en último lugar el nacional (2.57%). Estos datos los podemos apreciar claramente en la siguiente gráfica que muestra el índice para cada nivel analítico.

GRAFICA 6



Con los datos hasta aquí expuestos podemos argumentar sobre la naturaleza del cambio religioso en México y sobre posturas como la de Arizmendi. Comencemos por la visión optimista del obispo en el momento en el que formuló su argumentación, es decir con datos de la década del noventa. Si bien tiene razón al señalar una desaceleración de la pérdida de católicos al nivel nacional, estatal y diocesano, esto no se presentaba para los demás niveles. El ejemplo más claro lo proporciona la zona Tseltal, contrario a lo dicho por el obispo, en esta región los católicos no sólo siguen perdiendo fieles, como en todos los demás niveles, sino que además no se ha frenado esta pérdida, al contrario en la década de 1990 (9.7%) es aún mayor la caída en comparación a la década inmediata anterior de los ochenta (4.5%).

Ahora, si tomamos como punto de referencia los datos de la primera década del siglo XXI en comparación con la última del XX, en algunos casos la predicción del obispo Arizmendi se confirma, hay una desaceleración significativa en la caída del catolicismo en los niveles diocesano: de 6.4% a 5.8%; en la zona Tsotsil: de 7.6% a 4.2%; y la Tseltal: de 9.7% a 2.7%. Sin embargo a nivel estatal y nacional se incrementó la pérdida de fieles entre los católicos, de 3.7% a 5%, y de 1.7% a 5.2%, respectivamente para cada década. A pesar de que la caída se está frenando, ello no significa un panorama alentador para el catolicismo en ninguno de los escenarios analizados, las pérdidas han sido enormes y parece que continuarán por mucho tiempo. Adicionalmente el supuesto de que los excatólicos están regresando a la Iglesia católica parece no estarse cumpliendo, al contrario, el catolicismo no ha recuperado ni un solo punto porcentual en el total de la población en alguno de los niveles considerados, al contrario sigue perdiendo terreno.

Además en los niveles desde el estatal hasta las zonas pastorales, los valores son muy superiores al índice que se presenta a nivel nacional. Es decir, el proceso de transformación religiosa se ha presentado en todos los niveles de análisis, pero de manera muy desigual. La intensidad de la transformación, medida por la cantidad de católicos que pierde esta religión, se encuentra fuertemente condicionada por el nivel de análisis al que recurramos. El contexto local cobra una

gran relevancia para entender la intensidad y el sentido de este proceso de transformación religiosa.

También podemos señalar que este proceso no es lineal, como parece interpretarlo el obispo Arizmendi. El caso de la zona pastoral Tseltal no muestra esta linealidad sino más bien apreciamos un proceso sujeto a ciclos, en unas décadas la caída se profundiza (1950, 1970 y 1990), mientras que otras ésta se modera (1960, 1980 y 2000).

Este proceso de cambio religioso está lejos de revertirse, parece definitiva la emergencia de una sociedad más plural en términos religiosos, con un campo cada vez más complejo. Lo interesante es que este proceso se presenta con mayor intensidad en aquellos niveles que el obispo no examina en su momento y que le incumben directamente: la diócesis y algunas de las zonas pastorales, pese a que los últimos datos le den la razón parcialmente. Creemos que el uso estratégico de los datos por la Iglesia católica pretende desestimar la profundidad y la permanencia del cambio del campo religioso. Al tiempo que señala hasta qué punto esta institución es incapaz de reconocer la situación en la que trabaja y las respuestas que ha planteado a la pérdida de fieles no han tenido el impacto deseado.

Al respecto nos surge una pregunta. Si proponemos que el cambio en el campo religioso es múltiple y que a nivel local sigue una lógica propia, habría que dar alguna explicación sobre el tema. ¿Por qué razón la Iglesia católica perdió con mayor intensidad a fieles en el nivel diocesano, Tseltal y Tsotsil, en comparación a los niveles nacional y estatal, tal como lo muestra el índice de reducción del catolicismo? Existen varias hipótesis para explicar este fenómeno, sin embargo no pretendemos desarrollarlas todas, nos limitaremos a exponer algunas que nos parecen relevantes para la investigación. Profundizaremos en una de ellas porque nos parece fundamental para la argumentación que sostenemos en los siguientes capítulos.

Una de las hipótesis que nos explica esta diferencia en la intensidad y ritmo del cambio en el campo religioso se refiere al argumento desarrollado en los apartados anteriores. Esto se debe a la debilidad histórica de la Iglesia católica en la región, especialmente en las zonas Tseltal y Tsotsil, pueblos que se expresaron su inconformidad por medio de las armas²⁹, o por medio de protestas pacíficas³⁰ en la historia de Chiapas, durante la Colonia y aún en el México independiente.

Como ya expusimos más arriba, debido a las rebeliones indígenas la Iglesia católica se retiró prácticamente de estas zonas, dejando en manos de los locales el control de su vida religiosa. Esta relativa autonomía religiosa tenía dos sentidos, por una parte mostraba la debilidad de la Iglesia católica en la región, por la otra daba cuenta de la intención de escapar al control español y después ladino (mestizo) en el único campo en que los pueblos indígenas podían hacerlo: en el religioso. Desde mediados del siglo pasado las conversiones pueden interpretarse como una

²⁹ En primer lugar puede citarse el amotinamiento de los tuxtlecos en 1593 (MacLeod, 2002). También la gran rebelión tseltal de 1712 en las provincias de Los Zendales, Las Coronas y Chinampas, y la Guardianía de Huitiupán (Viqueira, 2002c: 103). En Chilón se preparaba una rebelión de tseltales que fue descubierta y reprimida antes de que estallara en 1848 (Ruz, 2002: 64).

³⁰ Como el caso de la llamada Guerra de Castas en 1869, que en realidad fue un movimiento pacífico en los Altos donde los indios tsotsiles buscaban “cultivar sus tierras en paz, controlar sus propios mercados y venerar libremente a sus santos”, que terminó en una represión violenta de los mestizos. Hecho que se utilizaría después para justificar la represión y explotación de los indígenas de aquella región a beneficio de los mestizos (Rus, 2002: 174).

expresión de la vocación autonómica de estos pueblos, que consideran el campo religioso como una parte importante de su vida y como un campo en el cual pueden expresar y transformar las relaciones de poder en las cuales se hallan sujetos.

La renuncia al catolicismo costumbrista es la expresión de una rebelión en contra del orden social comunitario establecido. Así como lo hicieron sus antecesores, los tsotsiles, tseltales, ch'oles y tojalabales, expresarían la necesidad de un cambio en el orden social a través del abandono de las formas religiosas que median simbólicamente y materialmente las relaciones sociales que conforman casi la totalidad de su vida.

Esta hipótesis fue desarrollada por algunos autores que enfatizan la dimensión política de la conversión religiosa en Chiapas, estudios ya clásicos como el de Rus y Wasserstrom (1979), quienes señalan que las conversiones al protestantismo son el síntoma de la decadencia de la Costumbre como medio de control político y social en las comunidades. Por ello, los sectores de las comunidades que resistieron al poder político-religioso de los caciques vieron en la conversión un medio para resistir y buscar un cambio en el orden social.

Esta hipótesis puede explicar en algunos casos que las conversiones presenten conflictos sociales que llegan a la expulsión y expropiación de las tierras de los conversos en nombre de la Costumbre, en nombre de una supuesta defensa de la cultura. Los grupos que poseen el control político y económico de las comunidades defienden el orden religioso como parte esencial de su identidad, aunque en realidad luchan por conservar el orden social que aquél legitima. Además nos explica algunas diferencias entre algunas regiones de las zonas Tsotsil y Tseltal. En algunos casos (Chamula) de la primera hubo una fusión entre las autoridades religiosas y las políticas, y esta fusión implicaba la utilización de lo religioso como un poderoso elemento legitimador del orden social. Por ello, en algunos casos, la lucha política necesariamente se expresa con prominencia en el terreno religioso. En cambio en algunas regiones de la zona Tseltal la existencia de una élite mestiza que controlaba los poderes municipales, al menos para el caso de Bachajón, municipio de Chilón, implicó la distinción entre el campo religioso y el político, por ello la conversión no desafiaba el poder político, al menos de manera tan central como en el primer caso.

Esta hipótesis es muy útil como una primera pista para entender las diferencias, sin embargo debemos subrayar que dentro de cada zona pastoral existieron diferencias importantes, no podemos generalizar los argumentos a toda y cada una de las zonas pastorales pero sí nos permite reflexionar. Tal como argumentamos más arriba cuando formulábamos una hipótesis provisional que nos explicara la profundidad de la conversión en la zona pastoral Tseltal sobre la Tsotsil, sosteníamos que en algunas regiones de la primera no se presentaron los obstáculos que en la segunda. Los fuertes conflictos de origen religioso evidenciaban esos obstáculos, ¿de qué tipo? Políticos. Desarrollamos el argumento a continuación.

Rivera nos presenta una investigación sobre el conflicto religioso en todo el estado de Chiapas, donde señala que el municipio que presentó el mayor número de conflictos religiosos fue Chamula, de la zona Tsotsil, con 145 conflictos entre 1960 a 2000. El municipio más conflictivo de la zona Tseltal fue Oxchuc con tan sólo 10 conflictos para el mismo periodo, muy lejos de Chamula (Rivera, 2005: 144). Esto es un indicador de que el cambio religioso en la zona Tseltal pudo realizarse sin grandes problemas, y posiblemente la gente no tuvo miedo a responder sobre

sus creencias religiosas a los censos hechos por el INEGI durante el tiempo que abarcó nuestro análisis estadístico (1950-2010). Ello nos hace pensar que el cambio del campo religioso para la zona Tsotsil puede ser mucho mayor del reportado por los censos.

En otra región de la zona Tseltal, se formaron colonias y ejidos asentados en la Selva Lacandona desde mediados del siglo XX, como producto de la explosión demográfica y la expulsión de los peones acasillados de las fincas, las cuales se transformaron para la producción de ganado. En los nuevos asentamientos el orden político no se fundamentaba en los cacicazgos debido a su reciente formación a partir de exacasillados. Quienes conformaron un orden social nuevo a partir de los elementos que tuvieron a mano, las asambleas ejidales, los cargos asociados al ejido y la distribución de la tierra para todos los ejidatarios, en un contexto donde la solidaridad interna era determinante para la supervivencia (Estrada, 2008).

Por supuesto que la unidad religiosa fue importante para reforzar la solidaridad, pero esto no la asoció con la defensa de un orden político profundamente asimétrico como el dominio caciquil de algunos lugares de los Altos. Hubo una fuerte intervención de los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la colonización de la Selva. Los sacerdotes y monjas, especialmente dominicos, acompañaron a los indígenas interpretando este hecho como “el éxodo hacia la tierra prometida” de los pueblos indígenas. Sin embargo esta interpretación de la colonización de la Selva no desembocó en procesos de intolerancia religiosa y política del nivel de los Altos. En esta tierra los protestantes, algunos provenientes de las expulsiones de los Altos, mantenían buenas relaciones con sus contrapartes católicas. La competencia religiosa se realizaba sin ser concebida como una amenaza directa al orden político de las comunidades recién establecidas, había espacios de libertad entre las comunidades, aunque no en su interior.

En cambio, pensamos que el alto nivel de conflictividad en algunos casos de la zona Tsotsil se debe, entre otros factores, a la forma en que se dividieron los católicos en dos bandos, los costumbristas y los liberacionistas –quienes seguían a la diócesis-. Es el caso de Chamula, esta “división adquirió una connotación política, cuando los católicos renovadores, aliados a pequeños grupos de evangélicos, intentaron ocupar en 1971 y 1974 la presidencia municipal. El conflicto derivó en la expulsión de los católicos renovadores y de los evangélicos en 1974 y en la prohibición a la Iglesia católica de trabajar en Chamula” (Aguilar, Díaz y Viqueira, 2010: 348).

Ello fue así porque en Chamula y Zinacantán la Costumbre jugó un papel de legitimador del status quo, unificando en las mismas manos el control político y religioso de cada municipio. Particularmente a partir de mediados del siglo XX, cuando el cardenismo impulsó la formación de una élite indígena a través de la formación de maestros bilingües y de promotores por parte del Instituto Nacional Indigenista (Garza, 2007: 92). Los maestros bilingües se aliaron con los principales y crearon un mecanismo de gobierno que asociaba la tradición o Costumbre con el poder político (Iribarren, 2002: 20).

En otros municipios alteños como en San Andrés y Chenalhó también se estableció esta nueva élite surgida del cardenismo, pero el vínculo entre el poder religioso y el político no adquirió el carácter de los anteriores casos. Por esta razón, la salida de la Costumbre –negándose a asumir los cargos en las fiestas patronales- no atentaba contra el poder político. Aunque igual que en los otros municipios las conversiones sí desencadenaron una fuerte reacción, pero no alcanzaría un nivel de violencia tan alto, debido a que lograron establecer ciertos espacios de negociación.

El caso de San Andrés y Chenalhó son paradigmáticos en este sentido, puesto que a pesar de que poseían características similares que sus vecinos chamulas, tuvieron una configuración diferente. Al igual que Bachajón, los poderes religioso y político permanecieron más o menos separados, pero con la diferencia de que la élite estaba conformada en los municipios de la región tsotsil por los maestros bilingües y los promotores, quienes intentaron imponer una visión modernizadora del gobierno del municipio relegando de su posición de mando político a las autoridades tradicionales. Es decir, desplazaron a los principales del control político pero no asumieron el poder religioso de los primeros, por lo que las viejas costumbres no se constituyeron en un instrumento de dominación (Garza, 2007: 92; Aguilar, Díaz y Viqueira, 2010: 341). Pensamos que hubo un proceso de laicización que permitió la creación de espacios de negociación política, cosa que no se dio en Chamula y Zinacantán donde ambos poderes sí se fundieron.

Eso no quiere decir que los andresinos y pedranos no hubieran tenido problemas de expulsiones por motivos religiosos. En el primer caso se presentó la expulsión de 60 familias evangélicas en el año de 1976 (Aguilar, Díaz y Viqueira, 2010: 357). En el caso del municipio de Chenalhó se registró la persecución, lesiones y expulsión de evangélicos en el año de 1980 en el poblado de Aldama (Garza, 2007: 94-95), sin embargo, a diferencia de los chamulas, sí estuvieron en la disposición para negociar su retorno a las comunidades, siempre y cuando cumplieran con las obligaciones que se derivaban de los cargos religiosos (2010: 358; 2007: 95).

En algunos de los municipios alteños que venimos analizando se echó mano del discurso indianista cuando lo necesitaron, como fue el caso de los indígenas de San Andrés en 1974 cuando expulsaron del municipio a los mestizos que abusaban de ellos (2010: 352-357), o cuando los chamulas costumbristas expulsaron a los evangélicos en nombre de la preservación de la cultura indígena en la década del setenta (Iribarren, 2002: 36). Cabe aclarar que en el primer caso el discurso indianista estuvo desligado de la carga religiosa que le dieron los chamulas, era más cuestión de discriminación étnica y de explotación económica.

En el caso de Chenalhó las nuevas autoridades, los llamados maestros bilingües, tenían una visión más bien modernizadora por la influencia del gobierno mexicano a través del Instituto Nacional Indigenista³¹. Sin embargo, con el tiempo también llegarían a usar la identidad étnica y religiosa asociada a la legitimación de su poder político, diciendo que “la costumbre era pertenecer al PRI y seguir las tradiciones religiosas de los antiguos. Con el argumento de que rompían con la unidad y la armonía comunitaria se descalificaba a las disidencias política y religiosa” (Garza, 2007:96), en la década del setenta, periodo en el que se presenta una fuerte crisis económica y social. Recordemos que es en esta década cuando se presenta la reducción más importante de los católicos en la zona Tsotsil, más del 16%.

Sin embargo, quedarnos con esta explicación reduciría la lucha religiosa a la lucha por intereses políticos y económicos. El campo religioso no es un epifenómeno de otros campos, posee una

³¹ “El Instituto Nacional Indigenista (INI) continuó, a partir de 1951, con su primer centro coordinador, el Tzotzil-Tzeltal (sic), profundizando los vínculos entre Los Altos y el sistema político mexicano. El INI cumplió con su misión de educar a una serie de jóvenes promotores encargados de cambiar las ‘costumbres y los usos culturales que fomentan la permanencia de la discriminación y de la separación étnica’, como entendía entonces el indigenismo mexicano la problemática de regiones como la de Los Altos de Chiapas” (Garza, 2007: 91). Parte de esas costumbres y usos culturales que supuestamente mantenían a los indígenas en el atraso eran las de corte religioso, eso explica la actitud reformadora de los maestros y promotores formados por el INI.

lógica propia. Si consideramos esta línea explicativa, fundamento de la sociología de la religión, tendríamos que buscar algunos elementos que nos permitan entender el cambio religioso más allá de lo político y lo económico que, sin duda influyeron en el cambio pero que no lo agotan. Avanzaremos sobre una explicación que establece a lo religioso como un factor fundamental para explicar este fenómeno de transformación del campo religioso.

Si nos centramos en la lógica del campo religioso desde la perspectiva de la teoría de los campos sociales, consideramos que el elemento central de un campo como el religioso es la disputa por los recursos valiosos de ese campo (Bourdieu y Wacquant, 2005; Bourdieu, 1995; 1990; 1988). Quien controle esos recursos tiene la capacidad de imponer ciertas condiciones a los demás agentes que deseen acceder a dichos recursos. Por esta razón el fundamento del poder religioso se halla en el control de los bienes simbólicos de salvación.

Esta explicación se relaciona con una de las hipótesis para explicar la influencia del contexto local en el abandono del catolicismo y en la conversión a otras religiones, principalmente al protestantismo y al pentecostalismo. Esta hipótesis es formulada por Garma (2005) y Blancarte (2002), quienes señalan que las conversiones se están dando principalmente entre los pueblos indígenas. Es decir, si postulamos que uno de los fundamentos del poder religioso es el monopolio de la administración de los bienes simbólicos de salvación, entonces las conversiones a otras religiones y el abandono del catolicismo debe entenderse en la lógica del acceso a ese monopolio de los bienes de salvación y cómo el cierre étnico interviene en estos procesos.

Con esta idea no buscamos reducir la explicación de las conversiones a un solo factor, existen múltiples elementos que intervienen en el cambio de religión, sólo por mencionar algunos: el sentimiento de una renovación espiritual y social del creyente a través de la conversión, el establecimiento de nuevos lazos sociales a través de la organización religiosa, la actividad proselitista que desarrollan los grupos protestantes para atraer nuevos conversos también es un factor relevante (Rivera, 2009: 298-305). Todos estos elementos deben tenerse en cuenta a la hora de explicar las conversiones, pero consideramos que no se ha analizado el aspecto que nosotros señalamos.

Además, la explicación de las conversiones más intensas en las zonas pastorales estudiadas tendría que referirse no sólo con una fuerte crisis social que se expresó en una oposición al tipo de gobierno que se ejercía sobre los indígenas, sino también a la existencia de un cierre étnico. Es decir al impedimento que sufren los pueblos indígenas de la región al acceso al monopolio de los bienes de salvación en el catolicismo. En otras palabras, los indígenas se están convirtiendo a otras religiones, entre otras razones, porque en éstas no existe un cierre étnico configurado a la manera del catolicismo que les impida participar más ampliamente en la construcción de los elementos religiosos para satisfacer sus necesidades de sentido. En un contexto de fuerte crisis económica y con pocas vías para la modificación política de dicho orden social, la creciente incertidumbre desbordó los recursos simbólicos que la Costumbre daba a los indígenas para tratar con ella, evidenciando la ausencia de nuevas formas de sentido que permitieran lidiar con los nuevos problemas que iban surgiendo en ese contexto.

Esta hipótesis empata parcialmente con la explicación que proporciona Bastian (2003), quien argumenta que uno de los factores más importantes que explica la fuerte conversión en América Latina hacia los protestantismos tiene que ver con la afinidad electiva entre las nuevas religiones

y las formas religiosas que practicaban los pueblos latinoamericanos, entre ellos los indígenas. El autor lo expresa de la siguiente manera:

Obviamente, los nuevos cultos son recientes, pero también se encuentran en afinidad electiva con el chamanismo ancestral. El milenarismo pentecostal, las prácticas taumatúrgicas que reviven y el hablar en lenguas extrañas (glosolalia) se inscriben en continuidad con el universo ancestral indígena. Como en el caso del catolicismo costumbrista, las nuevas religiones disponen de un cuerpo de especialistas indios de lo religioso, los pastores y evangelistas, a menudo antiguos chamanes, creadores de sociabilidades religiosas étnicas. Aun cuando estas sociedades religiosas se insertan en estructuras religiosas nacionales o internacionales, parece que su autonomía local o regional se mantiene, a la vez que pueden valerse de los apoyos y los medios exógenos cuando es necesario. Así, la Iglesia Nacional Presbiteriana de México cuenta con siete consistorios en Chiapas, cuatro de ellos indios, que llevan los nombres de ‘tzeltales’, ‘tzotzil’ y ‘chol’, subrayando así el respeto de las identidades étnicas de los fieles y el libre uso de sus idiomas (Bastian, 2003: 116-117)

Pero además de la afinidad electiva el autor ofrece otro elemento explicativo, el pentecostalismo y las otras religiones no católicas han florecido en las zonas indígenas debido a que éstas han dado acceso a los indígenas a la administración de los bienes de salvación, contrario al “catolicismo institucional [que] se ha desarrollado bajo la conducción de agentes blancos o mestizos, ajenos a las comunidades indígenas, a menudo con una marcada presencia de clérigos extranjeros entre los grupos étnicos. En cambio, las sectas y el catolicismo de la costumbre tienen un punto común: ambos son expresiones religiosas elaboradas por los propios indígenas bajo la conducción de líderes indios” (Bastian, 2003: 116).

Existía además un desfase entre los productos de sentido del campo católico y las necesidades de sus fieles indígenas que se enfrentaban a una profunda transformación estructural de su sociedad. La afinidad a la que se refiere Bastian tiene que ver con este punto. El control de la religión por mestizos y blancos, hacía poco para satisfacer las necesidades espirituales y mundanas de los indígenas. Bastian subraya otra ventaja que tienen estas religiones por encima del catolicismo, han reconfigurado el cierre étnico de tal forma que permiten una mayor participación de los indígenas en los niveles de liderazgo, no sólo como simples fieles. Además han integrado una gran parte de las creencias locales. Es decir, los protestantismos le llevan ventaja al catolicismo y a la Costumbre en dos terrenos: 1) proporcionar una fuente de sentido que permite a la gente común enfrentar las vicisitudes de una fuerte crisis social; y 2) dar acceso al control pleno de dichos recursos simbólicos.

El núcleo de nuestra argumentación para explicar la conversión tan poderosa a nivel de las zonas pastorales estudiadas descansa sobre el hecho de que las conversiones no sólo no han parado sino que continúan con particular intensidad entre los pueblos indígenas de Chiapas y Campeche (Garma, 2005: 25). Garma considera que la desaceleración en la pérdida de fieles católicos y su retorno a la Iglesia se realizó “particularmente en las grandes ciudades y entre la sociedad mestiza de trasfondo hispánico, sin embargo los indígenas siguieron dejando el catolicismo, como lo habían hecho antes” (2005: 33).

Esto sustenta la importancia de la apertura al acceso de los recursos simbólicos, similares a los de la Costumbre, y al poder religioso a través de la conversión. Las conversiones en las zonas de estudio se deben a la reconfiguración del *cierre étnico* entre los pueblos indígenas y las nuevas organizaciones religiosas. Esta apertura proporcionaba el acceso a un recurso fundamental en la

vida de una sociedad campesina de autoconsumo donde el acceso a recursos económicos es limitado y, por lo tanto, los recursos simbólicos son valorados significativamente, debido a que se convierten en un capital de distinción social que redundará en prestigio social de quien los posee. Este capital simbólico se convierte en un fuerte incentivo para movilizar a la gente a la conversión.

Como veremos más adelante, este mismo argumento puede aplicarse al caso de los diáconos y catequistas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Su interés en servir a su comunidad sin retribución monetaria no se explica por un valor cultural que impone el servicio de manera gratuita, por ello se habla de un “cargo”. Si no más bien se explica por esta economía del prestigio en donde se enmarca esta tradición del cargo. A cambio de los servicios a la comunidad se recibe un reconocimiento y estima en una jerarquía interna que va desde los jóvenes que comienzan a formar parte de la comunidad hasta los ancianos quienes han servido en diferentes cargos a ésta y son altamente reconocidos.³²

La conversión no estuvo exenta de obstáculos, que dependieron de la particular configuración político-religiosa de los municipios. Como pudimos apreciar más arriba, los intereses políticos tuvieron también un papel importante en el cambio religioso, impulsándolo como un medio de expresión de la oposición política o frenándolo ante la represión de la que fueron objeto los disidentes religiosos.

Ante esta reconfiguración del cierre étnico entre los nuevos grupos religiosos, la diócesis buscó una reorganización de su estructura institucional y en sus estrategias evangelizadoras en el mismo sentido. Esta reforma se dio a partir del rescate de las figuras del catequista y del diácono permanente, como parte de una estrategia para hacer frente al avance espectacular de otras ofertas religiosas. Estas reformas han sido vistas por los propios agentes de pastoral como una continuación de las reformas promovidas por el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Sin embargo consideramos que esta explicación exógena, proveniente de las reformas institucionales derivadas del Concilio Vaticano II, de los cambios en la actividad y estructura de la diócesis se queda corta si no ampliamos la mirada y tomamos en cuenta *los factores internos* a los que hemos aludido rápidamente. Como veremos en el siguiente apartado de este capítulo el diaconado fue la respuesta a la necesidad de contar con el personal para competir en el nuevo campo religioso, pero de fondo se trató de una reconfiguración del cierre étnico que la Iglesia católica había mantenido en México desde la Colonia. Reconfiguración que conservó muchos límites a la participación indígena, de los hombres y mujeres de estos pueblos.

³² Profundizaremos más en este tema en el capítulo III.

C) El origen de una nueva posición en la jerarquía de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: la emergencia del diaconado permanente, el cambio de estrategia católica de la ruptura a la asimilación sutil: la inculturación del evangelio

La emergencia de los catequistas en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas

El retorno de la Iglesia católica a las comunidades indígenas inicia hacia mediados del siglo XX³³, con el obispado de Lucio Torreblanca (1944-1959), quien entendió que la Iglesia católica debía ingresar a las comunidades para evitar que los grupos protestantes continuaran convirtiéndolas exitosamente, en tanto la Costumbre se debilitaba debido a los fuertes conflictos políticos que se gestaban a su alrededor.

La medida inicial no fue extraordinaria, se recurrió a una figura común en la Iglesia: los catequistas. Esta nueva figura en las comunidades se inspiraba en el fiscal que había colaborado activamente con los sacerdotes en la región durante la Colonia (Meyer, 2000: 60). Los catequistas, al igual que los fiscales en su tiempo, fueron reclutados entre los pueblos indígenas para apoyo de los sacerdotes, en la enseñanza de la doctrina en las comunidades y en la atención de las ermitas. Sin embargo a diferencia del fiscal, los catequistas no provenían de las familias de los principales de los pueblos sino de familias campesinas que vivían en comunidades apartadas y pobres.

A pesar de ello, los catequistas indígenas tenían algunas ventajas: conocían perfectamente el terreno en el cual ejercerían su cargo, dado que eran habitantes de las comunidades en las que iban a desempeñar su labor pastoral; por esta misma razón dominaban el idioma local; en algunos casos aprendían el castellano (en su interacción con sus maestros); y por si fuera poco, no representaban una carga económica para la diócesis, no más allá de los costos que derivaban de su preparación, asesoría permanente y vigilancia. Aunque debe resaltarse el hecho de que sí representaba un trabajo que requería varios años de inversión y esto no siempre garantizaba la permanencia de los catequistas en la Iglesia, muchos de ellos renunciaban o se convertían a otras religiones.

La formación de los catequistas comenzó en los años cuarenta con el obispo Lucio Torreblanca, proceso que sólo se realizaba en las parroquias por la iniciativa personal del sacerdote, quien reclutaba a hombres y mujeres “indígenas capaces de reunir a sus hermanos en la fe, enseñarles cantos y explicarles algún texto catequístico con base en preguntas y respuestas” (De Vos, 2000: 259). Por estas características el proceso no formaba parte de un proyecto claramente definido, más bien era un esfuerzo disperso regido por la voluntad de cada uno de los sacerdotes.

Posteriormente, en la década del sesenta, la diócesis adquirió un impulso mayor con el obispo Samuel Ruiz García (1960-2000) yendo mucho más allá que su antecesor. Este obispo le dio mucha importancia a esta figura para la Iglesia católica local. Por esta razón la diócesis estableció

³³ Tan importante fue este fenómeno que los mismos agentes de pastoral de la diócesis consideran que fue un segundo proceso de evangelización, pues reconocen que la primera resultó bastante débil. Consideran que su labor en las comunidades forma parte de aquella labor que realizaron los primeros misioneros durante la Colonia. Con ello establecen un vínculo, una filiación con una tradición pastoral que buscaba la liberación de los pueblos indígenas que, según afirman, inició el propio fray Bartolomé de Las Casas (Entrevista con agente de pastoral, julio de 2009). Es claro que esta interpretación de su trabajo con algunos sectores de las comunidades busca legitimar su lucha contra el protestantismo y principalmente contra la Costumbre.

escuelas para catequistas, donde inicialmente los indígenas reclutados iban a formarse por 6 meses³⁴. La primera escuela se estableció en Bachajón, fundada en 1959, a cargo de los jesuitas, la segunda en Comitán por los maristas. Las dos restantes en la ciudad de San Cristóbal, fundadas en 1962, las cuales estaban divididas por género. Estas escuelas estuvieron a cargo de los Maristas y de las Hermanas del Divino Pastor, quienes formaban parte de una larga lista de órdenes religiosas femeninas y masculinas que arribaron paulatinamente a la diócesis por invitación del obispo. Posteriormente se fundó una quinta escuela en Ocosingo con la llegada de los dominicos en 1963. Las primeras cuatro escuelas se abrieron a sugerencia del delegado apostólico en México (Meyer, 2000: 47-48).

A pesar del relativo éxito que tuvo la diócesis en la formación de catequistas, por ejemplo tan sólo en la misión de Bachajón en 1965 se habían formado 300 catequistas (Morales, 2005: 195), al poco tiempo esta medida pastoral evidenció sus limitaciones. Los catequistas que regresaban a sus comunidades se encontraban en clara desventaja frente a los pastores protestantes indígenas. Éstos a diferencia de los catequistas contaban con una formación aparentemente más sólida por el manejo detallado de las escrituras en su lengua indígena y, principalmente, ejercían una autoridad religiosa que superaba a los catequistas, fundamentada en la administración plena de los bienes de salvación. Además los protestantes lograban alcanzar en poco tiempo el cargo de ministros en su iglesia.

Según testimonio de los agentes de pastoral católicos, en aquel entonces, la presión de los protestantes obligó a los catequistas a pedir “el estudio completo del Evangelio” (Morales, 2004: 13). ¿Cuál fue la respuesta de los agentes de pastoral al reto de la competencia religiosa de protestantes y costumbristas? ¿Cómo superaron el problema estructural de contar con poco personal que poseyera las facultades necesarias para competir con los protestantes, si a mediados del siglo XX apenas se contaba con trece sacerdotes³⁵ para cubrir las necesidades de todo el estado de Chiapas?

Dos caminos eran posibles. El primero era la formación de sacerdotes indígenas, pero esta opción fue hecha a un lado y se optó por una segunda, la formación de diáconos permanentes. ¿Por qué se optó por esta opción y no directamente por el sacerdocio? Esto no es una pregunta ociosa, su respuesta en la práctica tuvo fuertes implicaciones para la vida de la diócesis. Para responderla recuperamos, en un primer momento, la opinión de uno de los agentes de pastoral sobre el tema. Éste consideraba que la formación de diáconos fue principalmente el producto de: 1) un intenso contacto de los agentes de pastoral con las bases; 2) de la reflexión sobre el estilo tradicional de trabajo pastoral, caracterizado por su verticalidad; y 3) de la búsqueda de caminos de inculturación del evangelio. Todo ello llevó a los agentes de pastoral a criticar el “colonialismo religioso que estábamos viviendo” (Morales, 2004: 13). El resultado final fue la decisión de

³⁴ Sin embargo esta formación tan larga, fuera de sus comunidades a la larga resultó inviable, por lo que fue reduciéndose cada vez más el periodo de 6 a 3 meses, finalmente a un mes. Otra modificación en la formación de catequistas se realizó cuando se determinó que los cursos ya no fueran en los centros urbanos, sino en las comunidades mismas, a donde los agentes de pastoral (sacerdotes, monjas y laicos) asistían para impartir los cursos, que después se repetirían en otras comunidades por los propios catequistas ya formados (Entrevista con diácono tsotsil, octubre de 2008).

³⁵ Algunas fuentes mencionan a 17 sacerdotes (Morales, 2005), sin embargo el número no difiere mucho en cuanto a los problemas que representaba para la diócesis contar con tan pocos ministros de lo sagrado.

formar diáconos permanentes entre los indígenas de las comunidades. Sin embargo esta decisión no se llevó a la práctica de una manera tan racional, autocrítica y fácil como Morales lo presenta.

Factores que incidieron en el surgimiento del diaconado permanente indígena

El surgimiento del diaconado permanente se explica por dos motivos. El primero, éste formó parte de la estrategia que la diócesis estableció para luchar contra el avance de los protestantes y con la Costumbre, por el control religioso de las comunidades indígenas³⁶. El segundo factor se refiere a la voluntad de la diócesis de modificar lo que sus agentes de pastoral denominaron como un *colonialismo religioso*, que practicaron en la formación de los catequistas indígenas.

Exploramos principalmente el segundo factor. El colonialismo religioso se ejercía en dos direcciones. Primero, en la posición subordinada de los catequistas indígenas frente a los sacerdotes y religiosas de la diócesis, dado que los catequistas no accedían plenamente al monopolio de los bienes simbólicos de salvación, dado que no pasaban de ser los auxiliares de los sacerdotes, aunque no fue poca la influencia que adquirieron en las comunidades. Si bien es cierto que participaban en el proceso de evangelización de sus propias comunidades, el hecho de que no tuvieran la capacidad de administrar ningún sacramento, salvo en extrema necesidad, provocaba que se mantuviera una marcada desigualdad en la Iglesia católica, entre los indígenas y los mestizos, dado que sólo los últimos accedían al clero y al poder religioso.

La segunda razón del colonialismo religioso se debía a que la formación de catequistas indígenas implicó una modificación de las relaciones de poder en las comunidades provocando fuertes conflictos religiosos en su interior. La siguiente cita nos relata el reencuentro de la Iglesia católica con las comunidades a través de los catequistas.

...lo que no se dio en ese momento de encuentro fue [...] asomarse [a las comunidades para ver] cómo estaban, sino que la Iglesia llegó a decir: “Pues ahora venimos a decirles cómo fue la creación, cómo fue cada una de las cosas.” Entonces se llamaba a jóvenes para formarlos como catequistas, jóvenes de 15 a 20 años, entonces los jóvenes regresaban y decían: “¡Ah!, ya nos explicaron cómo fue la creación, nos explicaron cómo se hizo el mundo, cómo fue que el niño Jesús... todo, todo.” Entonces resulta que al llegar y explicar, esto chocó con muchas historias que los ancianos, que los principales habían narrado.

Y entonces fue un desprestigio de la palabra de los ancianos. Entonces ahí se dio una ruptura. Entonces [los catequistas] decían: “Hay que dejar esas ideas atrasadas.” Se pusieron en contraposición las dos visiones. Yo creo que ahí no se tuvo cuidado. Años después cuando vino el Concilio II, [éste] nos dijo: “Hay que tener cuidado de las semillas de la palabra de Dios que están sembradas en todas las culturas.” Entonces se empezó a recoger y a ver cuáles son esas semillas que ya están ahí.

Entonces algunos de los ancianos dicen: “¿Qué nos vienen a preguntar? Si se burlaron de nosotros y nos dijeron que *eso no valía y ahora quieren saber*” (Entrevista con agente de pastoral, julio de 2009).

Así los catequistas que regresaban a sus comunidades planteaban un reto a los representantes de la Costumbre en la interpretación del mundo, de la comunidad y de la religión. Las creencias y conocimientos en materia religiosa que habían adquirido en las escuelas de catequistas minaban la legitimidad de los bienes simbólicos manejados por los ancianos o principales, detentadores del capital religioso en la comunidad. Es decir, se desató una lucha por la interpretación religiosa legítima del mundo, del orden comunitario y de la religión misma. En esta lucha los jóvenes

³⁶ Debemos subrayar que los agentes de pastoral no suelen mencionar con frecuencia la lucha que libraron con los costumbristas indígenas, es un tema del cual no gustan de hablar demasiado.

catequistas interpretaban a la Costumbre como una superstición y como atraso cultural. Los mitos, creencias y prácticas religiosas manejados por los antiguos agentes religiosos de la Costumbre eran desprestigiados en nombre del cristianismo, bajo la autoridad de la diócesis.

Con estas acciones se desconoció totalmente la legitimidad de los antiguos agentes religiosos, lo que implicó el desplazamiento de estos agentes de su posición privilegiada como mediadores de lo sagrado, desatando fuertes conflictos y divisiones en las comunidades indígenas. Lo que provocó un fuerte resentimiento hacia la Iglesia católica por parte de los costumbristas, debido a que les disputaron las posiciones privilegiadas de estos sectores. Asimismo, atentaba en contra de la forma de vida que habían tenido por buena de muchas generaciones atrás, y, en algunos casos, se contraponía a la forma de dominación política. De aquí se derivó la resistencia de este sector en las comunidades indígenas a aceptar plenamente la autoridad de la Iglesia católica en materia religiosa, resistencia que en algunos casos persiste hasta nuestros días.

A partir de estos problemas, la figura del catequista fue modificada de manera importante, el mismo obispo Ruiz da cuenta de este giro pastoral en la siguiente cita.

Hemos evolucionado: primero estábamos convencidos de que los catequistas *debían ser formados a nuestra imagen y semejanza*³⁷, pasamos después a un momento en que eran escogidos por las comunidades y, más aún, a *ser las comunidades las que indicaban cuál era el contenido necesario para la formación de los catequistas*, y posteriormente los catequistas se han convertido en transmisores, no desde el punto de vista de los que saben, sino de los que fomentan la participación de la comunidad para una reflexión en conjunto (2003: 37)

Más allá de la idílica percepción del obispo sobre la reforma de los catequistas, la cita alude a una leve apertura de la Iglesia católica hacia la participación más activa de las comunidades indígenas en la selección y definición del catequista. Es un cambio impresionante que debemos explicar. Este hecho podría ser la expresión de que efectivamente la Iglesia católica reconocía el ejercicio de un cierto colonialismo religioso sobre las comunidades. Si esto fuera cierto nos suscita una duda fundamental: ¿por qué razón los agentes de pastoral buscaron una participación más intensa de los laicos en la definición del catequista? Qué provocó que a partir de mediados de los años setenta “ya no eran los misioneros los que reclutaban a los catequistas, sino que las asambleas comunales los elegían” (Womack, 1998: 59). Aquí caben dos respuestas, una de ellas proporcionada por el obispo Ruiz y la otra por la interpretación que nosotros hacemos del fenómeno.

Ruiz sigue la explicación exógena, el origen de este cambio se debe a las enseñanzas que recibió de los obispos africanos durante el Concilio Vaticano II y principalmente de la reunión de Melgar en 1968 para preparar la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín ese mismo año³⁸. En estos eventos se defendió abiertamente la necesidad de introducir el respeto a las diversas culturas por parte de la Iglesia católica en su actividad pastoral, de lo contrario seguiría destruyéndolas.

³⁷ Las cursivas son nuestras.

³⁸ Ruiz señala que en dicha reunión previa, los obispos presentes se hacían las siguientes preguntas: “¿cómo está Dios presente en las culturas?; ¿cómo continuar anunciándolo y encontrándolo en el seno de la experiencia de la Iglesia? Esto es lo que el Concilio llamó ‘encarnación de la Iglesia en las culturas’ o surgimiento de Iglesias autóctonas en el continente. Los obispos de América Latina, reunidos en Santo Domingo [en 1992], afirmaron de nuevo que el Evangelio tiene que hacerse cultura” (Ruiz, 2003: 25).

Debían cambiar la visión sobre ellas, pasar de la interpretación que las concebía como un cúmulo de creencias y prácticas paganas hacia otra que las veía como lugar teológico, un lugar para la manifestación de la actividad salvadora de Dios, a través de lo que denominaron como *las semillas de la palabra*. Habría que buscar estos indicios de salvación en todas las culturas y no limitarse a rechazarlas como supersticiones, en cada una de ellas habría escondida la palabra de Dios. La misión de la Iglesia católica era reconocer dicha palabra, hacerla evidente e integrarla al catolicismo, con sus formas particulares. Esto se conocería posteriormente como la inculturación del evangelio.

Esta nueva perspectiva tuvo mucha repercusión en el joven obispo, quien tras estos eventos regresó a la diócesis con nuevas ideas, comprendió que tenía la oportunidad para ponerlas en la práctica. Esto también fue posible por el nuevo espacio pastoral que significaron las comunidades recién formadas en la Selva Lacandona durante la década del sesenta y setenta. Las comunidades se formaron por la dotación de ejidos en aquella región por parte del gobierno mexicano, fue una medida de escape a la fuerte presión que ejercieron los campesinos chiapanecos en demanda de más tierra; además que al gobierno le interesaba colonizar aquella parte para reafirmar la frontera con Guatemala; por otra parte, la fuerte explosión demográfica de aquellas décadas incrementó la demanda de tierra; y por último al hecho de que las haciendas habían expulsado, desde algunas décadas atrás, a un gran contingente de peones acasillados que también demandaban un pedazo de tierra.

Lo anterior provocó una fuerte migración hacia las cañadas de la selva Lacandona, que los agentes de pastoral interpretaron como “el éxodo hacia la tierra prometida”. Un éxodo hacia la libertad de los antiguos peones acasillados de las fincas o simplemente de los pobres sin tierra. Fue en este espacio en el cual la diócesis logró tener su mayor influencia, dado que encontró la oportunidad de acompañar la migración y con ello establecer fuertes vínculos con algunas de las nuevas comunidades indígenas. La Iglesia católica no encontró la resistencia tenaz de una jerarquía religiosa y política fuertemente asentada, como en los Altos. En la Selva, perteneciente a la zona pastoral Tseltal, fue donde la diócesis llevó a la práctica con mayor intensidad esta nueva forma de relacionarse con las culturas indígenas. Uno de los campos fue la redefinición del papel de los catequistas.

La segunda fuente de este cambio fue la necesidad de transformar el cierre étnico que excluía a los indígenas de la jerarquía de la Iglesia católica. Este cambio inició con la crítica de las comunidades indígenas a la labor de la diócesis, expresada a través de los catequistas en una evaluación del trabajo pastoral de la diócesis, que ésta organizó en el año de 1968. El reclamo de las comunidades mostró a los integrantes del equipo pastoral la necesidad de que la Iglesia católica cambiara sus objetivos, no sólo para buscar la salvación del alma sino también de los cuerpos (Womack, 1998: 57). Es decir, la Iglesia católica no estaba respondiendo a las necesidades de los fieles, para ello tendría que modificar el orden social que los mantenía en una situación de pobreza, hecho que les impedía acceder a la salvación en un sentido integral de la palabra, abarcando lo espiritual y lo material. Por esta razón se explica la fuerte injerencia de la diócesis en el campo político.

Este reclamo desembocó en la adopción de una pastoral a favor de los más pobres como algo preferencial. De seguir la misma línea de acción pastoral realizada hasta ese momento, que ignoraba la situación de pobreza y sufrimiento en la cual sobreviven la mayoría de los pueblos

indígenas, lo único que conseguía era alejarse cada vez más de las comunidades indígenas. Si la Iglesia católica no quería desaparecer de las comunidades tendría que aprender a escuchar sus necesidades y adaptarse a ellas, las necesidades del campesino pobre indígena. Jan de Vos describe esta coyuntura:

Esta situación [la subordinación de los catequistas indígenas] cambió radicalmente en 1968, al hacer una evaluación a fondo del camino recorrido hasta entonces y preguntarles a los mismos catequistas su opinión. Su respuesta, inesperada y contundente, fue la causa por la cual la evangelización tomaría en adelante un rumbo marcadamente diferente: ‘La Iglesia y la palabra de Dios nos han dicho cosas para salvar nuestra alma, *pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos*. Mientras trabajamos por la salvación de nuestra alma y por la de los demás, *sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte*.’ A partir de ese cuestionamiento tanto los agentes de pastoral como las comunidades entraron en una dinámica en la que la situación real de los indígenas, *como campesinos explotados despreciados en su cultura*, se convirtió en el eje de las reflexiones y actuaciones. Fue también el momento en el cual la Iglesia católica empezó a distanciarse cada vez más de las iglesias protestantes en cuanto a opción y estrategia pastoral³⁹ (De Vos, 2000: 259).

Cabe señalar que a partir de la necesidad de cambiar su actitud ante los pobres, la diócesis vivió su primera gran confrontación interna y externa a mediados de los setenta. La primera fue encabezada por el mismo obispo que afirmaba que aquellos que no siguieran la opción preferencial por los pobres debían salir de la diócesis. Un miembro prominente del equipo de pastoral relata lo siguiente:

Una vez terminado el proceso, organizamos, en 1975, tres días de encuentro para realizar una puesta en común. En esa reunión fue donde don Samuel decidió proclamar la opción por los pobres. Era la conclusión de la evaluación diocesana. Dijo: ‘Esta diócesis elige la opción por los pobres, y *quien no la comparta, ya sabe dónde está la salida*. Porque esta diócesis sólo puede optar por los pobres.’ [...] Lo importante en la dinámica emprendida en 1975 es la idea de que la Iglesia ha sido infiel, ha empleado su poder para provecho propio⁴⁰ (Ruiz: 2003: 48-49).

El encuentro de tres días al que se refiere la cita fue la Primera Asamblea Diocesana (Womack, 1998: 59-60). Aunque esta purga no terminó con las luchas internas en la diócesis entre los diversos grupos pastorales y órdenes religiosas, como veremos más adelante, sí dejó a la diócesis con un amplio margen de maniobra sobre las acciones que debían emprenderse a partir de esta opción por los pobres. Pero además, esta redefinición de la pastoral diocesana le trajo a la diócesis una confrontación externa con los empresarios y priístas de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, quienes desde entonces reprobaron a su antiguo aliado el trabajo político e ideológico que inició con los indígenas (Womack, 1998: 59).

De esta manera la Iglesia católica en San Cristóbal de Las Casas redefinía su actitud ante las culturas indígenas. Dejó de concebirlas como superstición y paganismo para buscar un diálogo de mutuo aprendizaje y enriquecimiento. Además, la diócesis reconocía su compromiso con el pobre como el principal sector, aunque no el único, al cual debía servir para su liberación de la pobreza espiritual y material, buscando una solución integral⁴¹.

³⁹ Las cursivas son nuestras.

⁴⁰ Las cursivas son nuestras.

⁴¹ El mismo Ruiz relata la importancia de la salvación material de los pobres, como un elemento central en la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, en el año de 1968 (Ruiz, 2003: 43).

En conclusión la inculturación del evangelio, a través de la formación de la iglesia autóctona – con un clero indígena; y la teología de la liberación, se convirtieron en las líneas de política pastoral general que redefinieron el rumbo de la diócesis a partir de los años setenta. Aunque no por ello la diócesis puede considerarse como un ente homogéneo que se limitó a poner en la práctica un plan bien definido, más bien debemos considerarla como una serie de equipos de pastoral con procesos específicos que van desarrollando algunas líneas generales como mejor pudieron y de acuerdo con las capacidades y prejuicios de los agentes de pastoral a cargo, además con la fuerte intervención de los catequistas y las comunidades indígenas.

Hasta aquí la versión de la diócesis. Nosotros confrontamos esta interpretación sobre el tema. Es posible que los agentes de pastoral se dieran cuenta del colonialismo religioso que estaban practicando, y que con ello cambió la actitud de la diócesis para dar origen a una participación más amplia de los laicos, que finalmente abriría la Iglesia católica a la administración de los bienes de salvación a través del diaconado permanente indígena. Pero consideramos que esta explicación no agota totalmente el tema. Sostenemos que la diócesis cambió su actitud respecto a la lucha contra la Costumbre porque la evolución del campo religioso se desarrolló de tal manera que la diócesis tuvo que dejar de confrontarse con la Costumbre y dirigir sus baterías fundamentalmente hacia los protestantes.

El primer motivo que obligó a esta reinterpretación del campo y de la lucha, fueron los magros resultados que obtuvieron con su estrategia de ruptura y confrontación con la Costumbre. Ya vimos en páginas anteriores que las zonas pastorales Tsotsil y Tseltal, donde se concentra buena parte de la población indígena del estado, el catolicismo presentó las mayores pérdidas de su historia reciente durante la década del setenta, cayó un 16.7% y un 19.3% respectivamente. Ello explica que el giro en la política pastoral de la Iglesia católica diocesana confluyera en una pastoral de inculturación del evangelio. Aquí la Costumbre se consideró como parte de la cultura local, la cual debía ser más o menos preservada.

Más allá de que el obispo y los agentes de pastoral asumieran las críticas que los antropólogos⁴² formularon al sostener que el trabajo pastoral destruía las culturas indígenas; más allá de que el Concilio Vaticano II contuviera algunas pistas que los llevaron a la conclusión de que la evangelización de los pueblos indígenas debía realizarse a través de la inculturación del evangelio⁴³ y la formación de un clero indígena, consideramos que el elemento central que contribuyó para que la Iglesia católica tomara este giro en el campo religioso fue que la relación con los pueblos indígenas no mejoró en muchos casos (Chamula por ejemplo), sino todo lo contrario, cuando en los años sesenta y parte de los setenta los catequistas se confrontaron con los

⁴² Se trata de un debate que la diócesis y algunas iglesias protestantes tuvieron con algunos antropólogos en Xicontepec de Juárez en 1968, entre quienes podemos citar a Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Mercedes Oliveira, Margarita Nolasco, Salomón Nahmad, entre otros (Meyer, 2000: 120).

⁴³ Es importante señalar que contrario a lo que manejan algunos agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal, la inculturación del evangelio es una expresión que no tuvo su origen en el Concilio Vaticano II, aunque si se reconoce que se hallan en los documentos conciliares algunos elementos que permitieron la emergencia de esta política pastoral de la Iglesia católica en relación con otras culturas (no occidentales). Esta expresión no se adoptaría en la Iglesia católica sino hasta los años setenta con el documento *Evangelii nuntiandi* (1975) por Pablo VI, donde considera que uno de los principales problema teológicos y pastorales de la Iglesia católica es la relación entre fe y cultura. Esto se asumió como parte de la pastoral oficial para América Latina sólo hasta la VI Conferencia de la CELAM de Santo Domingo, en 1992 (Espeja, 1993: 11-13).

antiguos detentadores del monopolio religioso en las comunidades, la Iglesia católica salió perdiendo.

El mismo Ruiz era consciente de esta difícil situación para la diócesis, debía realizar un cambio en la lucha con la Costumbre o de lo contrario perdería mucho terreno en las comunidades, como lo muestra la siguiente cita: “Si no se avanza en la encarnación de la Iglesia en las culturas, esa tensión se acrecentará, y los indígenas volverán hacia sus religiones precolombinas...” (Ruiz, 2003: 87). En algunos lugares la confrontación provocó que la diócesis perdiera incluso el acceso a las comunidades y que se desatara la violencia.

San Juan Chamula sigue siendo el caso paradigmático de los conflictos entre la diócesis y los representantes de la Costumbre⁴⁴, que provocó un cierre casi total a cualquier labor de los catequistas en las comunidades de este municipio tsotsil, desembocando en el cierre de la misión (fundada en 1966) el 12 de octubre de 1969 por amenazas de muerte al párroco, provenientes de la élite político-religiosa de Chamula. Éste y las religiosas abandonaron el municipio para residir en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas desde donde continuaron su labor. Como medida de presión el equipo pastoral de Chamula limitó la administración de los sacramentos a los habitantes del municipio imponiéndoles la condición de recibirlos en San Cristóbal de Las Casas, siempre que cumplieran una preparación mínima otorgada por los agentes de pastoral (Iribarren, 2002: 9 y ss).

La estrategia diocesana ya no buscó acabar con la Costumbre deslegitimándola, ni desplazar a sus agentes religiosos (principales, capitanes, mayordomos, martomas, oficiales, y musikeros), sino más bien se trató de realizar una pastoral incluyente, buscando su incorporación al control de la diócesis a través del reconocimiento de la Costumbre como parte de la cultura indígena que, a su vez, comenzó a interpretarse como un lugar donde se manifestaría la acción salvadora del Dios cristiano. Además se realizó la formación de nuevos cargos (candidatos al diaconado, presidentes de ermita, coordinador de catequistas, secretarios, principales, coro, ministros de la comunión, lectores de la palabra, etc.) bajo el control de la Iglesia católica en las comunidades.

Los cargos que emergieron en las comunidades al servicio de la Iglesia católica fueron fruto del trabajo del equipo de pastoral que desarrolló una interesante estrategia de incorporación frente a los cargos y posiciones de corte religioso que ya poseían las comunidades. Mismos que se reutilizaron para beneficio de la Iglesia a partir de su reinterpretación desde un punto de vista católico diocesano. Era una solución inteligente y económica, al respecto el obispo Ruiz escribió lo siguiente:

En las comunidades indígenas de Chiapas puede decirse que buen número de servicios comunitarios enraizados en su cultura *han sido repensados y revitalizados a partir de un contexto cristiano*, de una experiencia de fe. En ocasiones *habían perdido sentido*, cuando las comunidades estaban oprimidas, incluso desde el punto de vista eclesial, pero ahora resurgen con gran vitalidad⁴⁵ (Ruiz, 2003: 92).

Esto buscó una participación más amplia de la gente de las comunidades indígenas, convertidos en catequistas, diáconos, presidentes de ermita, secretarios, principales, ministros extraordinarios

⁴⁴ Es importante enfatizar que la censura religiosa y los ataques de la élite Chamula también se ejercieron sobre otros credos no católicos, por los mismos motivos políticos.

⁴⁵ Las cursivas son nuestras.

de la comunión, musiqueros, entre otros. Esta estrategia convergió con la concepción de la Iglesia católica a nivel general (a partir del Concilio Vaticano II y de Melgar) que veía a toda cultura como la manifestación del Dios cristiano en la historia. Tras los mitos, los ritos y las formas religiosas de cada cultura particular subyace el mensaje salvífico de Dios, el cual complementa y enriquece al cristiano. Sólo había que facilitar el camino a los indígenas para que reconocieran esta presencia de la palabra divina en sus culturas (Entrevista con agente de pastoral, octubre de 2008).

Sin embargo no todo lo que proviniera de las culturas indígenas era digno de tomarse en cuenta, había elementos “provenientes de las estructuras sociales y de las relaciones asimétricas en las que viven, que pueden oscurecer esa experiencia” religiosa (Ruiz, 1999: 28). Si había algo erróneo o desviado en la “religión del pueblo, debido a la marginalidad, pobreza y dependencia en la que se encuentran quienes la practican, se han introducido una serie de elementos, como son la manipulación económica y social, e incluso excesos, que señalan la necesidad de *una toma de conciencia y depuración*⁴⁶” (Ruiz, 1999: 49). Esta depuración estaría a cargo de los mismos indígenas, pero bajo el control estricto de los agentes de pastoral, quienes impondrían la interpretación desde su posición como autoridades de mayor jerarquía religiosa, interpretación hecha desde su interpretación del cristianismo.

Este proceso dio origen a la formulación de una teología india que supuestamente rescataría el mensaje salvífico contenido en sus culturas, un mensaje que necesariamente estaría en consonancia con el cristianismo, es decir con la interpretación que la diócesis tenía de éste. La teología india es definida como la reinterpretación de la palabra antigua de los pueblos indígenas a la luz del evangelio (Entrevista con agente de pastoral, octubre de 2008). Es claro que este proceso de interpretación no se realizó en un diálogo entre iguales, las diferencias de recursos de los grupos implicados en este supuesto diálogo, los indígenas, mestizos y extranjeros, suele ser muy desventajoso para los primeros. Simplemente piénsese que la formación de los indígenas ha corrido por cuenta de los propios agentes de pastoral. Entonces la intención de interpretar la palabra antigua a la luz del evangelio, indudablemente que es un proceso donde la versión del cristianismo de los agentes de pastoral tiende a ser predominante.

La diócesis retomó estratégicamente un discurso a favor de un reconocimiento de la cultura indígena y de la adaptación de la Iglesia católica a sus necesidades, a través de la emergencia de una teología india y una iglesia autóctona, con un clero netamente indígena. Sin embargo sostenemos que esta redefinición de la pastoral diocesana lo que muestra no es otra cosa que una asimilación más sutil de las culturas a través de su reconocimiento, siempre y cuando se realice en términos de lo que interpretan como cristiano. Este viraje pastoral le proporcionaba la legitimidad necesaria para su incursión en las comunidades al mismo tiempo que justificaba la formación de un clero indígena, cuyo primer paso era el diaconado permanente. Además se comenzó a hablar de la inculturación del evangelio a través de la formación de una Iglesia autóctona.

Esta estrategia de no confrontación emergió de manera paulatina y sin la actual aura de legitimidad derivada de la invocación de una pastoral inculturada. Si bien es cierto que el cambio en la estrategia de la diócesis pudo haber sido alentado por las reflexiones derivadas de la

⁴⁶ Las cursivas son nuestras.

participación del obispo Ruiz en el Concilio Vaticano II y en las múltiples reuniones episcopales y con otros agentes, a nivel latinoamericano, consideramos que su origen se encuentra sustentado principalmente en una necesidad de tipo estructural del campo en el que se encontraba la diócesis. La única manera en la cual la Iglesia católica podría hacer frente a la Costumbre no fue a través de la confrontación directa descalificándola como mera superstición, sino a partir de *la modificación del cierre étnico* que sustentaba desde la Colonia. El éxito de los protestantismos en las comunidades se fincó en la forma en cómo se abrieron a la intensa participación de los indígenas en todos los niveles, entre otros factores. La Iglesia católica lo entendió y buscó aplicar dicha inclusión de una manera muy particular. Resultado de esta acción fueron los buenos dividendos que obtuvo la diócesis en términos de un amplio contingente de personal indígena que trabajaba para la Iglesia católica, más de 8 mil catequistas y 339 diáconos indígenas son testimonio de esto. Lo que significó una mayor penetración de la Iglesia católica en las comunidades indígenas y un relativo éxito de la inculturación del evangelio asimilando la Costumbre⁴⁷, produciendo además la formación de lo que se ha llamado la teología india.

Lucha interna por el diaconado permanente indígena

Este proceso hacia el diaconado permanente indígena no estuvo exento de conflictos y dudas. Tras el Congreso Indígena de 1974, la diócesis se somete a un nuevo proceso de autocritica sobre su actuación, con la participación de algunos representantes de las comunidades indígenas. A partir de este ejercicio un sector de los agentes de pastoral consideró necesario otorgar más atributos a los catequistas para la atención de las comunidades, a través de una figura que el Concilio Vaticano II rescata de los inicios del cristianismo: el diaconado permanente.

En 1975 se realizó la primera elección de candidatos a diáconos de entre las comunidades indígenas⁴⁸, quienes serían formados de tres a cinco años, cumplido este plazo serían puestos a prueba para recibir el cargo. El proceso de preparación de los candidatos se realizó con alguna participación de las comunidades de la zona Tseltal, principalmente, pero dicha evaluación no se llevó a cabo porque una parte del equipo se oponía. La razón fue que este sector opositor no estaba convencido para ordenar a los diáconos y, en caso de que se hiciera, pedía que se otorgara el cargo de manera temporal. En el seno del equipo pastoral diocesano emergió una fuerte división sobre el asunto, la discusión se centró en las consecuencias políticas y sociales de ordenar a los indígenas para dicha posición.

Lo más visible del conflicto se realizó por dos bandos representados principalmente por miembros de la zona pastoral Tseltal, donde la diócesis tenía mayor presencia, la cual abarcaba varios municipios en la región de la Selva Lacandona. En un bando se encontraban algunos jesuitas de la misión de Bachajón y unos cuantos dominicos de la misión de Ocosingo. El segundo bando estaba conformado principalmente por los dominicos de Ocosingo y se contaban algunos jesuitas de Bachajón. Este conflicto sobre el diaconado permanente no era simplemente la expresión de las desavenencias históricas entre estas dos órdenes, sino más bien obedecía a

⁴⁷ Sin embargo hay autores que no son tan optimistas en este tema, como Garma quien señala que: "...la Iglesia católica no recuperó su presencia en las comunidades indígenas, lo cual significa que el reposicionamiento católico fue exitoso particularmente en las grandes ciudades y entre la sociedad mestiza de trasfondo hispánico. Sin embargo, los indígenas siguieron dejando el catolicismo, como lo habían hecho antes" (2005: 33).

⁴⁸ Cabe mencionar que algunas comunidades propusieron pocos o ningún candidato por el miedo a verse despojadas de la atención de los sacerdotes (Morales, 2005).

distintas perspectivas de la posición que deberían ocupar los diáconos en las comunidades y en la Iglesia católica local.

El primer bando estaba a favor de la ordenación diaconal de los indígenas, porque proveerían de los servicios religiosos que como catequistas no podían; y que los sacerdotes tampoco proporcionaban por su limitado número, su desconocimiento de las lenguas indígenas y las distancias enormes que debían recorrer. Consideraban que los diáconos también fungirían como líderes que apoyarían a las comunidades en terrenos como la lucha agraria, el acceso a servicios de salud, entre otros. Según palabras de los agentes de pastoral que tenían esta postura, su posición se apegaba a la búsqueda de la formación de cuadros selectos como algo necesario para impulsar los cambios sociales que hacían falta para la salvación de los cuerpos (Entrevista con agente de pastoral, noviembre de 2008, México, D. F.).

El segundo bando se oponía a la ordenación de los indígenas, y en caso de que se hiciera optaba por dárseles de manera temporal. Esta precaución se debía a que dicho cargo podría crear una distinción social importante dentro de las comunidades, esto rompería el equilibrio de poder a través de la formación de nuevos cacicazgos. Además que reproduciría el diseño piramidal de la Iglesia católica. El diaconado era demasiado peligroso, podría romper con la armonía y la igualdad que supuestamente reinaba en las comunidades indígenas, había más bien que promover que el poder se compartiera entre el mayor número de personas posibles. Esta postura se apegaba a la idea de que para lograr los cambios sociales había que incluir al mayor número de personas, distribuyendo las capacidades y el poder lo más ampliamente posible para evitar la formación de nuevos autoritarismos. Por lo tanto el diaconado no debería ser permanente y debería estar en constante rotación.

Los jesuitas de la misión de Bachajón confrontaron esta postura con una fuerte crítica que acusaba a los opositores de sustentar un racismo velado, porque suponía a los indígenas como incapaces de acceder al diaconado de manera permanente. Cuestionaban preguntando: ¿Por qué razón a los indígenas se les negaría la ordenación permanente como diáconos si no es porque en el fondo se les considera indignos de semejante cargo? ¿Por qué razón a los mestizos y blancos se otorga la ordenación de manera permanente y a los indígenas no? ¿Quiénes eran para negarles la ordenación? (Entrevista con agente de pastoral, noviembre de 2008, México DF).

El conflicto entre los agentes de pastoral provocó que el proceso se dejara a la deriva y que la comunicación con las comunidades indígenas al respecto se rompiera. Hubo la intención del sector opositor de dejar morir el proceso. Con estas tensiones sin resolver se llegó al año de 1979, algunos de los sacerdotes de la misión de Bachajón, jesuitas, decidieron dejar la zona para ir a la ciudad de México para afinar la traducción del Nuevo Testamento al tseltal y publicarlo. Este hecho provocó que las comunidades de la zona quedaran sin la atención de los sacerdotes de la misión de Bachajón. Previendo esta situación los mismos sacerdotes pidieron a los candidatos al diaconado, catequistas y presidentes de ermita que asumieran la atención religiosa de sus comunidades. Esta acción provocó que algunas comunidades⁴⁹ pidieran, con mayor convicción la ordenación de los candidatos porque se habían dado cuenta de que sus servicios podían funcionar sin la presencia de los sacerdotes.

⁴⁹ Básicamente se habla de las zonas bajas de Jetha', C'ubwits, Peña Limonar, Tu'lilha y San José Patwits (Morales, 2005: 202).

Con esta acción los jesuitas presionaron indirectamente para que su contraparte permitiera que el obispo autorizara a los candidatos, en las comunidades de Chilón que lo pidieran, para ejercer algunas funciones religiosas. Se consiguió tal objetivo pero a condición de que se “quedarían como ministros temporales” (Morales, 2005: 254). Esta negociación se desarrolló durante el año 1980. Sin embargo ello no condujo a un acuerdo definitivo sobre el tema entre los bandos en conflicto, las tensiones continuaron.

El obispo visitó el municipio de Chilón para proceder a la autorización de los candidatos para ejercer algunas funciones religiosas de manera temporal (como bautizar y asistir el matrimonio), pero ya en las comunidades decidió realizar las ordenaciones permanentes. Uno de los agentes de pastoral de la zona CHAB entrevistado argumentó que esta decisión fue tomada por la presión de las comunidades mismas y de los candidatos impacientes por la demora de la evaluación. Pero también consideramos que también influyó el grupo que estaba a favor del diaconado para que las comunidades demandasen al obispo las ordenaciones. De esta manera ordenó al primer diácono permanente en la comunidad de Cubwitz, municipio de Chilón, el 6 de marzo de 1981. Además a otros cinco en la comunidad Jet-Já, también en Chilón, el 8 de marzo de 1981 (Zatyryka, 2003: 185). Esta acción constituyó una buena jugada estratégica realizada por el bando a favor de la ordenación y del mismo obispo Samuel Ruiz.

Tras esta maniobra la parte opositora del equipo de pastoral protestó airadamente la decisión del obispo y endureció su posición⁵⁰. Esto provocó que las ordenaciones se detuvieran hasta el año de 1984 cuando se realizó tan sólo una. Los agentes de pastoral a favor de la ordenación permanente maniobraron para presionar a través de los catequistas, candidatos y laicos para continuar con las ordenaciones, se realizaron comunicados dirigidos al obispo, reuniones con representantes del sector opositor y diversos cursos. En la misión de Bachajón, los jesuitas mantuvieron una intensa actividad en la formación y selección de los candidatos, realizando múltiples cursos a lo largo del año y respaldando el proceso en las comunidades tseltales que estaban bajo su influencia.

Pero las discusiones entre los bandos continuaban en el equipo de pastoral y con las comunidades indígenas. Al final las posiciones resultaron irreconciliables, hubo una polarización en el equipo de pastoral y esto desató que cada uno de los bandos asumiera el control del proceso diaconal desde su perspectiva implantándola en sus respectivas zonas de influencia, los jesuitas en Bachajón y sus alrededores; los dominicos desde Ocosingo influyeron poderosamente, sobre la posición que asumieron con respecto al diaconado permanente las demás zonas pastorales. Aún así el obispo continuó con las ordenaciones, para 1985 en el marco del festejo por los 25 años de su obispado “se regaló” la ordenación de 17 diáconos (Entrevista con agente de pastoral, 19 de julio de 2009, Bachajón). El siguiente año se ordenarían otros 15 diáconos. Con estos dos años consecutivos inició el proceso de ordenación que no cesaría hasta el año 2001, cuando se ordenaron los últimos diáconos ya con Felipe Arizmendi como nuevo obispo.

El conflicto provocó la división de la zona pastoral Tseltal en 1985. Tras un año de prueba surgió la zona CHAB en 1986, nombre que recibió por la unión de las siglas de los poblados donde se asentaban los tres principales centros de pastoral de la misión: Chilón, Arena y Bachajón. Entre

⁵⁰ Un agente de pastoral nos relató que tras la ordenación de los primeros diáconos el equipo de pastoral reprendió al obispo asignándole el calificativo de “obispo descoordinado” (Entrevista con agente de pastoral, 19 de julio de 2009, Bachajón).

estos puntos se estableció el territorio que sería administrado por los jesuitas. En cambio la zona Tseltal se quedó con el resto de la zona original, fue controlada principalmente por los dominicos. En la zona CHAB el proceso diaconal tuvo el mayor impulso formando alrededor de 200 diáconos, más de la mitad del total histórico. La influencia del grupo opositor haría mella en la formación de esta figura en el resto de la diócesis, la zona Tseltal solamente formaría a 37 diáconos del total.

¿Cómo interpretar esta fuerte lucha que rechazó abiertamente el diaconado permanente provocando el retraso del proceso en gran parte de la diócesis? Consideramos que las preocupaciones del bando que no deseaba la permanencia del diaconado se hallaba implícita la duda sobre la capacidad de los indígenas para dicho cargo. Dudas que hunden sus raíces en una concepción de los indígenas como seres inferiores. Esta actitud no debería extrañarnos, pues como vimos más arriba posee una fuerte ascendencia entre la Iglesia católica desde la Colonia.

Es decir, la oposición al diaconado permanente de los indígenas se sustentó en el cierre étnico que la Iglesia católica había mantenido para que los pueblos indígenas no accedan plenamente a los bienes de salvación. Este cierre institucional se mantuvo profundamente incorporado en los agentes de pastoral mestizos y blancos, imposibilitando la creencia en que un indígena pudiese lidiar con un cargo tan importante y no degenerar en un cacique. La reconfiguración del cierre étnico era un reto formidable. Ante este supuesto, surge la pregunta ¿cómo fue posible que algunos agentes apoyaran tal transformación en la estructura eclesial de la diócesis? Consideramos que la extrema necesidad de esta reforma para la diócesis fue la que provocó que algunos de los agentes pastorales asimilaran el cambio como algo fundamental para la supervivencia de la Iglesia católica entre los indígenas chiapanecos.

Sin embargo ante el éxito que tuvieron los jesuitas, los opositores aminoraron paulatinamente la firmeza de su postura al grado de buscar en años recientes la asesoría de la misión de Bachajón para incrementar el proceso diaconal en su zona. Actualmente todas las zonas pastorales recurren al equipo de la misión para recibir asesoría, y también en temas como la traducción de las sagradas escrituras a los diferentes idiomas de cada zona pastoral (Entrevista con agente de pastoral, noviembre de 2008).

La oposición de las comunidades al diaconado permanente

El surgimiento del diaconado permanente no sólo fue obstaculizado por la lucha interna del equipo de pastoral, sino también por las comunidades que vieron en el diácono una amenaza al orden religioso interno pues disputaba el control de los bienes simbólicos de salvación a las autoridades religiosas ya establecidas. Esto principalmente en la zona de los Altos donde las autoridades religiosas indígenas poseían una mayor fuerza.

Según nos relatan algunos diáconos veteranos, el primer intento fracasó estrepitosamente. La explicación fue que los primeros diáconos fueron enviados a las comunidades sin el apoyo de las esposas (Entrevista con diácono tseltal, 9 de julio de 2009). Tal versión puede ser cierta dado el peso de la mujer entre los fieles. Pero también podría encubrir que la primera fase del diaconado fracasó por los conflictos desatados por el control de la vida religiosa de las comunidades. Porque si bien no se contó con el apoyo de la esposa, tampoco se contó con una serie de figuras que conforman hoy en día parte importante de su trabajo, secretarios, presidentes de ermita,

musiqueros y principales. Esto significa que la diócesis tuvo que negociar con las antiguas figuras asignándoles un lugar en el nuevo orden religioso que trataba de imponer. Y ahí donde no existían las creaba.

El hecho de que el diaconado permanente cobrara fuerza y formalidad a partir de la década del ochenta se debe no sólo a las luchas internas, sino también a la lucha entre la diócesis y las comunidades porque éstas aceptaran el trabajo del diácono. Lo que les llevó un poco más de una década de intenso trabajo de convencimiento y de acompañamiento en las luchas agrarias.

Pero esto no explica totalmente el éxito relativo del diaconado indígena como estrategia de penetración y control de las comunidades por parte de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Otro factor relevante lo fue la poderosa crisis social que sufrieron las comunidades indígenas a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Crisis que se agudizó precisamente en las décadas setenta y ochenta. En el momento en el cual la Iglesia católica y el protestantismo pudieron entrar a algunas comunidades indígenas y disputar a la Costumbre el control de la vida religiosa.

Tal como lo observamos en un apartado anterior, durante la década de 1970 se presentó el mayor número de conversiones en Chiapas, con singular intensidad en las zonas pastorales Tsotsil y CHAB. Sin embargo debemos señalar que tales conversiones no sólo se dieron hacia el protestantismo, sino también hacia el catolicismo diocesano. Este movimiento en las preferencias religiosas fue producto de la profunda crisis que sufrieron las comunidades indígenas en esos años, fractura sin la cual difícilmente la Iglesia católica hubiera entrado a las comunidades y formado a tan vasto contingente de catequistas y diáconos.

Debido al ambiente hostil al interior de la diócesis y en su relación con las comunidades, la definición oficial de la posición de diácono en la diócesis tuvo lugar hasta el año de 1999, con la promulgación de la normatividad que regula todos los aspectos de este cargo a través del *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*. Esta institucionalización del diaconado fue producto del sínodo diocesano celebrado entre los años de 1995-1999 bajo el difícil contexto desatado por la rebelión neozapatista, la cual se concentró en el territorio donde se ubica la diócesis (De Vos, 2002: 239-240), quizás previendo la destitución del obispo y un cambio total en la pastoral diocesana que revirtiera el trabajo en las comunidades. Este hecho fue la culminación del predominio de la primera corriente; además significó el establecimiento del diaconado como parte de la pastoral diocesana a nivel jurídico, es decir, su discusión en el Tercer Sínodo Diocesano y la publicación del directorio provocó que el diaconado adquiriera la categoría de una política pastoral permanente, ajena a la voluntad del obispo en turno.

Conclusiones

A partir de lo expuesto hasta aquí podemos señalar algunos elementos que nos permiten comprender el surgimiento del diaconado permanente indígena en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En primer lugar debemos tener muy presente que la diócesis forma parte de la Iglesia católica en México y por lo tanto es heredera de una relación histórica que estableció con los pueblos indígenas, relación que se caracteriza principalmente por un *cierre étnico*. Mismo que se transformó a través del tiempo pero manteniéndose de manera casi intacta hasta mediados del siglo XX.

Esta particular relación con los pueblos indígenas se desarrolló con el mismo vigor en la región específica de Chiapas, pero además se sustentó en un fuerte proceso de explotación y dominación durante la Colonia, lo que provocaría que el proceso de evangelización en la zona fuera muy débil, a tal grado que posibilitó la emergencia de rebeliones indígenas sin que la Iglesia católica pudiese mediar siquiera, porque se le consideraba como parte de los explotadores en la Colonia. Por lo anterior la Iglesia católica en Chiapas se caracterizó por una débil presencia e influencia en el mundo indígena.

Lo anterior brindó a las comunidades indígenas el espacio necesario para desarrollar una gran autonomía religiosa. Ello provocó el surgimiento de un sistema de cargos y creencias conocido como la Costumbre. El cual fue la base para reestructurar la vida de las comunidades indígenas después de la independencia de México y la anexión de Chiapas a éste. El sector más dinámico de la Iglesia católica fue expulsado del país y con ello los pueblos indígenas tomaron el control total de su vida religiosa, sin la necesidad de la intervención de la Iglesia católica.

Sin embargo la Costumbre se debilitó por la crisis económica y política que sufrieron las comunidades indígenas desde mediados del siglo XX, cuando un importante cambio demográfico transformó las necesidades de tierra provocando una fuerte presión política y económica por el cambio en el orden comunitario. En algunos casos la migración hacia la selva Lacandona constituyó la respuesta, promovida por el gobierno federal, en otros una transformación de la organización social de las comunidades, que pasó una vez más por el campo religioso, expresado por el gran número de conversiones religiosas. Pudimos observar cómo el catolicismo decreció rápidamente a partir de la década del cincuenta hasta los setenta cuando la caída es más fuerte.

El cambio en el campo religioso fue muy intenso en Chiapas y especialmente en las zonas indígenas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Esto no fue casualidad, se explica por la debilidad histórica de la Iglesia católica en esas zonas, marcadas por una tradición religiosa autónoma que se fue desmoronando por la crisis social que sufren las comunidades. Además por una fuerte lucha en torno a las almas indígenas en un contexto de crisis social y política.

Este proceso llamó la atención de la Iglesia católica por la fuerte pérdida de feligreses en las comunidades indígenas que supuestamente eran católicas. En realidad la diócesis se vio ante el reto de tomar el control religioso de las comunidades antes que el protestantismo, luchando abiertamente con la Costumbre. La estrategia inicial fue de confrontación, descalificación y desplazamiento de los antiguos agentes religiosos indígenas. Sin embargo pronto se dio cuenta de la ineffectividad de esta medida ante los magros resultados, hecho que obligó a la diócesis a buscar una nueva estrategia. Ésta emergió a partir de múltiples influencias: el Concilio Vaticano II, el debate con los antropólogos, Melgar y Medellín; sin embargo el factor principal que explica el giro de la diócesis hacia la inculturación de evangelio con la formación de la Iglesia autóctona, y la opción preferencial por los pobres, fueron los pobres resultados que estaba obteniendo en su avance sobre las comunidades. Apremiar este hecho le costó bastante tiempo a la diócesis, desde 1959 a 1975.

El giro en la estrategia pastoral de la diócesis incluye la reforma de los catequistas transformándolos en diáconos permanentes. Este cambio se fundamentó en las líneas pastorales de la inculturación del evangelio a través de la formación de una iglesia autóctona. Y también se sustentó en la opción preferencial por los pobres y la lucha por una salvación integral de los

pobres. Ambas líneas pastorales llevaron a la reconfiguración del *cierre étnico* de la Iglesia católica en la diócesis. Sin embargo debemos decir que el cierre no desapareció, tan sólo se transformó para dar cabida al indígena en el diaconado permanente, este tema lo retomamos en los últimos capítulos. Además consideramos que este giro pastoral formó parte de un proceso de asimilación de las culturas indígenas, ya no mediante la confrontación directa, sino que, de una manera más sutil se subordinó a las culturas indígenas y su religiosidad al catolicismo tal como lo interpretan los agentes de pastoral diocesanos.

¿Por qué razón la diócesis tomó el camino del diaconado permanente y no el del sacerdocio? Tras lo expuesto, la respuesta puede inferirse fácilmente. Principalmente porque si resultó sumamente difícil para la institución reconfigurar el cierre étnico para que los indígenas ingresaran al diaconado, plantearse de inicio algo tan ambicioso como la formación de sacerdotes parecía realmente descabellado. Las fuertes tensiones en el equipo de pastoral en torno al diaconado permanente nos dan la razón sobre lo inusitado que habría sido tan siquiera plantearse la meta de un sacerdocio para los indígenas en la diócesis. Sin embargo el sacerdocio no desapareció totalmente del horizonte, como veremos más abajo, se pensó en una futura ordenación de los diáconos indígenas, la cual enfrentaría una fuerte oposición externa a la diócesis.

Por último, algo que debemos enfatizar es el papel de los factores estructurales que posibilitaron la entrada del catolicismo diocesano y de los protestantismos a las comunidades indígenas. Hablamos del origen de la crisis del orden comunitario que debilitó a la Costumbre y posibilitó el cambio religioso. La fuerte presión sobre la posesión de la tierra ante el fantástico crecimiento demográfico que tuvo la zona, desestabilizó los mecanismos de control político y religioso. Además dificultó la reproducción económica de amplios sectores de las comunidades indígenas desatando fuertes conflictos centrados en la lucha por el acceso a la tierra, a través de organizaciones campesinas, de alianzas con partidos políticos y del levantamiento armado del Ejército Zapatista en 1994. Aspecto que analizamos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II. LA INFLUENCIA DE LOS CAMPOS ECONÓMICO Y POLÍTICO EN EL DESARROLLO DEL DIACONADO PERMANENTE DE LAS ZONAS PASTORALES TSOTSIL Y CHAB

Una práctica común en las investigaciones es dar cuenta del contexto geográfico, económico y político, en el cual se desarrolla el fenómeno de interés, como si fuera el escenario sobre el cual se desarrolla la trama de la historia que se busca reconstruir. No compartimos esta perspectiva analítica, pensamos más bien que el campo religioso del cual nos ocupamos no se encuentra enclavado en un marco contextual más amplio, sino más bien este campo está en permanente relación con otros, influyéndose recíprocamente, pero cada uno con una lógica particular. A partir de esta perspectiva, en este capítulo nos interesa presentar la influencia de la configuración de los campos económico y político en el desarrollo del campo católico en el territorio de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Consideramos que la configuración de éstos campos jugó un papel fundamental en la forma en cómo el campo católico respondió al reto del crecimiento del protestantismo en las comunidades indígenas. Sostenemos que el desarrollo del diaconado permanente en la diócesis no puede explicarse simplemente refiriéndose a la lógica interna del campo católico (tema desarrollado en el capítulo anterior), es decir, un fenómeno religioso no se explica simplemente por otros del tipo religioso. También tuvo influencias desde afuera de lo religioso, desde otros campos. Ello nos ayudará a entender de manera más precisa las diferencias con las cuales se produjo el movimiento diaconal en las zonas pastorales Tsotsil y CHAB.

Sin embargo queremos enfatizar que no buscamos reducir el surgimiento del diaconado permanente a una explicación economicista o política. Simplemente nos interesa evidenciar la influencia de éstos campos en la forma en cómo se desarrolló nuestro fenómeno de investigación. Sabemos que son múltiples los elementos que participaron en su conformación, aquí solamente queremos dar cuenta de algunos aspectos, a partir de nuestro trabajo de campo y de fuentes secundarias.

Iniciamos este capítulo con una revisión de la geografía chiapaneca a través de la descripción de las zonas geográficas que abarcan la diócesis y las zonas pastorales de interés. En el segundo apartado abordamos las características económicas del estado enfatizando su carácter agrícola y las transformaciones que sufrió en la segunda mitad del siglo XX en cuanto a la posesión de la tierra. En el tercer apartado nos acercamos a los procesos de lucha agraria en el estado y las consecuencias que tuvieron para el campo político del estado. Destacamos el papel de la diócesis en este campo y su relación con el desarrollo de los movimientos contestatarios de tipo campesino y armado. Cerramos con una reflexión sobre la influencia de los campos económico y político en las zonas pastorales que estudiamos.

A) La geografía de las zonas pastorales Tsotsil y CHAB

Una estrategia para entender una realidad tan diversa como la del estado de Chiapas consiste en dividir su territorio y dar cuenta de los procesos específicos de cada una de las regiones que la conforman. La diversidad (geográfica, natural, cultural, lingüística) es la nota característica de este estado, es por ello que los especialistas han establecido diversas formas de dividirlos para su estudio, las cuales responden a múltiples criterios: fisiográficos, sociales, culturales, económicos, etc. Son varias las propuestas que se han desarrollado para este fin (véase Viqueira, 2002b: 19 y

ss.), aquí nos gustaría adoptar la zonificación oficial para dar cuenta de las características de las zonas pastorales de interés.

La clasificación oficial señala la existencia de nueve zonas: I. Centro, II. Altos, III. Fronteriza, IV. Frailesca, V. Norte, VI. Selva, VII. Sierra, VIII. Soconusco y IX. Costa. Tal como lo muestra la siguiente mapa⁵¹.

MAPA 1. ZONAS DEL ESTADO DE CHIAPAS



Fuente: Harvey, 2002: 464.

Desde el punto de vista de esta zonificación, la diócesis abarca las zonas de los Altos, la Selva y la Fronteriza, lo que constituye una gran porción del territorio del estado. La zona de los Altos se caracteriza por ser muy accidentada al poseer un paisaje completamente montañoso poco propicio para la agricultura, con un clima frío y húmedo. Los Altos se encuentran situados en el Macizo Central del estado, delimitan al sur por la Depresión Central del río Grijalva, al oeste por la Meseta de Ixtapa, al norte por los ríos que limitan los valles de Huitiupán y el río que separa Oxchuc de Ocosingo, finalmente al este y sureste limita con los Llanos de Comitán y las Margaritas. Esta zona es importante para la historia no sólo de Chiapas, sino también de la diócesis. Constituye el principal enclave indígena del estado desde la época prehispánica, habitada principalmente por tsotsiles. En general los indígenas conforman el 82% de la población total de la zona (Viqueira, 2002b: 35).

⁵¹ Cabe mencionar que el 11 de mayo de 2011 se publicó una nueva regionalización económica por el gobierno de estado de Chiapas (Secretaría General de Gobierno, 2011: 9-12). Esta nueva regionalización consta de quince regiones: I. Metropolitana, II. Valle Zoque, III. Mezacapala, IV. De los Llanos, V. Altos Tsotsil-Tseltal, VI. Frailesca, VII. De Los Bosques, VIII. Norte, IX. Istmo-Costa, X. Soconusco, XI. Sierra Mariscal, XII. Selva Lacandona, XIII. Maya, XIV. Tulijá Tseltal Chol y XV. Meseta Comiteca Tropical. Sin embargo consideramos que este hecho no afecta de manera fundamental nuestra argumentación.

El centro urbano y comercial más importante de los Altos es la ciudad de San Cristóbal, fundada por los conquistadores españoles. En un principio se le denominó como Ciudad Real. Por mucho tiempo fue el centro comercial y religioso más importante de la región en la Colonia. Esta ciudad administraba los impuestos de la gran masa de indígenas que habitaban los Altos y utilizaba la mano de obra de éstos, localmente o para llevarlos a otras regiones donde hacía falta, tras las epidemias que asolaron las tierras bajas. Sin embargo, ya desde fines del siglo XIX, esta ciudad fue desplazada por Tuxtla como centro político y económico. San Cristóbal conservó desde entonces únicamente el poder religioso como sede del obispado, su importancia política y económica declinó para conformarse con ser la ciudad más importante de la región.

Los Altos pueden dividirse en dos subregiones: norte y sur. En la primera se ubican las mejores tierras para el cultivo del café y la ganadería por estar a menor altitud que las del sur, abarca los municipios de Bochil, Simojovel, Huitiupán y El Bosque, en donde el terreno oscila en las altitudes de entre 1800 y 2400 metros sobre el nivel del mar. En el sur, abarca los municipios de Chenalhó, San Andrés Larráinzar, Zinacantán, Chamula, Pantelhó, y Chalchihuitán, se concentra gran parte de población indígena desde la Colonia, debido a que pocos españoles se aventuraban a ingresar en aquellos lugares por su aislamiento, por ello era propicio como refugio a quienes querían huir del control español y después del control mestizo de los centros urbanos como San Cristóbal⁵².

Lo abrupto del terreno, las expropiaciones de sus tierras comunales desde mediados del siglo XIX y los onerosos impuestos desde finales de ese mismo siglo, obligaron a las comunidades indígenas de la zona a complementar sus requerimientos económicos a través del dinero del trabajo migratorio, incluso desde tiempos de la Colonia, los tsotsiles y tseltales han migrado hacia el Soconusco en la costa (región IX) y en los valles centrales (región I), para emplearse en las fincas de manera temporal (Collier y Rus, 2002: 161). Dado que el Soconusco poseía las condiciones para una agricultura de gran escala desde la Colonia pero poco poblada en sus orígenes, recurrir a la mano de obra de los Altos fue una estrategia fundamental para solucionar la carencia. La otra región para la migración temporal de los indígenas fue la depresión del Grijalva, una zona de alta producción en maíz por los beneficios de la irrigación que proporciona el río que cruza los valles del Centro.

La región de la Selva Lacandona se ubica al oriente del Macizo Central, recibe su nombre por la selva que un día cubrió toda la zona. Sin embargo, hoy en día, la zona selvática se ha reducido considerablemente por los estragos que causaron la colonización (desde los años treinta del siglo XX) y la explotación de maderas preciosas (desde el siglo XIX). La selva desapareció en los lugares donde se establecieron los colonos por la técnica de tumba y roza para los cultivos. La colonización fue propiciada por el gobierno mexicano, éste buscaba desahogar la demanda de tierra de los campesinos del estado, principalmente por tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch'oles, quienes demandaban el otorgamiento de los ejidos a través de organizaciones campesinas (Harvey, 2000: 81; Leyva, 2002: 376-77). En general los cultivos de esta zona tienen un

⁵² Es importante señalar que la nueva regionalización indica la existencia de dos regiones en la zona de presencia de indígenas tsotsiles: Región V. Altos Tsotsil-Tseltal, conformada por 17 municipios, todos incluidos en la anterior región II. Altos. Y la Región VII. De Los Bosques, conformada por 13 municipios, entre los que se encuentran algunos que son considerados por la diócesis como parte de la zona pastoral Tsotsil: El Bosque, Huitiupán y Simojovel. Estos municipios se encontraban en la anterior clasificación en la Región V. Norte.

decreciente nivel productivo debido a lo delgado del suelo, lo abrupto del terreno y a la técnica de cultivo que se le aplicó. Es una región asimismo montañosa pero la altitud es menor a los Altos, oscila entre los 800 y los 1200 metros sobre el nivel del mar, aunque en las Cañadas la altitud baja hasta los 500 m sobre el nivel del mar.

La región de la Selva está conformada por seis subregiones: Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano y Las Margaritas, la Zona norte, la Comunidad Lacandona, la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules y Marques de Comillas (Estrada, 2007: 54-55). En las Cañadas de Ocosingo-Altamirano predominan tseltales y ch'oles, en Las Margaritas los tojolabales son mayoría⁵³ (Leyva, 2002: 376). Las cañadas se forman por los ríos que surcan los sistemas montañosos de la selva. Estas fueron colonizadas desde los años treinta y constituyen el principal bastión del EZLN⁵⁴.

Por último la región Fronteriza ubicada en el extremo suroriental del Valle del Grijalva y de los Llanos de Comitán, en la frontera con Guatemala, abarca principalmente el municipio de Las Margaritas, con presencia de indígenas tojolabales y mames, además de mestizos. Igual que la zona de la Selva, esta zona sufrió dos grandes procesos económicos y sociales, por una parte la afectación de las haciendas por la Reforma agraria que inicia desde los años treinta y cuarenta. Y la colonización de la selva por los peones de las haciendas de la región, que tendrá su expresión más fuerte a partir de las décadas cincuenta, sesenta y setenta (Estrada, 2007: 134 y ss).

El mapa 2 señala el territorio que abarca la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y las zonas pastorales en las cuales fue dividida a partir de la administración de Samuel Ruiz a principios de los setenta (Cuadriello, 2009: 142). La diócesis se ubica principalmente en el territorio de las tres zonas aludidas: Altos, Selva y Fronteriza⁵⁵. Los casos que nos interesan son las zonas pastorales Tsotsil y la CHAB, que se ubican en las zonas de los Altos y la Selva, respectivamente. Cabe destacar que la zona CHAB formaba parte de la zona Tseltal la cual abarcaba principalmente la Selva. Sin embargo tras la escisión de esta zona pastoral, la CHAB se ubicó al norte de la Selva en los límites con las llanuras de Palenque⁵⁶.

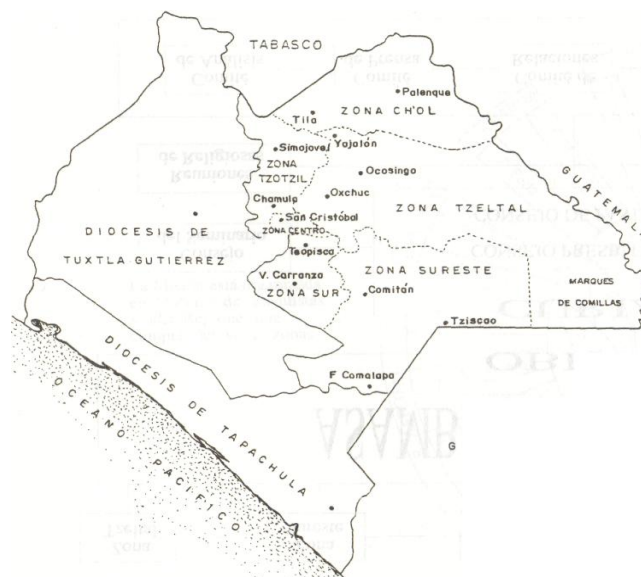
⁵³ Cabe señalar que el proceso de colonización no fue exclusivamente indígena, también se incorporaron mestizos provenientes de estados como Veracruz y Oaxaca, principalmente durante los años setenta.

⁵⁴ En el caso de la nueva Región XII. Selva Lacandona, solamente se quedó con el municipio de Ocosingo de la anterior, y se anexó Altamirano de la Región II Altos, de la clasificación anterior. Además se dividió para dar origen en el norte a dos nuevas regiones la XIV. Tulijá Tseltal Chol y la XIII. Maya. Por otra parte, la Región III. Fronteriza se transformó en la XV Meseta Comiteca Tropical para abarcar los municipios de Comitán, La Independencia, La Trinitaria, Las Margaritas, Tzimol, Las Rosas y Maravilla Tenejapa. (Secretaría de Gobierno, 2011: 11). La nueva región XV perdió con respecto a la anterior algunos municipios al sur para dar origen a la Región XI. Sierra Mariscal.

⁵⁵ Desde el punto de vista de la nueva regionalización, la diócesis se encuentra principalmente en cinco regiones: V, XII, XIII, XIV y XV, aunque alcanza algunos municipios de la VII.

⁵⁶ Véase en anexos: Mapa de la zona pastoral Tsotsil, y Mapa de la zona pastoral CHAB. Para el caso de la nueva regionalización la zona pastoral CHAB se ubicaría en la región XIV y una pequeña parte de la XII, al norte. La Tsotsil abarcaría las regiones V y parcialmente la VII.

MAPA 2. ZONAS PASTORALES DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS



Fuente: Leyva, 2002: 389

El territorio de cada zona pastoral de la diócesis está conformado por varios municipios como podemos ver en el siguiente cuadro. Esto nos permite darnos cuenta de la distribución espacial de las zonas planeadas por la diócesis para abarcar a comunidades o pueblos de la misma pertenencia étnica y lingüística, con el fin de uniformar a los fieles y con ello facilitar el trabajo de los equipos de pastoral de cada zona. En cada una de éstas predomina alguna etnia del cual toman el nombre (Tsotsil, Tzeltal, Ch'ol), aunque no siempre es así, en la Sureste hay una importante población indígena tojolabal y mam. En las zonas pastorales Sur y Centro existe una población predominantemente mestiza, aunque con la migración tsotsil a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas desde los sesenta y setenta, la población indígena creció significativamente en la zona Centro.

CUADRO 2. MUNICIPIOS QUE CONFORMAN LAS ZONAS PASTORALES DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

I. ZONA CH'OL	Chicomuselo	Larráinzar
Catazajá Palenque Sabanilla Salto de Agua Tila Tumbala	F. Comalapa La Independencia Las Margaritas La Trinitaria Tzimol	Mitontic Pantelhó Simojovel Zinacantán
2. ZONA SUR Amatenango del Valle Las Rosas Nicolás Ruiz Socoltenango Teopisca V. Carranza	4. ZONA CENTRO San Cristóbal de Las Casas	6. ZONA TSELTAL Altamirano Chanal Chilón Huixtán Ocosingo Oxchuc Sitalá Tenejapa Yajalón
3. ZONA SURESTE Comitán	5. ZONA TSOTSIL Amatán Chalchihuitán Chamula Chenalhó El Bosque Huitiupán	
Fuente: Leyva, 2002: 389		

La geografía influyó en la forma en cómo cada una de las zonas pastorales se han articulado, a partir de la distribución que los pueblos indígenas y no indígenas realizaron para sobrevivir, adaptándose y transformando las particularidades del terreno que habitaron. Algunas zonas desde antes de la Colonia (los Altos), otras de recién doblamiento (la Selva), y por ello, con características peculiares que desarrollaremos a continuación.

B) El campo económico, el carácter eminentemente rural del estado

El estado de Chiapas y los municipios que abarca la diócesis de San Cristóbal de Las Casas poseen una economía perteneciente al sector primario. Aunque la Población Económicamente Activa (PEA) que labora en el sector agropecuario y forestal, aunque ha decrecido a lo largo de los últimos cincuenta años, sigue empleando al mayor número de personas en el estado. De acuerdo con nuestro trabajo de campo, este sector otorga la base material de gran parte de los feligreses de la diócesis en estudio y de los diáconos en concreto, debido a que la gran mayoría de éstos son ejidatarios, quienes producen principalmente para el autoconsumo.

CUADRO 3. CHIAPAS: EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA Y DEL SECTOR PRIMARIO

Año	PEA total	PEA primario	%
1950	285110	223965	78.55
1960	387738	307915	79.41
1970	402540	293152	72.82
1980	685300	421571	61.51
1990	854159	498320	58.34
2000	1206621	570169	47.25
2010	2307154	987463	42.80

Fuente: Villafuerte Solís (2002: 123); INEGI, Censo de Población 2010.

La tabla anterior nos muestra que desde la mitad del siglo pasado predomina la economía primaria aunque ha ido perdiendo terreno. A pesar de que la economía del estado desde los años setenta se ha ido integrando a otras actividades (generación de energía eléctrica y petróleo), aún así el agro sigue siendo fundamental al emplear a casi la mitad de la fuerza laboral en el estado para el año 2010, incrementándose en números absolutos el número de personas que trabajan en el sector en más de 400 mil personas. La fuerte crisis que ha enfrentado el sector desde principios de los ochenta no ha cambiado esta tendencia.

Lo anterior nos da una idea de la importancia que tiene la tierra como uno de los principales medios de producción en la economía del estado. Pero no sólo tiene ese significado, en torno al acceso a la tierra es que se ha configurado gran parte de la vida social y política de sus habitantes. Por esta razón revisamos a continuación rápidamente la estructura agraria del estado para ver cómo es que se ha distribuido la tierra principalmente entre el sector privado y el social a lo largo del siglo XX.

La estructura agraria en Chiapas: la minifundización de la tierra

Desde la década del treinta hasta los años setenta emergieron diversos movimientos campesinos en busca de la constitución de ejidos que les permitiera subsistir. Ante la resistencia de la élite terrateniente chiapaneca, el gobierno federal canalizó estas demandas hacia la colonización de la Selva Lacandona como una válvula de escape. De esta manera muchos campesinos indígenas obtuvieron una dotación de tierra en la Selva Lacandona. La mayoría provenientes de la zona finquera, formada por la media luna que abarca Palenque-Ocosingo-Comitán. Una minoría de los colonos venía de las comunidades de los Altos, quienes ante la explosión demográfica de sus comunidades en los años sesenta y setenta se veían obligados a migrar a la selva (Harvey, 2000: 81). Esta acción del gobierno fue provocada por la lucha de las organizaciones campesinas cuyas raíces se prolongan a los años treinta, pero cuya mayor fuerza se dio en los años setenta. Estas luchas convergieron con la política a favor de la reforma agraria del gobierno de Luis Echeverría (1968-1974), que retomó con fuerza el reparto agrario en el estado, algo que no se había presentado hasta entonces.

Precisamente hasta la década del sesenta la propiedad privada de la tierra en Chiapas constituía el 97.1% de los predios registrados, menos del 3% eran ejidos. De la tierra en manos de particulares el 64.2% de los predios mayores de cinco hectáreas concentraban el 98.8% de la superficie, dejando a 35.8% de los predios menores de cinco hectáreas tan sólo el 1.16% de la superficie (Villafuerte *et al.*, 2002: 105-106). Es decir, la estructura agraria del estado hasta los años sesenta representaba un predominio de los privados, lo que evidenciaba la exitosa resistencia que presentaron los finqueros a la reforma agraria; segundo, había una gran concentración de la tierra en pocas manos privadas; y tercero, había una gran minifundización de la tierra entre pequeños propietarios.

Aportamos algunos datos adicionales que ilustran lo dicho, durante la década de 1960 el 42% de los predios no mayores de diez hectáreas poseían una superficie equivalente a tan sólo el 1.35% de la tierra total. En contraste, los predios de mil a 5 mil hectáreas constituían el 0.9% y abarcaban el 44.5% de la superficie privada de tierra. Esto nos da una idea de la fuerte concentración de la tierra que persistía y del fuerte fraccionamiento de la tierra. Poca tierra en manos de un gran número de propietarios privados (Villafuerte *et al.*, 2002: 111).

En el caso de los ejidos, éstos ocupaban una superficie de 1 748 481, es decir el 32.4% de la superficie total de tierra, con un total de 948 ejidos para 1960. En este rubro la diferenciación en la posesión de la tierra no es tan pronunciada como entre los propietarios privados. Aunque sí había diferencias, el grupo de ejidos con menor tierra, el 3% de éstos, poseían tan sólo el 0.2% de toda la superficie ejidal, promediando 123 hectáreas por ejido. En contraste el 56% de los ejidos poseían el 66% de la tierra ejidal, con un promedio de más de 2 mil hectáreas por cada uno. Para darnos una mejor idea de la diferencias entre los ejidos citemos algunos datos adicionales. En 1960 había más de 92 mil ejidatarios en todo el estado, la superficie promedio para cada ejidatario era de 19.7 hectáreas, lo que podría considerarse como suficiente para satisfacer sus necesidades básicas. En tanto para el año de 1990 la superficie ejidal del estado ascendió a 4 422 927 hectáreas, el promedio de superficie por ejidatario era de tan sólo 16.6 hectáreas. (Villafuerte *et al.*, 2002: 113).

Debido a las luchas agrarias y a la política a favor a la reforma agraria en el estado, en la década de 1970 la estructura agraria cambió de manera importante, se presentó un crecimiento de los predios ejidales y con ello un crecimiento de la tierra social. Los excedentes petroleros de esa década permitieron al gobierno financiar la compra de tierras a privados, procurándose una base social campesina que legitimara un régimen que apenas unos años atrás sufrió una de sus peores crisis con el movimiento estudiantil de 1968. El número de ejidos se incrementó en un 29.6% y la extensión de la tierra en 53%. Si para 1960 el total de la propiedad privada era de 3 650 721 hectáreas y la propiedad social era de 1 748 481 hectáreas, para el año de 1970 la relación cambió a favor de ésta última, la propiedad privada se reduce a 2 096 439 hectáreas y la ejidal crece a 2 667 413 hectáreas (Villafuerte *et al.*, 2002: 105 y 109).

A pesar de ello, la propiedad de la tierra aún estaba fuertemente concentrada y el proceso de minifundización se profundizaba. El proceso de minifundización se expresa en los siguientes datos: en el sector privado el 24% de los predios de 5 hectáreas o menos ocupaban tan sólo el 1% de las tierras privadas. En tanto en las propiedades de 500 a 5 mil hectáreas conformaban el 17.4% de los predios privados poseyendo alrededor del 49% de todas las tierras privadas. Otro dato, en el caso de la concentración de la tierra, tan sólo 2496 productores privados (9% del total de productores) poseían 1 519 874 hectáreas, es decir el 72.5% de la tierra.

En el sector ejidal también se presentaba este proceso de concentración y minifundización de la tierra. El 34.2% de los ejidos poseían en 1970 poco más del 3% de la superficie ejidal, muchos ejidatarios poca tierra. En tanto el 63% de los ejidos concentraban cerca del 90% de la tierra, con un promedio de 3046 hectáreas por ejido, contra un promedio de tan sólo 596 hectáreas por ejido del estrato anterior.

Para 1990 el sector social presenta una agudización del proceso de minifundización dado que por primera vez se registran ejidos de cinco hectáreas o menos. Esto da cuenta de un proceso de división de la tierra que se realiza de una generación a otra, donde el ejidatario transfiere parte de su parcela a sus hijos como herencia, ante la necesidad de contar con un pedazo de tierra para mantener a su nueva familia. Por ejemplo, en 1990 se registraron 127 678 predios ejidales con una superficie de tan sólo 311 190 hectáreas es decir tan sólo 2.4 hectáreas por parcela. Para 1998 había 167 678 predios ejidales que poseían tan sólo 500 mil hectáreas, lo que corresponde a 2.9 hectáreas por parcela. Esta extensión tan ínfima de tierra es resultado de la constatación de la partición generacional a la que han sido obligados los ejidatarios ante la carencia de más tierras que repartir (Villafuerte *et al.*, 2002: 117).

La tendencia a la minifundización de la tierra ejidal y privada es uno de los fenómenos característicos del agro chiapaneco. La tierra es un medio de producción que no es elástico a la demanda, no crece conforme es requerido. Las personas insertadas en este tipo de economía son totalmente dependientes del acceso a la tierra, utilizan todos sus recursos para poseer un pedazo de tierra que les permita sobrevivir. De ahí que no resulta extraño que una parte de las generaciones más jóvenes de campesinos en las décadas del ochenta y principios de la noventa, cansados por la falta de oportunidades para acceder a la tierra vieran en la vía armada una opción (Harvey, 2000: 177). Aunque cabe mencionar que muchos de ellos adoptaron otras estrategias, que no necesariamente estaban vinculadas con el sector agrícola en Chiapas, muchos migraron a las ciudades de México y Estados Unidos para emplearse en múltiples actividades de otros sectores de la economía y otros accedieron a programas de asistencia social.

El problema de la tierra era muy agudo para la década del noventa pero tuvo su origen mucho antes debido a la explosión demográfica que enfrentó el estado, y con ello, la creciente presión que ejercieron los campesinos por acceder a la tierra a través de la dotación por ejidos, principalmente en las comunidades indígenas. El crecimiento de la población en el estado ha sido significativo a partir de los años cincuenta duplicándose para los años ochenta y una vez más hacia el año 2000. Datos para el año 2010 registran que la población se ha incrementado en alrededor de un 25%, para alcanzar casi los 5 millones, es decir, en la última década la población se incrementó en más de un millón de personas.

CUADRO 4. CHIAPAS: CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN TOTAL

Año	Habitantes	Tasa de crecimiento promedio anual
1950	907026	-----
1960	1210870	2.88
1970	1569053	2.59
1980	2084717	2.84
1990	3210496	4.31
2000	3920892	2.02
2010	4976580	2.69

Fuente: Villafuerte *et al.*, 2002: 100; Censo de Población 2010, INEGI.

Más allá de lo que sostienen los discursos de las organizaciones campesinas, de la iglesia católica y del EZLN, la repartición de tierras se ha realizado en Chiapas al grado de que ya no queda más por repartir. Se calcula que para 1994 el 52% del total de la superficie de Chiapas se encontraba en manos de ejidatarios, en tanto tan sólo el 25% estaba en manos privadas. La superficie de tierra que conforman los ejidos en Chiapas rebasó las 4.5 millones de hectáreas (Villafuerte *et al.*, 2002: 154-155).

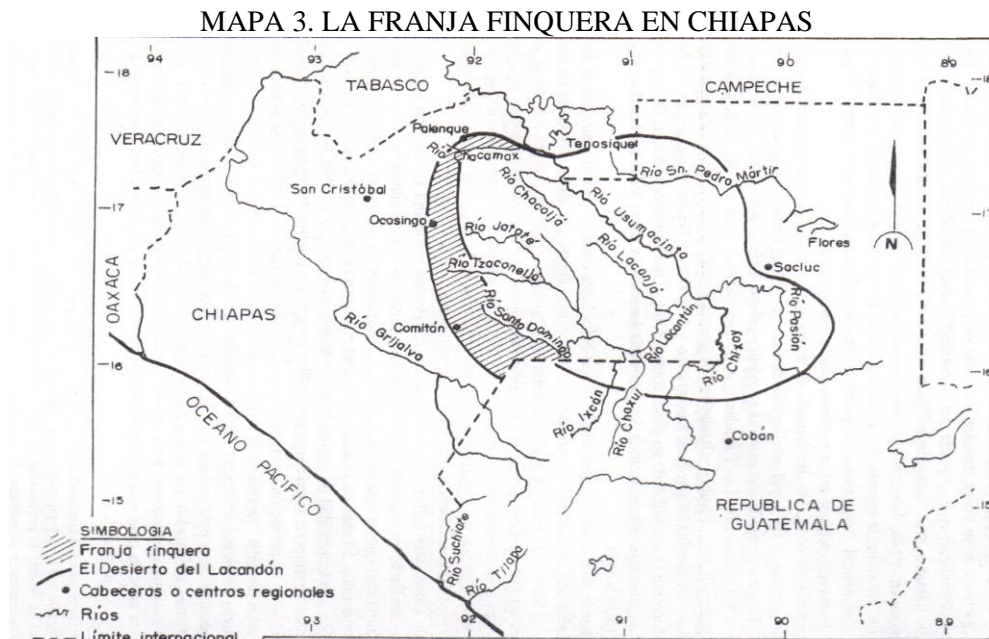
Por otra parte llama la atención la reducción tan drástica de la propiedad privada comparada con la posición hegemónica que poseía en los años sesenta. Parte de la explicación de esta modificación se encuentra en la repartición de tierra que efectuó el gobierno federal durante la década del setenta y parte del ochenta. Principalmente por la presión ejercida por las organizaciones campesinas a través de las invasiones de tierras privadas. Pero además se explica por la venta de los privados de sus tierras debido a la fuerte crisis que tuvo el campo chiapaneco a partir de la segunda mitad de la década del setenta y con mayor intensidad en los ochenta. Situación que se agravó con el retiró de los subsidios y los precios de garantía a los principales productos del estado: el maíz y el café. A esto se añadiría el control a la baja sobre el precio de la carne por el Sistema Alimentario Mexicano (SAM) y el desplome de los precios del café, a principios y fines de la década del ochenta, respectivamente. Debido a estos factores muchos rancheros vendieron sus propiedades.

A pesar de todo, la presión persistió durante la última década del siglo XX, la necesidad de nuevas tierras para ampliar los antiguos ejidos llevó a los campesinos organizados a invadir propiedades privadas de poca monta aprovechando y complicando el panorama político desatado por el levantamiento armado del EZLN en 1994. Pero veamos con mayor detenimiento las luchas agrarias que se desarrollaron con mayor fuerza a partir de la década de 1970.

C) Evolución del campo político: la lucha agraria del estado y la participación de la diócesis

Para hablar de la evolución del campo político debemos considerar dos formas de organización político-económica que rigieron gran parte de la vida de los campesinos indígenas del estado y a partir de las cuales se originaron los procesos de lucha agraria en la Selva y en los Altos. Nos referimos a las haciendas de la zona finquera en los límites con la Selva Lacandona y a los caciquismos de los Altos. A continuación hacemos una breve exposición de la formación de estas dos configuraciones políticas y económicas. Posteriormente damos cuenta de su paulatina destrucción a lo largo del siglo XX, a partir de los procesos de colonización de la Selva Lacandona y del incremento de la presión demográfica que aumentó la dependencia de los jornaleros tsotsiles de los Altos del trabajo temporal en otras regiones del estado, del país y del extranjero. Finalizamos con la exposición de un debate sobre el surgimiento del EZLN y la intervención de la Iglesia católica en este hecho, a partir de una selección de autores que nos parecen relevantes.

Desde el siglo XIX gran parte de las fincas del estado se ubicaron en el territorio, parecido a una media luna, que abarcaba desde el norte en las llanuras de Palenque hasta el sur en Comitán, pasando por Ocosingo, en los linderos de la Selva Lacandona. Éstas fueron producto de las expropiaciones que sufrió la Iglesia católica por parte del gobierno liberal, quitándoles a los dominicos⁵⁷ estas propiedades para pasarlas a manos de la élite local. El mapa 3 nos da una idea de la zona.



Otras haciendas surgieron en los Altos, a partir de las apropiaciones que hicieron privados de las mejores tierras comunales declarándolas como terrenos baldíos. Entre 1826 y 1850 se calcula que

⁵⁷ Para el caso de las haciendas dominicas de Ocosingo, se calcula que al menos 10% de la población indígena trabajaba como mozos o peones (Legorreta, 2008: 28).

el 25% de los indígenas de Chiapas dejaron de ser pobladores libres para convertirse en peones o baldíos. La apropiación de los terrenos comunales incluía en sus territorios a poblados enteros que al verse despojados de sus tierras eran obligados a trabajar para los nuevos terratenientes. Hubo casos de poblados que quedaron al margen de las nuevas fincas, de manera independiente pero con poca tierra comunal. En la región de los Altos la situación obligó a la gente a migrar temporalmente a las fincas en los valles Centrales y la costa para complementar sus gastos⁵⁸ (Collier y Rus, 2000: 161-162). Otra estrategia de supervivencia de estas comunidades despojadas de sus tierras comunales, se dio a través de la cohesión interna que brindaba la práctica religiosa, muchas veces independiente de la Iglesia católica. Era un espacio y una manera de resistir las difíciles condiciones en que los blancos y mestizos los colocaron al despojarlos de sus mejores tierras (Harvey, 2000: 65-66).

Desde entonces la vida de buena parte de la población en Chiapas se vinculó a las haciendas de manera creciente. Para dar cuenta de la magnitud de este fenómeno se pueden aportar dos datos adicionales: se calcula que para 1930 el 75% de la población del municipio de Ocosingo vivían como peones acasillados (Legorreta, 2007: 115). Otro ejemplo, en el caso del municipio de Las Margaritas en el año de 1930 el 69% de la población total vivía como peón acasillado en las haciendas de la región (Estrada, 2007: 72). Esto da cuenta de dos procesos paralelos en torno a la hacienda, por un lado se dio la concentración de la tierra; y por otro, la concentración de la fuerza de trabajo necesaria para éste tipo de organización productiva. En suma, la hacienda definió la vida social y política del estado de Chiapas en esa época.

La hacienda estaba organizada como una unidad económica relativamente autónoma. Por la dificultad para comunicarse con el exterior, debía ser capaz de proveerse de todo lo necesario por sí sola. Su preocupación central no era producir para el mercado era más bien una empresa mercantil sometida a una “economía de prestigio en la que importaba más el poder y el reconocimiento público que la eficiencia productiva y la máxima ganancia” (Legorreta, 2008: 71-72). Las ganancias no eran el motivo por el cual los terratenientes se esforzaron tanto en conservar las haciendas tras la Revolución mexicana, era también la oportunidad para “señorear, de ser dueños y señores, de reinar sobre vastos dominios e incluso fuera de ellos”, regir la vida de otros hombres, reproduciendo las relaciones de servidumbre que habían heredado como un hábito sociocultural histórico (Legorreta, 2008: 100). En este sentido algunos autores reconocen la continuidad entre las haciendas dominicas de la Colonia y las de los siglos XIX y XX (Leyva, 2002: 284; Legorreta, 2008: 48; Tello, 1995: 32; Womack, 1998: 27-28).

Las relaciones sociales se articulaban a partir de la posesión y acceso de la tierra. Los indígenas baldíos (personas incluidas en la tierra arrebatada a las comunidades) ofrecían su trabajo a cambio de un pedazo de tierra y de algunos productos de la tienda de raya. En caso de necesidad, por enfermedad por ejemplo, la tienda fiaba los productos, lo que generaba una creciente deuda que terminaba por atar al campesino a la finca. Pero la deuda también se establecía cuando el patrón le hacía un adelanto del salario al trabajador, este adelanto era impagable debido al consumo que hacía el trabajador y su familia durante el tiempo que permanecían en la finca. Al

⁵⁸ Otro factor que incidió para el establecimiento del trabajo migratorio entre los pueblos de los Altos fue la imposición de impuestos en efectivo por parte de los gobiernos locales. En una economía que apenas utilizaba el dinero, salir de la zona y emplearse como peón en las fincas de la Costa o de los valles centrales era la única forma de acceder al dinero para el pago de impuestos (Womack, 1998: 13).

final se terminaba debiendo un monto superior al que ser recibiría por el trabajo, por ello no se dejaba al campesino abandonar la finca hasta que liquidara la deuda, convirtiéndolo en un trabajador semiesclavizado, junto con toda su familia (Harvey, 2000: 70).

A través de estos mecanismos en torno al control de la tierra se derivaba una jerarquía social. En la base de esta jerarquía se ubicaba al grupo de personas sin tierra, generalmente indígenas tseltales, tojolabales, tsotsiles y ch'oles, que vivían en la finca y ofrecían su mano de obra. A cambio el hacendado les ofrecía protección ante la incertidumbre de las cosechas, la enfermedad y los forasteros (Tello, 1995: 38). Era una relación de tipo señorial, caracterizada por un intercambio desigual de favores, donde el finquero se erige como la figura paterna que asume el control de la vida de sus peones acasillados, a quienes considera como inferiores e incapaces de vivir por su cuenta, por ello se encarga de garantizar su subsistencia a cambio de su lealtad y trabajo (Legorreta, 2008: 160-167).

Una relación de fuerte dependencia de los peones hacia el hacendado recuerda la relación que los misioneros establecieron con los indígenas durante la Colonia. Esto no es casualidad debido a que los hacendados fueron los herederos culturales de los misioneros dominicos no sólo con respecto a la posesión de sus haciendas sino también de las formas sociales que ahí imperaban, las cuales se sustentaban en la representación del indígena como ser inferior por naturaleza que requiere de la protección de los no indígenas; a cambio los hacendados podían reclamar su lealtad y trabajo hasta el límite, al igual que lo hicieran los religiosos y encomenderos siglos atrás (Legorreta, 2008: 48). La dependencia e indefensión era tan fuerte que lo peor que podía pasarle a uno de los peones acasillados era ser expulsado de la hacienda (Legorreta, 2008: 162).

Esta relación estaba mediada por algunas posiciones intermedias desempeñadas por indígenas y mestizos quienes fungían como mayordomos, vaqueros o caporales. Lo anterior contribuyó para que la desigualdad racial y étnica fuera utilizada de manera estratégica para naturalizar la desigualdad social en la hacienda, a cada raza le correspondía una posición, generalmente a los indígenas la más baja y dependiente, a los blancos la de patrones y protectores, en el caso de algunos indígenas y mestizos tenían ambas posiciones entre los dos estratos. Las posiciones intermedias reforzaban la estructura de poder, puesto que al entrar en la cadena de dominación lograban adquirir ventajas económicas y de prestigio. La lealtad al patrón era recompensada con una posición en dicha estructura asegurando así la subordinación de los que estaban abajo. Estas relaciones de subordinación no se fundamentaban en la violencia, sino principalmente en el consentimiento derivado de esta estructura de poder. La cual era reforzada por lazos de parentesco, compadrazgo y amistad que establecía el patrón con sus peones, a través de las relaciones sexuales que éste mantenía con las mujeres e hijas de sus trabajadores (Estrada, 2007: 81-82; Legorreta, 2008: 185-187; 2007; Tello, 1995: 38-39).

Sin embargo este mundo fuertemente jerarquizado, hermético y rígido no se mantuvo ajeno al embate de la revolución mexicana, que buscaba imponerle su desaparición desde el centro del país. Desde los años treinta el régimen revolucionario, especialmente con Cárdenas, intentó revertir este escenario con la promulgación de leyes que prohibían las relaciones de servidumbre estableciendo que los hacendados debían pagar a sus trabajadores con dinero. Además el cardenismo trató de hacer efectiva la ley de Reforma Agraria.

Los finqueros del estado resistieron por todos los medios, llegando incluso al uso de la violencia contra el ejército constitucionalista con el levantamiento armado conocido como mapachismo. Pero también reprimiendo la incipiente organización campesina con el asesinato de los líderes (Legorreta, 2008: 216-217). Las peticiones de los peones acasillados para afectar las propiedades de los finqueros fueron rechazadas o retrasadas por las autoridades locales a favor de los propietarios (Estrada, 2007: 126-128). En algunos casos cuando no podían evitar la formación de los ejidos a partir de sus propiedades, los finqueros cedieron los terrenos menos productivos o los que se encontraban a las afueras, o metían a parientes y mozos leales como ejidatarios para conservar sus propiedades, conformando así los primeros ejidos de la región (Estrada, 2007: 80; Tello, 1995: 38). Por ejemplo, las peticiones de tierra para el caso de Ocosingo en el periodo que va de 1930 a 1954 tan sólo se afectaron mil hectáreas de un total de 100 mil que constituían las haciendas del municipio. Adicionadas con 36 mil hectáreas de tierras de mala calidad procedentes de terrenos nacionales para completar los ejidos (Legorreta, 2007: 121).

Además, los hacendados retardaron el proceso de afectación de sus propiedades a través de la negociación de la ley agraria en el estado para incrementar la cantidad de cabezas de ganado bovino que podría mantener legalmente un terreno de 200 a 500 cabezas. Por ello, las fincas sufrieron una conversión hacia la producción de ganado. Además aprovecharon el surgimiento de una fuerte demanda de carne en el mercado interno, por el cambio del modelo económico nacional hacia la sustitución de importaciones. Esto provocó que los peones acasillados fueran innecesarios y sustituidos por unos cuantos trabajadores libres que no pedirían la formación de un ejido en la propiedad del ganadero (Tello, 1995: 44-45). A pesar de las múltiples estrategias de resistencia de la élite terrateniente chiapaneca, las haciendas comenzaron a desaparecer desde los años treinta del siglo pasado de una manera lenta pero inexorable.

Un golpe decisivo a las haciendas ocurrió hasta la década del cincuenta, porque la población que constituía su fuerza de trabajo paulatinamente comenzó a abandonar las haciendas ante la política agraria que desarrolló el gobierno de Miguel Alemán (1946-1952). Éste gobierno promovió la colonización de la Selva Lacandona como un sustituto de la reforma agraria. En lugar de afectar los latifundios del estado, el gobierno federal prefirió fomentar la colonización. Esto también benefició a los inversionistas privados que dispusieron del acceso a la selva creado por los colonos, además de su mano de obra, para establecer empresas que explotaron las maderas preciosas (De Vos, 2002: 28-29). Tan sólo para el caso del municipio de Ocosingo los campesinos lograron que se les otorgara casi 100 mil hectáreas en las cañadas (Legorreta, 2007: 121).

En el caso de los Altos la historia fue diferente. Con el cardenismo (1936-1940) se formó lo que Rus denominó como la comunidad revolucionaria institucional (2002b), como el establecimiento de las relaciones de subordinación y clientelares entre las comunidades y el partido oficial en el gobierno federal. A través de esto el régimen revolucionario logró controlar políticamente a gran parte de las comunidades indígenas de los Altos.

Para conseguir lo anterior el gobierno cardenista promovió la formación de una nueva élite indígena; además reorganizó sus gobiernos creando nuevas posiciones para el reparto agrario; y, finalmente, otorgó grandes poderes a esta élite para mantener la subordinación de las comunidades al partido oficial (Partido Nacional Revolucionario, luego conocido como Partido Revolucionario Mexicano a partir de 1937) y al gobierno federal (Rus, 2002b: 252).

A principios de la década del cincuenta se instaló un Centro Coordinador Tzeltal-Tzotsil en los Altos, perteneciente al Instituto Nacional Indigenista (INI). Esta entidad fue fundamental para el establecimiento de la nueva élite indígena. El INI reclutó a un grupo de jóvenes tsotsiles y tseltales para formarlos como promotores culturales y como maestros bilingües (Rus, 2002b: 268). Este grupo fungió como representante de lo que posteriormente se denominaría Partido de la Revolución Institucional (PRI) en la zona de los Altos.

Paralelamente el gobierno cardenista realizó la dotación de ejidos, eran las mismas tierras comunales que les habían sido arrebatadas por privados en el siglo XIX. Esta repartición agraria se realizó a través de la nueva élite indígena formada por el gobierno. Con ello, la nueva élite logró desplazar (caso de San Andrés) o fusionarse (caso de Chamula) con las autoridades tradicionales, logrando el control de los municipios indígenas de los Altos. Esto fue posible porque en las comunidades la vida social estaba fuertemente jerarquizada, las autoridades eran respetadas y obedecidas. Si el gobierno federal controlaba los líderes de las comunidades, podría controlar a las comunidades a través de éstos (Collier y Rus, 2000: 167).

La nueva élite indígena priísta tuvo la ventaja de contar con el apoyo del gobierno federal a través de programas y recursos municipales. Esto les permitió no sólo acceder al poder político de sus municipios sino también beneficiarse económicamente controlando el comercio, el transporte, los préstamos y la mano de obra emigrante de toda la zona. De esta manera surgieron los nuevos cacicazgos que gobernaron rígidamente las comunidades indígenas. Un tercer elemento que reforzó el poder de la nueva élite es que abrazaron, en la mayoría de los casos, la Costumbre como un elemento fundamental para la justificación de su dominio. Cualquier ataque a su poder político era un ataque a la tradición. Por estas razones cualquier disidente era una amenaza no sólo a las autoridades locales, sino también al control que el gobierno central ejercía a través de éstos (Collier y Rus 2000: 168; Rus, 2002b). Esto explica el fuerte apoyo que el gobierno federal brindó desde entonces a los cacicazgos en los Altos, pues los consideraban una mediación clave para obtener una importante reserva de votos en el estado.

Sin embargo esta estructura de poder en los Altos también entró en crisis. La tierra ejidal que recibieron durante los años cuarenta no soportó la creciente presión por la explosión demográfica que se presentó una generación después, incrementando la población dos veces y media para los años sesenta. Dos casos ilustran este hecho: Zinacantán y Chamula. En el primero, en los años cuarenta el 50% de las familias tenían más de 2 hectáreas de tierra, en contraste en la década del setenta tan sólo 10% de las familias tenían esa cantidad de tierra. Chamula presentó un panorama más crítico, casi no habían recibido tierras ejidales durante el cardenismo lo que provocó que poca gente tuviera acceso a ésta. En 1980 tan sólo el 10% de las familias poseían más de 2 hectáreas de tierra, y poco más de la mitad de las familias chamulas tenían menos de una hectárea. En esa misma fecha el 40% de los hombres chamulas no tenían ninguna oportunidad de heredar tierra (Collier y Rus, 2000: 165-166).

Esta carestía de tierra obligó a los indígenas tsotsiles de los Altos a abandonar sus comunidades incrementando la dependencia del trabajo temporal en las fincas y, en menor medida, para establecerse permanentemente en la selva Lacandona (Tello, 1995: 45). Como ya habíamos dicho, los indígenas de la media luna finquera fueron alentados por el gobierno de Miguel Alemán a migrar hacia la Selva Lacandona con el propósito de reducir la presión en la demanda agraria. Lo mismo ocurrió con los indígenas tsotsiles de los Altos pero unas décadas después, aunque en

menor medida que los tseltales y tojolabales de las fincas (Legorreta, 2008: 255-256; Leyva, 2002).

Como hemos visto en otro apartado de este capítulo, la población del estado se incrementó considerablemente entre las décadas 1950 y 1970, pasó de casi un millón de habitantes a un millón y medio, esto produjo una fuerte demanda de tierras en las regiones de los Altos y en la Selva, además de fuentes de empleo para los trabajadores temporales de los Altos. Esta situación provocó que la demanda de tierras retomara fuertes bríos ya desde la década de 1960. La desesperación de los campesinos los llevó a la toma de tierras privadas mediante invasiones. Este hecho se repitió en varias zonas de Chiapas y en otros estados como Guerrero. Ello obligó a que el gobierno mexicano retomara la bandera de la Reforma Agraria. El gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) entregó tierras en lo que quedaba de la Selva Lacandona para desactivar las invasiones de las mismas (Collier, 1998: 70-71). Al mismo tiempo buscó hacerse de una fuerte base social a través de la cooptación de los campesinos en la Confederación Nacional Campesina (CNC) perteneciente al PRI.

Además de la intensa aplicación de la Reforma Agraria en Chiapas, el gobierno federal desarrolló importantes proyectos de infraestructura con los excedentes petroleros de la década del setenta. Se construyeron presas, hidroeléctricas, carreteras, puentes y pozos de petróleo. Generando así fuentes de empleo para un importante número de trabajadores provenientes principalmente de la región de los Altos. Esto fue una repuesta a la crisis demográfica de las comunidades de la zona, el excedente demográfico dejó de migrar hacia el Soconusco y los valles del Grijalva, integrándose al sector de la construcción.

Como ya señalamos, la colonización de la selva inició desde las primeras décadas del siglo XX y con mayor intensidad en las décadas de los cuarenta, cincuenta y setenta. Una vez establecidos en la selva, los nuevos colonos pidieron al gobierno el reconocimiento de sus ejidos, sin que hubiera una respuesta inmediata a sus peticiones, los procesos solían demorar por varios años. Como un medio de cooptación el gobierno agilizaba los trámites de los ejidos siempre y cuando se afiliaran a la CNC. Muchos campesinos no se afiliaron y mantuvieron la lucha organizada independiente.

Por esta razón, los campesinos no vieron en el gobierno a un aliado sino a un enemigo que les negaba la certeza en la posesión de sus ejidos, además que no les brindó ningún apoyo para la colonización (Collier, 1998: 71). Los colonos no accedieron a créditos para la producción, ni tuvieron asesoría técnica, ni carreteras o servicios públicos. Se les dejó a su suerte y en la mayoría de los casos con la promesa de regularizar sus tierras a través de la entrega formal del ejido en un tiempo indeterminado⁵⁹. Ante este desamparo, intensificado entre quienes vivieron en las fincas como peones acasillados por la dependencia que tenían del patrón, los nuevos colonos buscaron obtener recursos a través de cualquier medio. Se vieron obligados a organizarse para sobrevivir en tan difíciles condiciones. Durante los años de 1968 y 1974 la diócesis impulsó la formación de dos organizaciones en la selva Lacandona, una eminentemente religiosa llamada Stop te Dios, y la otra política denominada Ach Lecubtesel, “Nuevo vivir mejor”, que fueron los

⁵⁹ Legorreta sostiene que la razón por la que el gobierno no apoyó abiertamente la colonización de la Selva Lacandona se debe a que no hubo la intención de que esa población tuviera los elementos necesarios para dejar de depender del trabajo fuera de sus comunidades. Con ello se garantizaba a las haciendas una reserva de mano de obra barata y accesible (2007).

precedentes de otras organizaciones políticas y del trabajo catequístico de la diócesis que, sin duda, marcaron la vida política y social de la región. Así nacieron las primeras cooperativas de producción, comercialización y consumo en la zona de la selva, bajo el fuerte impulso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (De Vos, 2002: 251-252).

Varios autores coinciden en destacar el papel central que tuvo la diócesis de San Cristóbal en la reconfiguración de las relaciones sociales en las nuevas comunidades selváticas y en el surgimiento de sus organizaciones campesinas (Tello, 1995: 55-59; Leyva, 2002: 388-393; Cuadriello, 2009: 137-143; Harvey, 2000: 88-97; Womack, 55-61; Estrada, 2007: 263-266). Señalan que la Iglesia católica tuvo una gran influencia en la región a través de la formación de liderazgos locales con los catequistas y los diáconos indígenas que reclutaron en la zona; además con el establecimiento de contactos entre comunidades y fuera de éstas, rompiendo con ello el aislamiento en el cual se encontraban por los escasos medios de transporte y comunicación con las que contaban; además de que se constituyó en una importante provisión de recursos que les fueron útiles a los campesinos para la lucha agraria que libraron en los setenta. Recursos como el aprendizaje del castellano, el manejo de la ley agraria, el conocimiento de las instancias gubernamentales a las cuales acudir para el acceso a créditos, la implementación de proyectos productivos; la capacitación para atención médica básica; entre otros.

Efectivamente, para las nuevas comunidades en la selva fue muy importante los recursos que proporcionaron los agentes externos, no sólo la diócesis de San Cristóbal, sino también las iglesias protestantes, los maestros bilingües, las organizaciones de izquierda. Pero no se puede soslayar la importante presencia inicial de los sacerdotes y religiosas católicos, quienes acompañaron a los campesinos indígenas en la colonización de la selva. Estos agentes de la pastoral diocesana supieron ver la oportunidad que se les presentaba con la formación de los nuevos centros de población selváticos, para ejercer cierta influencia religiosa. Por esta razón participaron intensamente en el cuidado de las almas de los campesinos indígenas, pero ante las difíciles condiciones materiales en las que se encontraban los nuevos colonos también se vieron obligados a intervenir en la salvación del cuerpo de sus fieles. El principal camino para conseguir el bienestar material de los colonos era asegurando el acceso a la tierra.

Para los agentes de pastoral este objetivo se alcanzaba en y para la comunidad, con la organización de los campesinos indígenas en la lucha por la sagrada tierra. Además se debía pugnar por créditos a la producción, proyectos de salud y desarrollo económico, etc. Pero debemos destacar un elemento que resultó fundamental para la historia política y social de Chiapas, nos referimos al hecho de que los agentes de pastoral no sólo velaron por este bienestar material, sino trataron de proporcionar un sentido a la migración hacia la selva y a la existencia de los nuevos poblados de manera independiente de la finca, del poder del finquero. Este proceso fue dotado de un sentido religioso profundo.

Los religiosos y religiosas contrarrestaron la incertidumbre de la colonización de la selva interpretándolo desde su versión del catolicismo, al mismo tiempo que intentaron ganarse a los campesinos indígenas al catolicismo. La migración a la Selva Lacandona fue interpretada como el éxodo del pueblo de Dios (en este caso los pueblos indígenas) hacia la liberación en la tierra prometida. Consideraron que este hecho representaba la oportunidad del retorno a la comunidad cristiana primitiva, identificaron a la comunidad indígena con ésta sacralizándola. Los migrantes indígenas eran idealizados como los portadores de las cualidades necesarias para desarrollar este

proyecto divino. Con ello se les pedía que revaloraran su cultura, que tomaran conciencia de la dignidad de ésta y de sí. (De Vos, 2002: 227-228; Legorreta, 1998: 45-46; Estrada, 2007: 224-225).

Los agentes de pastoral consideraron que la lucha agraria era importante no sólo como una forma de elevar sus condiciones de vida de los indígenas campesinos sino como una forma de cambiar la representación de seres inferiores, discriminados en su cultura, junto con las relaciones de poder, para convertir a éstos en un sujeto colectivo. Como parte de su labor religiosa realizaron la formación de catequistas en las nuevas comunidades, quienes fungieron como líderes. A los catequistas se les enseñó el castellano, se les alfabetizó y se les aleccionó en la ley agraria. Así, adquirieron las herramientas necesarias para iniciar el proceso de emancipación política que la vida en las fincas había inhibido al grado de naturalizar las relaciones de poder profundamente asimétricas. Con el acceso a estos recursos y a la revaloración religiosa de sus identidades, los campesinos indígenas cuestionaron el estatus de inferiores que los demás agentes sociales les imponían, aunque con algunas limitantes propias del proceso evangelizador de la diócesis (Estrada, 2007: 232 y ss).

El proceso de formación de los ejidos a partir de la colonización de la selva Lacandona tuvo una repercusión que fue más allá del cambio en las proporciones de tierra de uso social frente a la privada. El cambio fundamental que subyacía a la lucha agraria, como acabamos de decir, fue la transformación de las relaciones de poder en la región. El sector campesino indígena dejó de asumirse como siervos de los señores terratenientes y comenzaron a reconocerse como seres con derechos políticos, en base a los cuales buscaron mejorar sus condiciones de vida. La relación de poder cambió porque la base material (acceso a la tierra) permitió a los indígenas romper con la dependencia hacia los hacendados. Con ello comenzaron a cambiar las representaciones sociales sobre los indígenas como seres inferiores y necesitados de protección, sujetos de desprecio y explotación. Todavía esta representación esta presente aunque va desapareciendo lentamente (Legorreta, 2007: 132-134). Otra interpretación de este cambio en las relaciones de poder fue que las luchas que libraron los campesinos indígenas colaboraron para la construcción política de la ciudadanía, en un contexto donde el caudillismo y el clientelismo eran las formas dominantes de hacer política (Harvey, 2000: 35).

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas intervino en este proceso a través de la reinención de las culturas indígenas. Esto se realizó en base de la idea de la dignidad de los indígenas como hijos de Dios, de este principio se derivó la idea de que el indígena debería considerarse esencialmente como un sujeto libre, en comunidad cristiana (Estrada, 2007: 237). El indígena debería constituirse como sujeto de su propia historia, tal como sostuvo el obispo Ruiz, es decir como sujeto político, con derechos que debía ejercer para transformar su situación de miseria, exclusión y desprecio, a la que es condenado por los demás actores sociales (Ruiz, 2003: 32-34).

La diócesis impulsó la organización campesina indígena en el estado con la organización del Congreso Indígena en octubre de 1974, realizado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. El gobierno estatal encabezado por Manuel Velasco Suárez le pidió a la diócesis organizar el evento con el pretexto de conmemorar el natalicio de Fray Bartolomé de Las Casas porque era la única institución con la capacidad de convocar a los campesinos indígenas de gran parte del estado. En realidad el gobierno estatal quería formar un movimiento campesino que apoyara al régimen en el estado. Contrario a las intenciones del gobernador, el Congreso sirvió para que más de 1400

delegados de más de 500 comunidades tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch'oles, compartieran sus reflexiones y denuncias sobre los temas de tierra, comercio, salud y educación. Al final llegaron al acuerdo de organizarse de manera independiente en demanda de mejores condiciones de vida⁶⁰. Si bien los acuerdos concretos del Congreso no los llevaron a ninguna parte, evidenció la transformación del frente de lucha, ya no se trataba solamente de luchar contra el hacendado, sino principalmente contra el gobierno (De Vos, 2002: 230; Harvey, 2000: 94-97; Womack, 1998: 58-59).

A partir de este evento emergieron organizaciones campesinas en busca del otorgamiento de un ejido o el reconocimiento de los ya recibidos en la Selva Lacandona. La falta de certeza sobre sus propiedades fue el principal motor de estos procesos organizativos independientes. Los campesinos se articularon en uniones de ejidos (UE). En la zona de la selva surgieron tres uniones importantes a mediados de los años setenta: la Unión de Ejidos Tierra y Libertad y la Unión de Ejidos Lucha Campesina en Las Margaritas; además de la Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel (“Aplicar nuestra fuerza para un mejor futuro”) en Ocosingo. En ésta última participaron no sólo agentes de pastoral de la misión Ocosingo-Altamirano, sino también representantes de la organización izquierdista Unión del Pueblo (De Vos, 2002: 256; Legorreta, 1998: 68). En la zona de los Altos tuvo mayor influencia la confederación nacional llamada Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), formada en 1963 como una alternativa a la CNC, la cual empezó a operar en Chiapas en 1976 en el municipio de Huitiupán, extendiéndose luego a Simojovel, Socoltenango y en Venustiano Carranza (Harvey, 2000: 97-98, 111-113).

La lucha campesina se intensificó ante el intento de expropiación de las tierras ejidales de cuatro mil familias con el Decreto de la Comunidad Lacandona que emitió el gobierno federal en 1972, a través del cual se otorgó 614 321 hectáreas de la selva Lacandona a 66 familias lacandonas considerándolos los dueños legítimos. Con este acto se desconoció el derecho a la tierra de las familias ch'oles y tseltales que ya vivían en la zona. En realidad este decreto buscó beneficiar a empresas madereras, las cuales celebraron contratos con los lacandonos para la extracción desmedida de las maderas preciosas de la selva. Este decreto provocó una gran incertidumbre de los colonos, hecho que los impulsó a mantenerse o afiliarse a alguna organización campesina como medida de protección de sus hogares. Esto explica la fortaleza que alcanzaron las UE en la selva (Tello, 1995: 59-60; Harvey, 2000: 98).

En este contexto fue que algunas organizaciones de izquierda (Unión del Pueblo y Política Popular) y un grupo de guerrilleros (Fuerzas de Liberación Nacional) arribaron a la zona debido a la incapacidad que los agentes de pastoral de la diócesis tuvieron para desarrollar la lucha política que requería la salvación de material de sus fieles, como un objetivo central para un grupo significativo de los agentes de pastoral de la diócesis, especialmente en la Selva. Por esta razón facilitaron el ingreso de asesores políticos a las comunidades a cambio de que se encargaran de la organización política de los campesinos para la lucha agraria (Legorreta, 1998: 58). Provenientes

⁶⁰ Legorreta argumenta que el Congreso Indígena debe considerarse como un punto de inflexión en la lucha campesina indígena de Chiapas porque creó “cierto grado de conciencia de una problemática común entre las diferentes comunidades y etnias indígenas de Chiapas. Permitió también destacar a los líderes que más tarde promoverían un trabajo de organización sólido” (1998: 60).

del norte del país, estas organizaciones ingresaron con la ayuda y en algunos casos con la invitación expresa de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Ya mencionamos el caso de la fundación de la UE Quiptic ta Lecubtesel donde intervino una organización de izquierda denominada como Unión del Pueblo (UP). A parte de ésta, también arribaron representantes de Política Popular (PP), una organización de ideología maoísta con fuerte presencia en Torreón y Monterrey. La cual fue invitada a trabajar en la selva Lacandona por parte del mismo Samuel Ruiz en 1976, quien después de ser impresionado por el trabajo político de PP entre los ejidatarios de Torreón, consideró que éstos podrían reforzar el trabajo de la Unión del Pueblo e incrementar la formación política de la UE Quiptic (De Vos, 2002: 259; Tello, 1995: 73).

Política Popular se dividió en dos corrientes que tomaron el nombre de Línea de Masas y Línea Proletaria; la segunda tuvo mayor presencia en Chiapas, dirigida por Adolfo Orive. También la Unión del Pueblo se dividió y algunos de sus dirigentes pasaron a las filas de Línea Proletaria. Ésta arribó a Chiapas y tuvo su primer acercamiento con los agentes de pastoral en septiembre de 1977, donde Orive habló con los agentes de pastoral proponiendo que ellos se dedicaran exclusivamente a las tareas pastorales y que Línea Proletaria se haría cargo de la organización política de las comunidades (Harvey, 2000: 99-100; Tello, 1995: 74).

Tras el consentimiento de los miembros de la diócesis, Línea Proletario inició sus trabajos en las comunidades de la selva ese mismo año. Línea Proletaria se caracterizaba por ser un:

...movimiento [...] maoísta, no leninista. Sus miembros rechazaban la tesis de Lenin de destruir para luego construir (por vía de la insurrección) y, en cambio, aceptaban la tesis de Mao de construir antes de destruir (por medio de la zona liberada). Funcionaban como línea, sin rigidez en sus estructuras, con el propósito de contrarrestar los vicios de la burocracia. Su trabajo lo realizaban a la luz del día, fuera de la clandestinidad, en contraste con Unión del Pueblo. 'La lucha ideológica en el seno del pueblo es el motor de nuestra organización', afirmaban en 1977 (Tello, 1995: 75)

Para ello la diócesis facilitó las redes sociales que había construido en toda la región, en los Altos y más allá. De esta manera ingresan al panorama político del estado organizaciones civiles, conformadas por universitarios, técnicos y activistas de organizaciones de corte maoísta-leninista (Harvey, 2000: 98). Línea Proletaria intervino no sólo en la formación de organizaciones regionales en las cañadas de Ocosingo y Las Margaritas, sino también en la zona ch'ol y en la tsotsil. Pero el mayor logro de Línea Proletaria fue la construcción de la organización Unión de Uniones, con hegemonía de la UE Quiptic, a partir de año de 1979 con un gran éxito.

Sin embargo esta intensa actividad de LP no evitó que existieran tensiones entre ésta y la diócesis. Los asesores políticos cuestionaron que la Iglesia católica reprodujera y legitimara, a través de los catequistas y diáconos, la organización jerárquica en las comunidades por encima de los intereses de la mayoría (Legorreta, 1998: 77). Esto desembocó en un fuerte conflicto a finales de 1978 cuando la diócesis expulsó de las Cañadas a los brigadistas de Línea Proletaria debido a que debilitaban la autoridad de los catequistas y diáconos al acusarlos de seguir prácticas caciquiles, además de que abrían nuevos espacios de participación en las comunidades fuera del control religioso y por último no consideraban a Dios (De Vos, 2002: 260; Legorreta, 1998: 111-114). La diócesis intentó sustituir el trabajo de los asesores con miembros de la pastoral diocesana, pero su intento fracasó, por ello es que permitió a LP que regresara a las Cañadas en diciembre de 1979,

para que continuara con su trabajo político con Quiptic Ta Lecubtesel (Legorreta, 1998: 113-115, 129-131).

La lucha campesina en la región se expresó a través la poderosa Unión de Uniones, la cual concentró a gran parte de los ejidatarios de la Selva Lacandona. En general la UU siguió una política de dos caras, por una parte aparentaba apoyar las políticas oficiales, mientras que al interior continuaba con una perspectiva crítica. Las manifestaciones, marchas y mítines que organizó hacia la capital del estado y el Distrito Federal, le permitió negociar con el gobierno federal en 1981-1982 algunas ventajas para sus miembros, como créditos a la producción, ventajas en la comercialización de los productos (principalmente con INMECAFÉ), ayuda técnica (firmó un acuerdo con la Universidad de Chapingo para recibir asesoría) y la regularización de la tierra (Harvey, 2000: 104-105).

Sin embargo la Unión de Uniones fue debilitándose desde 1982 por una lucha intestina de dos tendencias. La primera corriente, liderada por Adolfo Orive, buscó conformar una unión de crédito para la UU, para que atendiera directamente a sus miembros. Mientras que la otra corriente, encabezada por René Gómez, consideró que era más importante que la UU continuara su lucha por la tierra. Las acusaciones entre los dirigentes fueron creciendo, hasta llevar a la UU a la división debido a la pasividad que tuvo ante el desalojo que sufrieron algunos de sus miembros por parte de campesinos de la CNC. Orive consideró que no habría que movilizar a la gente para protestar ante este hecho puesto que ello podría poner en riesgo la aprobación de la unión de crédito. Una parte de la UU acusó a esta corriente de apoyar totalmente al gobierno. Estos problemas provocaron una fractura en la UU, que finalmente la llevó a la escisión. La Asociación Rural de Interés Colectivo⁶¹ (ARIC) Unión de Uniones Oficial y la ARIC UU Independiente y Democrática, constituyen las fracciones de tal división. Por otra parte, la fuerte crisis económica de la década del ochenta provocó que la unión de crédito fracasara, debido a que los préstamos que erogó resultaron impagables para los campesinos ante la elevación de los precios de los insumos, la anulación de los subsidios a la producción, y que la desaparición del precio de garantía para el maíz, uno de los principales productos de las comunidades selváticas (Harvey, 2000: 105-107; Collier y Rus, 2002: 173).

Otro golpe a la UU fue la caída de los precios internacionales del café en 1989, porque los principales productores mundiales no lograron ponerse de acuerdo en las cuotas de producción, saturando la oferta en el mercado. Esto provocó que gran parte de los pequeños productores chiapanecos tuvieran pérdidas enormes en sus cafetales y que fueran a la quiebra. Además el gobierno federal desapareció a INMECAFÉ, instancia que proporcionaba créditos, comercialización ventajosa y precios de garantía (Collier y Rus, 2002: 174). En síntesis, la fractura de la dirigencia de la UU que desembocó en su división en dos organizaciones diferentes; la desconfianza de los campesinos en que la lucha organizada les resolviera sus problemas; la

⁶¹ La Unión de Uniones obtuvo la categoría de ARIC el 24 de marzo de 1987 con el fin de acceder a créditos gubernamentales. En esa misma fecha la UU también firmó con el gobierno federal una serie de compromisos, tras una larga lucha y movilizaciones en torno a la seguridad militar de la frontera sur y el deterioro ecológico de la selva. Los compromisos del gobierno fueron: financiar la industrialización del café por medio de una planta de beneficio seco; construir, continuar y mantener cuatro caminos que conectarán el interior de Las Cañadas con las cabeceras de Ocosingo y Las Margaritas; proporcionar una unidad de transporte aéreo para el abasto de las comunidades sin acceso a carreteras; y dar capacitación, mediante cursos prácticos, en el aprovechamiento integral y sustentable de los recursos selváticos (De Vos, 2004: 266-267).

crisis económica que afectó los subsidios y los precios de garantía para los principales productos de la región: maíz y café; y a la creciente represión⁶² del movimiento campesino y los constantes conflictos con el gobierno estatal y la CNC; fueron los factores que debilitaron a la organización y la lucha campesina en el estado. Por esta razón la lucha política parecía no responder a las demandas campesinas, la vía de las armas se presentó entonces como una vía para continuar la lucha.

El papel de la diócesis en el surgimiento del EZLN

Sin lugar a dudas el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994, fue uno de los eventos históricos más importantes de finales del siglo pasado. En el momento en el cual México se integraba comercialmente a dos de las economías más fuertes del mundo con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), emergió en Chiapas, en uno de los estados con mayores índices de pobreza a nivel nacional, una rebelión armada conformada mayoritariamente por indígenas tsotsiles, tseltales, tojolabales y ch'oles.

La sorpresa fue enorme para la mayoría de los mexicanos. Inmediatamente los intelectuales mexicanos y extranjeros, pertenecientes a distintas corrientes políticas, condenaron o justificaron el levantamiento armado, mediando explicaciones de la rebelión armada neozapatista, aunque algunas sin mucha seriedad (Viqueira, 2002a: 30). La enorme cantidad de publicaciones⁶³ producidas en muy corto tiempo sobre los neozapatistas en México y en el extranjero, en forma de ensayos, artículos y libros, superaron con creces la capacidad de los lectores para asimilarla. A pesar de la abundancia de materiales sobre la rebelión armada, o quizás por esto mismo, los interesados en el tema se encuentran ante una producción muy dispereja en calidad y, en la mayoría de los casos, con una fuerte carga valorativa a favor o en contra del movimiento armado, según las preferencias políticas de cada autor.

Uno de los temas más polémicos en torno a la rebelión armada se refirió al papel que jugó la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Una de las posiciones en la discusión responsabilizó directamente a la diócesis como promotora del levantamiento armado (Pazos, 1994; Andrade, 1994; Aguilar Camín, 1994). En el caso más extremo se acusó a los agentes de pastoral de formar parte de la dirigencia del EZLN. Para ilustrar este hecho citamos la acusación que pesó sobre uno de los miembros de la misión de Bachajón. Nuestros informantes de la misión nos dijeron que tras el levantamiento se corrió el rumor que uno de los sacerdotes de la misión, Eugenio Maurer, era el subcomandante Marcos. Los jesuitas, encabezados por su superior en México, acudieron a Los Pinos para entrevistarse con el presidente Salinas y disipar cualquier sospecha sobre los

⁶² Harvey cita un informe publicado por la Academia Mexicana de Derechos Humanos en 1987, donde señala que en Chiapas se cometían desde 1982, cuando Absalón Castellanos Domínguez tomó posesión del cargo de gobernador, dos asesinatos al mes por cuestiones políticas (2000: 173). Otro dato es proporcionado por Tello quien señala que durante el gobierno de Castellanos fueron asesinadas ciento cincuenta y tres personas por motivos políticos, uno de los más violentos de la historia del sureste (Tello, 1995: 102). Esto es un indicador indirecto de la represión que sufrieron las organizaciones campesinas del estado durante ese periodo.

⁶³ Tan sólo en los primeros dos meses después del levantamiento se publicaron más de setenta artículos de intelectuales y académicos sobre el neozapatismo en periódicos y revistas de circulación nacional (Trejo, 1994). En los Estados Unidos se publicaron en los dos primeros años, después de la emergencia del movimiento neozapatista, dos docenas de libros sobre el tema, muchos de ellos de autores mexicanos (Le France, 1996: 92).

sacerdotes de la misión (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, julio de 2009, Bachajón).

Consideramos que debemos explorar los vínculos entre el EZLN y la diócesis, particularmente porque algunos catequistas y los diáconos intervinieron en las filas del EZLN. Por ello discutiremos las causas del surgimiento del EZLN utilizando algunas obras que nos parecen destacadas. Y en segundo lugar nos aplicamos a exponer la forma en cómo la diócesis intervino en éste proceso. Ambos temas son fundamentales para entender el desarrollo del campo político y su relación con el campo religioso en Chiapas. A su vez esto nos proporcionará alguna luz sobre el desarrollo del diaconado permanente indígena en la diócesis. Debemos aclarar que solamente buscamos establecer algunas ideas generales sobre estos temas, no pretendemos agotarlos.

Debido a la extensa bibliografía nos vemos en la necesidad de delimitar los trabajos en base a los cuales discutiremos estos temas, a la vez que trataremos de confrontar las diversas posturas sobre éstos. Nos concentramos en los trabajos de Pazos (1994), Warman (1994), Tello (1995), Womack (1998), Legorreta (1998), Harvey (2000), Leyva (2002) y Estrada (2007). Estamos conscientes de que los argumentos de los dos primeros autores adolecen de una investigación científica que los respalde, fueron más bien reacciones al fenómeno en base a sus opiniones personales, sin embargo consideramos útil citarlos porque representan a muchos trabajos publicados que poseían esta característica, además que asumieron una posición crítica en contra del movimiento neozapatista.

Causas de la rebelión del EZLN

Algunos intelectuales y académicos se apresuraron a explicar las causas por las que el EZLN surgió el primero de enero de 1994 en base a un determinismo mecánico que asoció la pobreza con el levantamiento armado. Hicieron eco en ello a la lectura que tanto el EZLN como la diócesis dieron del fenómeno: los indígenas desesperados por las condiciones de vida miserables no tenían otra vía más que tomar las armas en una acción por transformar su situación (Viqueira, 2002a: 36).

Contra poniéndose a esta lectura simplista encontramos a Pazos (1994), Warman (1994) y Tello (1995). Aunque éste último nos presenta una interpretación más sofisticada y documentada sobre el EZLN. De la misma manera, el resto de los autores también rechaza este mecanicismo, Leyva (2002), Harvey (2000), Legorreta (1998) y Estrada (2007), aunque desde nuestro punto de vista superan la lectura de los otros autores, en base a un profundo conocimiento sistemático de la región. Subrayan los factores locales aludiendo a la historia de las luchas agrarias, las insuficiencias del sistema político para responder a las demandas de los campesinos y la conformación de una identidad colectiva que fue la base para la emergencia de los actores políticos, entre ellos el EZLN.

So pena de presentar una visión reduccionista de los autores y sus obras, resumimos las posiciones para después confrontarlas entre sí. En este punto no nos interesa tanto repetir exhaustivamente lo que cada autor ha dicho sobre el EZLN, ni reconstruir la historia del neozapatismo, sino más bien ubicar las causas generales que los autores aducen para el surgimiento de éste y la participación de los agentes de pastoral en el mismo.

En general, Pazos y Warman argumentaron que el EZLN no surgió exclusivamente como una reacción desesperada a la terrible situación de miseria y marginación que viven los indígenas y campesinos de Chiapas o debido a la existencia de servidores públicos corruptos e ineficientes que no atienden las necesidades de la población. Consideraron que la existencia de la pobreza y la corrupción no son causas suficientes para explicarnos el levantamiento armado, de ser así otras regiones del país igual de pobres y con el mismo problema del cacicazgo también se hubieran levantado en armas (Warman, 1994: 151; Pazos, 1994: 9). Este punto de arranque es compartido por los demás autores.

Entonces, ¿por qué Chiapas?, se pregunta Pazos en su libro. ¿Qué tiene de específico para que haya estallado la rebelión? La respuesta de este autor es que fue el producto del trabajo político de agentes externos a la región. Procedentes del norte del país, estos rebeldes “trasnochados” buscaban imponer en México un régimen socialista a través de la lucha revolucionaria. Fueron identificados como miembros de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), un grupo guerrillero que trabajaba en la clandestinidad desde los años setenta conformado por estudiantes universitarios.

Pazos sostiene que estos agentes lograron convencer a los campesinos indígenas chiapanecos para que se unieran a la rebelión, gracias a su gran capacidad política persuasiva y prometiéndoles a cambio la rápida solución de sus problemas agrarios y económicos. Tanto Pazos, como Warman y Tello resaltan la penetración de estos agentes externos en la región de la Selva y los Altos como una de las principales razones por las cuales emergió el EZLN. Ello les permitió criticar al movimiento insurgente clasificándolo como el producto de personas ajenas a los problemas e intereses de los indígenas chiapanecos. Pazos acusó a la dirigencia de utilizar la pobreza de los indígenas como un pretexto para conseguir sus propios fines políticos: influir en la elección presidencial de ese año (Pazos, 1994: 18).

Warman sigue esta misma interpretación afirmando que: “No me parece un movimiento de los pobres sino la manipulación de la pobreza, del aislamiento, de la dificultad. Se puede usar la pobreza sin representarla, sin combatirla; creo que así ha sucedido. No es un movimiento indígena, es un proyecto político-militar implantado entre los indios pero sin representarlos” (1994: 162). Habría entonces que distinguir entre los alzados a dos grupos: los indígenas que constituyen la base de la organización y los dirigentes, a quienes Pazos identifica como extranjeros procedentes de grupos subversivos de Sudamérica y Centroamérica (1994: 24-25).

Pazos reconoce la intervención de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en este proceso. El obispo Samuel Ruiz y sus sacerdotes habrían contribuido a construir un discurso desde la teología de la liberación que justificaba el uso de la violencia para transformar las estructuras sociales injustas, y con ello, legitimaba que los católicos indígenas tomaran las armas, facilitando de esta manera la manipulación de los guerrilleros. Pazos reduce la participación de la diócesis a la mera persecución de intereses personales por parte del obispo y sus sacerdotes (Pazos, 1994: 37-45).

Tello es más cauto en calificar al movimiento zapatista como producto de una simple manipulación de un grupo de guerrilleros externo a Chiapas, o como producto del radicalismo diócesis. Este autor va más allá de esta visión simplista, toma en cuenta las condiciones sociales e históricas, al igual que lo hacen Pazos y Warman en sus interpretaciones, pero con mucha mayor profundidad y detalle. Tello da un gran salto cualitativo en su explicación porque sostiene que el

EZLN es la continuidad de las luchas políticas que libraron los campesinos en el estado desde la década del setenta en contra del gobierno estatal y federal.

Para Tello el EZLN se les presentó a los campesinos indígenas como opción a la inviabilidad de la lucha política pacífica. Esta inviabilidad se daba porque el gobierno de Absalón Castellanos (1982-1988) ejercía la represión más fuerte de la que se tuviera registro en contra de la lucha política pacífica, asesinando a líderes de las organizaciones de ejidos y encubriendo los fraudes en las elecciones municipales (Tello, 1995: 102-103). El autor se pregunta “¿Cómo no justificar entonces, ante tantas arbitrariedades, el recurso de las armas para defender a las comunidades? Nadie tenía jamás la posibilidad de protestar, ni siquiera con el voto.” Y más adelante añade: “No tenía sentido, tampoco, recurrir a la ley. Estaba siempre contra los más pobres.” Pero además los campesinos indígenas vieron en las armas la posibilidad no sólo de defenderse de la represión que ejercía el gobierno, sino también un medio para mejorar sus condiciones de vida (Tello, 1995: 119-120).

Gracias a estas condiciones es que los miembros de las FLN lograron penetrar en la región desde principios de los ochenta. Este grupo capitalizó un conjunto de factores a favor: 1) aprovecharon la amplia red de organizaciones campesinas que se extendía por la selva Lacandona y los Altos, para entrar en las comunidades y reclutar a sus miembros con mayor facilidad y rapidez. 2) La zona era militarmente favorable porque era poco accesible y estaba en la frontera con Guatemala. 3) Lograron hacerse del apoyo de la diócesis para ingresar en las comunidades. En general los agentes de pastoral diocesanos vieron en la guerrilla una forma de defensa armada contra la represión estatal. Aunque un sector de éstos consideraron que incluso representaba la oportunidad para cambiar las condiciones indignantes en las que vivían sus feligreses. 4) Además, aparentemente se habían agotado de opciones para la continuidad de la lucha pacífica por el debilitamiento de las organizaciones ejidales. La UU enfrentaba una severa crisis, había una profunda fractura entre sus dirigentes, provocada por falta de resultados en la lucha por la tierra, la reducción de recursos gubernamentales al campo en forma de créditos, asesoría técnica, precios de garantía, etc. Y finalmente la represión en su contra se intensificaba. 5) Por si fuera poco, se experimentaba en los ochenta una fuerte crisis económica del sector agropecuario, que había dejado a muchos campesinos endeudados y sin la posibilidad de continuar cultivando su tierra ni siquiera para el autoconsumo, porque ya no calificaban para ser sujetos de crédito. Sus principales productos: maíz y café, tendrían una fuerte caída en sus precios y en los apoyos estatales para su cultivo. En síntesis, los guerrilleros encontraron entonces las condiciones necesarias para impulsar su proyecto político-militar aprovechando las pocas opciones de la gente para mejorar sus condiciones de vida.

A pesar de que la lectura de Tello es mucho más rica en información y compleja que la de los dos autores antes analizados, guarda cierta filiación con la argumentación que los otros sostienen. Pensamos esto porque sobredimensiona el papel que tuvieron los guerrilleros de las FLN en la conformación del EZLN. Es decir, se concentra en establecer el origen de la dirigencia neozapatista y deja de lado los procesos sociales que posibilitaron a un numeroso grupo de personas tomar la decisión de ingresar en las filas del movimiento armado. Le dedica demasiado espacio en su libro a explorar los orígenes de algunos dirigentes del EZLN y no explora sus bases sociales.

Además, pensamos que la interpretación de Tello desconoce la capacidad de agencia de los campesinos indígenas. En general los considera como actores pasivos que reaccionan ante los impulsos que reciben de otros agentes (los guerrilleros, la Iglesia, los asesores y el gobierno estatal) o de su ambiente (la crisis económica y la represión estatal). El autor no logra presentarlos como actores políticos estratégicos que establecen alianzas, negocian y toman decisiones de acuerdo a sus intereses.

No debemos perder de vista que estas interpretaciones del fenómeno tenían efectos políticos. Estas lecturas podían justificar el uso de la fuerza en contra del EZLN por parte de los gobiernos de Salinas y Zedillo. Estas interpretaciones que se hicieron desde el campo intelectual también jugaron un papel en el político. Al desconocer al neozapatismo como un movimiento propiamente indígena, es más, al desconocerlo como un movimiento hecho por mexicanos, abría la puerta a la utilización de la fuerza. En este sentido el EZLN respondió en varias oportunidades refrendando su carácter indígena y mexicano.

El segundo grupo de autores (Leyva, Harvey, Legorreta y Estrada) no tendrían inconvenientes en aceptar la reconstrucción histórica que hace Tello sobre el arribo de los miembros de las FLN a Chiapas; sobre las condiciones económicas adversas que presentó el campo chiapaneco en los setenta y en los ochenta; o lo que dice del debilitamiento del movimiento campesino; del cierre del sistema político a las demandas de dichas organizaciones campesinas; y del apoyo de un sector de la diócesis a la formación del EZLN. Pero la interpretación que hace Tello sobre la disponibilidad de recursos y la existencia de oportunidades políticas para la emergencia de la rebelión no es suficiente para explicar el fenómeno. Los autores señalan un factor adicional que es clave para una explicación satisfactoria. Ésta fue la transformación de las relaciones de poder y las representaciones sociales asociadas a éstas, entre los indígenas y los no indígenas para hablar en términos generales.

Más arriba ya citamos este fenómeno en la formación de las comunidades selváticas y la intervención de la Iglesia católica en este proceso. Retomamos un fragmento de la obra de Estrada sobre el neozapatismo entre los tojolabales, donde describe este proceso de la siguiente manera:

...estos actores se habían apropiado rápidamente, pero de manera resignificada, de identidades sociales compartidas, la memoria y las experiencias colectivas anteriores de lucha, por lo que pudieron dotar de un nuevo sentido al espacio social de las interacciones cotidianas, las motivaciones individuales de participación social y política y, por último, pero no por ello menos importante, a la imagen personal de sí mismos. Todo ello, en su conjunto, supuso una reactivación de la solidaridad social y de las redes sociales de pertenencia, lo que cohesionó a los actores sociales individuales y los involucró en la participación colectiva organizada en el conflicto, es decir, en la *construcción de un actor colectivo* que coordinara las interacciones sociales con miras a intereses comunes mediante la movilización de recursos y habilidades estratégicas. El resultado de todo lo anterior no fue simplemente una coordinación de interacciones sociales, sino además una *resignificación de las relaciones sociales cotidianas* y, con ello, una redistribución de poder, recursos y oportunidades entre los actores sociales involucrados; quienes, en medio del proceso de organización y participación política percibieron, comprendieron y definieron de nuevas maneras el origen de sus problemas ('necesidades sociales'), el contexto de conflicto y los oponentes con los cuales habrían de enfrentarse para ver resueltas sus demandas sociales y satisfacer los intereses generales de la movilización de protesta (Estrada, 2007: 577-578)

A nuestro entender, este fenómeno que relata este autor es un proceso de formación de un actor colectivo, que tuvo su origen en la manera en cómo los indígenas tojolabales, aunque esto se repitió en toda la selva Lacandona, transformaron la forma en cómo establecieron sus relaciones sociales cotidianas. Lo hicieron de tal manera que lograron conformar una nueva identidad colectiva que transformó la forma en cómo se relacionaban consigo mismos, con los demás miembros de las comunidades y con los actores externos a éstas. Generando formas de solidaridad, coordinación, motivación colectiva y estableciendo objetivos compartidos de lucha frente a un enemigo común.

Arriba mencionamos las relaciones de poder en las cuales los pueblos indígenas estaban sometidos. La vida social en las haciendas estaba sujeta a una relación de tipo señorial, donde los indígenas eran considerados como seres inferiores que debían ser protegidos. En el caso de los Altos, la relación de poder era de tipo clientelar, donde el cacique imponía su autoridad a partir del control de los recursos estatales y de la legitimidad emanada de la Costumbre. Al desaparecer la hacienda y al debilitarse el clientelismo en los Altos, estas relaciones de poder cambiaron. En ambos casos la representación que tenían de sí los indígenas se transformó. En este asunto la Iglesia católica y otros grupos religiosos tuvieron un papel fundamental, principalmente a través de las distintas formas de revaloración y críticas que ejercieron sobre las culturas indígenas. Estas críticas y revaloraciones del mundo indígena repercutió en un cambio fundamental, los indígenas comenzaron a considerarse como sujetos con posibilidad de transformar sus condiciones de vida por cuenta propia, a través del ejercicio de sus derechos políticos en igualdad de los que fueron sus patrones o dirigentes.

Esta transformación social descrita por Estrada, fue también teorizada por otros autores de distintas maneras. Para Leyva la formación del “Comón” representó esta transformación, entendido como una estructura de autoridad comunitaria que se ocupó de la organización política, religiosa y social de las nuevas comunidades (2002: 382-383). Para Harvey el cambio fue la emergencia de un movimiento múltiple que luchó por la construcción política de la ciudadanía (2000: 33-35). Para Legorreta el desequilibrio de poder en la Selva corrió de manera paralela a una revalorización de la cultura indígena, estimulada por la diócesis, conformando así nuevas relaciones sociales al interior de las comunidades, entre éstas y la élite política del estado (Legorreta, 1998: 174-179, 186).

Sobre el tema que más nos interesa, es decir, la intervención de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en el surgimiento del EZLN, estos autores sostienen una lectura mucho más compleja que la presentada por Pazos. Más allá de los intereses personales del obispo o de su grupo de sacerdotes y religiosas en el terreno político, debe tenerse presente los intereses religiosos que estuvieron en juego. Si bien es cierto que la diócesis y su personal mostraron una tendencia política a favor al EZLN, aun después de que estalló la guerra, su conducta no puede reducirse a la persecución de intereses políticos. Su participación en política estaba motivada por profundos intereses religiosos.

Recordemos el reclamo que sufrieron los agentes de pastoral en una reunión con sus catequistas a finales de los años sesenta. Éstos les dijeron que si bien les habían enseñado a salvar su alma, no les habían dicho nada de cómo salvar su cuerpo. Independientemente de que este hecho haya ocurrido tal como lo relatan los mismos agentes de pastoral y el obispo, este relato simboliza la actitud asumida por la diócesis: la integralidad de su catolicismo. Es decir, ellos no creen que su

práctica religiosa deba limitarse a los asuntos espirituales sino que debe abarcar íntegramente todas las dimensiones del ser humano, incluidas sus necesidades materiales. En base a esta actitud, la diócesis llegó a adaptarse aparentemente de modo más radical, incluso las formas culturales de los feligreses indígenas.

En la diócesis se asumieron entonces dos posiciones teológico-pastorales. En primer término, se adhirió a la teología de la liberación, que enfatiza el interés preferencial por los pobres, donde el papel de la Iglesia católica es acompañar a sus feligreses pobres, quienes deben ser los que transformen sus condiciones de vida injustas y a la propia Iglesia; y por otra parte, retoman una pastoral centrada en la inculturación del evangelio, en tanto que busca respetar y adaptar el catolicismo a los moldes culturales de los pueblos indígenas. Estos fueron los dos pilares a partir de los cuales se debe entender la actuación de la diócesis. El obispo y los sacerdotes no se “metían” en política simplemente porque persiguieran el reconocimiento internacional (Pazos menciona la ambición de Ruiz del premio Nóbel a partir de la mediación en el conflicto neozapatista) o que buscaran el control de las comunidades en términos políticos (Tello, 1995); sino porque realmente pensaban que no podía haber salvación si no se preocupaban por mejorar las condiciones materiales y de discriminación de sus feligreses. En un contexto como el chiapaneco, donde la mayoría de las personas están relacionadas con las actividades agrícolas para su supervivencia, la tierra era central, porque no era tan sólo la base material, sino también el símbolo del dominio o de la autonomía política e ideológica. Por esta razón la intervención de la diócesis en la lucha agraria más que interpretarse como una intromisión en un espacio que no le correspondía era algo que caía dentro de sus responsabilidades.

Esta lucha agraria se libró no sólo contra los finqueros, sino principalmente contra el gobierno. Tal como nos comentó uno de los agentes de pastoral de la misión de Bachajón, ellos dejaron muy pronto de confiar en el gobierno ante los constantes reclamos agrarios que hicieron en nombre de los campesinos indígenas, reclamos que no fueron escuchados. Ingenuamente pensaban que bastaría con dirigirse a las autoridades estatales, incluso al gobernador, para que las injusticias se resolvieran. Superaron esta concepción hasta que se dieron cuenta de que el gobierno estatal apoyaba a los finqueros, porque eran éstos los que controlaban el poder político y económico en Chiapas (Entrevista con agente de pastoral, noviembre de 2008, Ciudad de México).

En este sentido, aquello que los agentes de pastoral denominan como proceso de concientización de los campesinos indígenas, nosotros lo interpretamos como una transformación mucho más profunda que no se quedó en el nivel de las ideas. Tal como lo señalan los autores antes citados, hubo una transformación en las relaciones de poder, desde las cotidianas hasta las de la lucha política, entre los campesinos indígenas y los otros, los externos a las comunidades. La dimensión simbólica y la práctica corrieron juntas. No puede entenderse la transformación de la representación de sí de los indígenas sin la interpretación de los grupos religiosos sobre su dignidad y valía, ni mucho menos sin que las condiciones de posibilidad material: la lucha por la tierra, se hubiera presentado. La posibilidad de que los campesinos indígenas tuviesen una base material propia y no prestada por el señor finquero, o que tuvieran una aspiración social fuera de las viejas costumbres: dejar de ambicionar el convertirse en principales reconocidos por la comunidad, hecho que reforzaba la autoridad de los cacicazgos en los Altos; fueron los elementos necesarios para esta transformación de la vida social de esos campesinos. Las nuevas condiciones

estructurales requerían nuevas respuestas, hablamos entonces de la emergencia de un nuevo habitus, y en este proceso las iglesias jugaron un papel fundamental.

Las relaciones entre la diócesis y el EZLN

Una cosa fue la intervención de la diócesis en la conformación del EZLN y otra las relaciones que tuvieron a lo largo del tiempo. A continuación presentamos una breve exposición sobre estos hechos, con la intención de mostrar que la relación entre la diócesis de San Cristóbal y el EZLN fue compleja, es decir, trascendió la simple interpretación que reducía la relación a un apoyo incondicional de la diócesis al EZLN, como si no cambiaran sus posiciones en el campo político y fueran entidades monolíticas, especialmente en cuanto a la diócesis respecta. Cerramos este apartado con una descripción breve de las negociaciones entre el gobierno federal y el EZLN.

Desde que algunos miembros de las FLN arribaron a Chiapas a principios de los ochenta, éstos fueron incorporando a sus filas de manera paulatina y clandestina a campesinos de las comunidades de la Selva y los Altos. Ya a finales de esa década gran parte de la gente de la Unión de Uniones pertenecía al mismo tiempo al movimiento guerrillero y al catolicismo diocesano, sin que en ello vieran alguna contradicción (Tello, 1995: 115 y 122). Incluso en las comunidades de la selva el consejo de autoridades, el “Common”, estaba compuesto por militantes del neozapatismo: el presidente del comisariado, el agente municipal, los catequistas, el diácono y el representante de la UU (Leyva, 2002: 382). Para los campesinos indígenas los tres caminos hacia la liberación eran perfectamente compatibles. En muchos casos los catequistas y candidatos al diaconado, quienes solían encabezar el movimiento agrario, habían ingresado a las filas del EZLN. Al principio de los ochenta los asesores religiosos y políticos también compartían la opinión de la compactibilidad entre todas las formas de lucha y actuaban en consecuencia apoyándose mutuamente. Sin embargo ya en 1988 comienza a fracturarse esta alianza, tanto entre la UU y EZLN, como entre éste y la diócesis (Legorreta, 1998: 220; Tello, 1995: 115).

El escenario fue complicado para las organizaciones campesinas a principios de la década del ochenta, tras la crisis petrolera, la deuda pública se tornó impagable ante los acreedores internacionales. El gobierno federal enfrentó la crisis financiera con un fuerte recorte del gasto público aplicando medidas draconianas para acceder a los créditos del FMI y del Banco Mundial. Estos organismos internacionales exigieron al gobierno la reducción del gasto público, es decir, la desaparición de gran parte de los subsidios destinados a la agricultura, de los créditos blandos a la producción y los precios de garantía a los productos como el maíz, base de la economía de Chiapas.

Esto representó un fuerte golpe para los campesinos chiapanecos que no tuvieron los elementos para continuar con la producción, muchos de ellos quedaron endeudados y sin la posibilidad de conseguir más créditos para cultivar la tierra. Situación que se agravó ante el crecimiento demográfico y la degradación del suelo por las técnicas de quema y roza que se utilizaron en un suelo selvático poco propicio para la agricultura intensa. La crisis del café a fines de esa misma década y la desaparición del IMECAFE, institución pública encargada de la comercialización del café, de los créditos y de la asesoría técnica en el rubro, provocó que los campesinos chiapanecos enfrentaran un duro panorama ante la desaparición de los apoyos de uno de sus principales productos.

Además el gobierno del estado ejerció una fuerte represión (Tello, 1995: 102), encabezado por el exgeneral Absalón Castellanos (1982-1988), procedente de una de las familias con larga tradición como hacendados en el estado, el gobernador ejerció su mandato bajo la idea de no reconocer como legítimos los reclamos de las organizaciones campesinas. La represión incluyó el asesinato de los principales líderes de varias organizaciones campesinas. Medidas extremas que se originaron por el temor del gobierno estatal y federal de que Chiapas se contagiara del espíritu revolucionario que en ese entonces iniciaba con los movimientos revolucionarios en Guatemala y El Salvador. La región podía convertirse en un caldo de cultivo para movimientos guerrilleros debido a la fuerte crisis económica que sufría el país y en especial el campo chiapaneco (Harvey, 2000: 162-164; Legorreta, 1998: 202-203; Tello, 1995: 90).

Estos problemas no sólo aquejaron a la zona de la Selva sino también a los Altos. Como vimos más arriba, éstos dependían de la producción agrícola de Soconusco y los valles del Grijalva para complementar sus ingresos. Debido a la crisis de los ochenta, gran parte de las unidades de producción de maíz y café en el Soconusco y en los valles del Grijalva cambiaron a la ganadería, trataron de abaratar costos o simplemente abandonaron la producción. En el caso de las productoras de café en el Soconusco contrataron mano de obra centroamericana desplazada por la guerra, reduciendo aún más los salarios de por sí magros que recibían los indígenas tsotsiles de los Altos. Ante este panorama muchos de ellos migraron cada vez más lejos, a Tabasco, Cancún, la ciudad de México o los Estados Unidos (Collier y Rus, 2002: 173-179).

Ante este panorama, una parte de los campesinos arruinados por la crisis, con las organizaciones campesinas asediadas por las luchas intestinas y la represión del gobierno estatal, además del abandono del gobierno federal, consideraron que las vías de la lucha legal no eran satisfactorias por los magros resultados que obtenían. Entonces algunos de ellos apostaron por la lucha armada. La vía armada fue asumida por los campesinos indígenas como algo factible. Consideraron entonces que el cambio revolucionario de la sociedad era la única vía que garantizaría la solución a sus problemas (Legorreta, 1998; Estrada, 2007: 360-362). Estrada lo relata de la siguiente manera:

La frustración contenida de los campesinos en relación con los resultados de las uniones ejidales al fin se manifestaría como rechazo a las organizaciones campesinas ‘civiles’ mediante la infiltración y el trabajo ideológico del Ejército Zapatista de Liberación Nacional entre las comunidades, los catequistas y los líderes de organizaciones. En otras palabras, antes de la labor propagandística del EZLN, los campesinos no tenían más opciones viables que cooperar con las organizaciones campesinas; por tanto, sólo cuando reciben la ‘oferta’ de la ‘vía armada’ para resolver, de una vez y para siempre sus añejos problemas, su frustración tomó cauce y se manifestó en repudio hacia las organizaciones campesinas y los métodos legales de lucha. [...] En efecto, los campesinos tenían cuentas pendientes por saldar, y los guerrilleros no sólo les dieron las armas para hacerlo sino, sobre todo, una nueva visión del mundo que debería culminar, tras el triunfo de la revolución, en una república socialista, en donde no hubiera ‘ricos ni pobres’ (2007: 360-362).

Debemos subrayar que la vía revolucionaria no hubiera progresado en la Selva y en los Altos sin el apoyo de un gran sector de la diócesis. Esta corriente estaba conformada por dominicos, maristas y por el mismo obispo Ruiz, aunque éste de manera muy cautelosa. Hubo una corriente opositora conformada principalmente por algunos jesuitas de la misión de Bachajón. La influencia de la diócesis sobre las comunidades era lo suficientemente poderosa como para restar mucha fuerza, si se lo proponía, al ingreso de los guerrilleros y su trabajo. Como de hecho

sucedió en la zona de influencia de los jesuitas donde la presencia de la guerrilla fue muy débil. En este sentido, la experiencia de los procesos revolucionarios centroamericanos fue un importante referente para ambas posiciones en la diócesis. Para una parte de los agentes de pastoral Centroamérica era la prueba de que la vía armada era un camino viable. Este mismo referente significaba lo opuesto para la segunda corriente. Para los agentes de pastoral que apoyaron a los guerrilleros en su zona de influencia, (Ocosingo, Comitán, Las Margaritas y los Altos), el movimiento armado era una respuesta legítima ante la represión de la que eran objeto los campesinos organizados (Tello, 1995: 106).

La llegada de un exgeneral a la gubernatura del estado fue interpretada por un sector de la diócesis como una apuesta por crear el mismo clima de terror que sufrían los centroamericanos. Además el empecinamiento de la Unión de Uniones de negociar con el gobierno, hacía que desconfiaran de la vía pacífica de lucha. Por otra parte los procesos revolucionarios en Centroamérica, especialmente el triunfo del movimiento sandinista que seguían de cerca, debido a los fuertes lazos de comunicación que uno de los sectores de la diócesis mantenían con la Iglesia católica que participaron en los movimientos, fueron factores que favorecieron para que este sector de los agentes de pastoral vieran la lucha armada como viable (Tello, 1995: 90-91).

En la diócesis se podían identificar tres grandes grupos: los maristas en la región de Comitán, los dominicos en la misión de Ocosingo-Altamirano y en los Altos, y los jesuitas quienes desde la misión de Bachajón cubrían la región de Chilón y parte de Ocosingo, aunque más al norte que los dominicos. Como ya mencionamos, de los tres grupos los maristas y los dominicos junto con el obispo apoyaron la formación de grupos de autodefensa armada en las comunidades con la participación de los miembros de las FLN. Sólo los jesuitas se opusieron a este proyecto y por esta razón trataron de impedir el acceso de los guerrilleros al territorio que controlaban (Tello, 1995: 76-77, 93, 102-103). Esto provocó que el EZLN tuviera poca presencia en la región controlada por los jesuitas. Sin embargo la alianza de los primeros dos grupos diocesanos con el EZLN duró poco tiempo, las diferencias emergieron muy pronto.

Como mencionamos, al principio los agentes de pastoral que apoyarían la causa guerrillera aceptaron la presencia de los miembros de las FLN como un medio para que los campesinos recibieran preparación militar para crear una fuerza armada de autodefensa. Sin embargo, desde su lectura de los procesos políticos locales e internacionales, este sector de los agentes de pastoral terminó por convencerse de la lucha armada promovida por los guerrilleros. En su discurso teológico enfatizaron sus lecturas de la realidad social aludiendo a la lucha que realizaron los judíos para liberarse del yugo de Egipto. Entonces la lucha armada era vista como la única vía para alcanzar la tierra prometida (Legorreta, 1998: 204).

Gracias a esta posición los miembros de las FLN pudieron incorporar a comunidades enteras a través de sus líderes, entre los cuales destacaban los mismos catequistas y diáconos. La lógica que seguían, al menos en el caso de los Altos, es descrita por un agente de pastoral de la zona Tsotsil quien cita el relato de un diácono que le contó la forma en cómo él y su comunidad entraron al movimiento a través del contacto que Marcos hizo con ellos:

“Un día llego aquí [a la comunidad] a la una de la mañana... llegó Marcos... llegó Marcos y me explicó todo el movimiento, ‘yo te quiero explicar algo aquí y quiero que tú me digas qué piensas. Tú me vas a decir qué piensas.’ Entonces él me explicó todo el movimiento, me dijo de qué se trataba, qué quería hacer, qué es lo

que... él me platicó y me dice: ‘¿Y tu qué piensas? ¿Qué crees de esto?’ Yo le dije que estaba bien, que lo veía bien, bueno. ‘Entonces si estas de acuerdo te voy a proponer otra cosa, si tú me dices ‘no estoy de acuerdo’, olvídate, no te dije nada, no me conoces, no estuve aquí, no hay nada. Si me hubieras dicho que no estoy de acuerdo, que no veo bien esto, me regreso y no me vas a volver a ver. Pero como estas de acuerdo, *quiero que le propongas lo mismo a la comunidad*, coméntales esto a la comunidad y si la comunidad esta de acuerdo, entonces les puedes proponer que si aceptan que yo venga a hablar más, a seguir platicando. Si la comunidad te dice que no, acá no hay nada, sólo ustedes saben qué hablaron y nada más. Y ya tú les cuentas como algo tuyo, no que dice tal persona esto, no, tú les dices esta es la situación, está así la situación, *se está proponiendo un movimiento*, un trabajo, ¿cómo lo ven ustedes, participarían ustedes en esto o no participarían? Ya lo que te digan, si te dicen que sí, sí, están de acuerdo, que lo ven bien, que sí van a participar, proponles que si aceptan para explicarles más.’

“Y si estuvieron de acuerdo, entonces Marcos ya pudo llegar abiertamente, o sea vino después para decirme qué había dicho la comunidad. Vino otra vez a la una de la mañana en la noche, vino a verme para preguntarme qué había dicho la comunidad y la comunidad había dicho que sí, que sí podíamos recibirlo también.”

El diácono no me dijo si había llegado con pasamontañas o no, no recuerdo, no le preguntamos, *pero así fue el proceso concretito*, ese diácono nos lo dijo así, *no sé cómo se dio en otros lugares* (Entrevista con agente de pastoral del equipo Tsotsil, San Andrés Larráinzar, 25 de octubre de 2008).

A partir de este testimonio se expone la manera en cómo las FLN lograron establecer contacto con las comunidades a través de los diáconos y catequistas, un trabajo paciente y arduo, en la clandestinidad. Esto difícilmente habría sido posible sin que los diáconos y catequistas no hubieran tenido un consejo favorable de sus mentores, los sacerdotes y monjas de la diócesis ante dicho proceso. Pero debemos recalcar que no era sólo favorecer el movimiento aprobando la participación de los católicos indígenas en la guerrilla, parece que su intervención fue más allá: “La decisión de la Iglesia de respaldar esta opción política a partir del análisis e interpretación de la palabra de Dios, llevó a la mayoría de la población indígena a adoptar de una manera religiosa y acrítica la opción armada” (Legorreta, 1998: 205). Es decir, el respaldo de un sector de la diócesis alcanzaba, quizá sin que los agentes de pastoral se lo propusieran, una influencia tan fuerte que llegaba a dotar a la lucha armada de un profundo sentido religioso. Esto le dio un estatus cualitativamente superior a la participación de los agentes de pastoral a favor del movimiento.

Sin embargo la alianza comenzó a fracturarse rápidamente. Al igual que sucediera con Línea Proletaria, emergieron roces entre la diócesis y los miembros de las FLN provocados por las diferencias ideológicas y los conflictos de autoridad sobre las comunidades. Desde 1983 los agentes de pastoral impulsaron la formación de una organización clandestina llamada Slop⁶⁴, la cual se conformó con personas de confianza de la diócesis: los diáconos, catequistas y líderes agrarios con mucha influencia, a través de la cual la diócesis buscó restar influencia a los asesores mestizos externos. Para este propósito la organización exaltaba la etnicidad para oponerla a la intervención de los agentes mestizos externos, criticando sus intenciones de controlar una vez más a las comunidades (Legorreta, 1998: 183-185; Tello, 1995: 83). Esta organización sería utilizada por la diócesis para contrarrestar la influencia de los asesores de las uniones ejidales y, posteriormente, en contra de los miembros de las FLN.

Otra razón del conflicto entre la diócesis y las FLN se originó en un cambio radical en el panorama internacional en el año de 1989. Este cambio consistió en el derrumbe del bloque socialista con el muro de Berlín y los reveses de los procesos revolucionarios en Centroamérica.

⁶⁴ La palabra de origen tseltal que significa raíz.

Ambos acontecimientos influyeron para que la opción armada dejara de considerarse como una vía factible. Además, en el ámbito nacional, influyó la emergencia de una opción partidista de izquierda, con el Frente Democrático Nacional encabezado por Cuauhtémoc Cárdenas, en las elecciones presidenciales del 1988. Esto llevó a revalorar las vías institucionales para la transformación social.

Pasadas las elecciones presidenciales, con una fuerte polémica sobre la existencia de un fraude, Carlos Salinas resultó ganador. Éste buscó ganar legitimidad a través de un fuerte gasto social en todo el país. La zona de la Selva fue especialmente beneficiada, a pesar de que históricamente había sido marginada de los proyectos gubernamentales. La UU se transformó en ARIC y recibió fuertes apoyos financieros del gobierno salinista. Esto repercutió negativamente en las relaciones de esta organización con las FLN, quienes no aceptaban que se pactara con el gobierno. Esto provocó que para inicios de la década del noventa la mitad de los militantes de la UU se saliera del movimiento guerrillero (Tello, 1995: 122-123).

Por estas razones los agentes de pastoral de la diócesis, maristas y dominicos, que habían apoyado la vía revolucionaria buscaron contrarrestar el avance de las FLN en las comunidades indígenas en el periodo de 1989 hasta 1993. Las hostilidades se hicieron abiertas. Entonces la diócesis prohibió la participación de los catequistas, los candidatos al diaconado y diáconos, en la política. Además desalentaron la participación en la lucha armada desde los servicios religiosos en todas las comunidades en las que se encontraba algún catequista o diácono. Aunque algunos de éstos abandonaron el movimiento armado por la presión que ejerció la diócesis recordándoles que un servidor de Dios no puede tomar las armas de muerte en contra de sus hermanos, otros se quedaron en la organización armada, y de éstos algunos abandonaron el cargo religioso (Diario de campo, Bachajón, 2008).

Ante la crítica de la diócesis los altos mandos del EZLN respondieron duramente a través del subcomandante Marcos, palabras que vale la pena citar:

... Marcos nos juntó en el campamento y entonces ahí dijo: Andan diciendo que Dios no va a apoyar en la lucha. Eso no es cierto compañeros. Dios, dice, sí estuvo en el mundo, pero *lo mataron*, por eso no hay Dios ahorita. *Ahorita Dios vale madres*. Ahorita vales madres la Biblia, esa pendejada. Nuestro único *Dios ahorita es el arma*; y levantó su arma. Dice: Este es nuestro Dios. Porque están aquí porque queremos que salga la liberación a nuestra comunidad, así es compañeros. Así es, contestan los altos mandos. Estamos aquí porque queremos que nos liberen. *¿O quieren vivir siempre como están, como pinches animales?* Por eso vamos a luchar, dice, y el que no está de acuerdo que diga y de una vez que se vaya. Y nos empezó a correr de ahí, pues hay alguien que no aguantó. Compañeros, de todo eso no estoy de acuerdo y yo me voy. Se va compañero, que se vaya, dice Marcos. Se quitó el uniforme, se lo aventó y se vino (Legorreta, 1998: 223-224).

Con esta confrontación la guerrilla perdió a un importante contingente católico a fines de la década del ochenta. Fue de las primeras deserciones que sufriría el movimiento neozapatista. A éstas se sumaron las de los militantes de la ARIC UU, la mitad de ellos abandonaron la vía armada ante los buenos resultados de la organización por la obtención de recursos del gobierno salinista.

Estos factores dividieron las comunidades y familias, entre zapatistas y no zapatistas. A su vez, esto provocó la polarización política y la expulsión de las familias pertenecientes a alguno de los

dos bandos, dependiendo de su fuerza en la comunidad: el más débil debía abandonar el lugar dejando sus posesiones y sus tierras (Tello, 1995: 186-187). En el terreno religioso la división también se hizo presente: “los catequistas zapatistas frente a los catequistas de la ARIC Unión de Uniones; esta situación llegó al punto en el cual la iglesia [de la comunidad] tuvo que mantenerse cerrada un tiempo hasta que finalmente el *tuhunel* [diácono] y todas las familias zapatistas fueron expulsadas de la comunidad. Situaciones de este tipo fueron recurrentes en muchas comunidades, si el *tuhunel* era zapatista las familias de otras organizaciones decidían no entrar a la iglesia o a la inversa” (Cuadriello, 2009: 164).

Sin embargo debemos subrayar que el resultado de la confrontación entre la diócesis y el EZLN fue diverso. En las Cañadas y los Altos la diócesis logró reducir tan sólo un poco la influencia de los neozapatistas sobre sus catequistas y diáconos, principalmente porque algunos agentes de pastoral de la región apoyaban íntimamente el movimiento armado. En cambio en la zona pastoral CHAB el movimiento neozapatista fue prácticamente contrarrestado. Según los testimonios de los agentes de pastoral de la zona, lograron contener el avance de los guerrilleros y que la participación de los catequistas, diáconos y feligreses, en el grupo armado, fuera baja en general. Los jesuitas tenían muy presente las desgarradoras consecuencias de la lucha armada en Centroamérica debido a sus contactos directos en aquella región y no querían que se repitieran en México⁶⁵ (Entrevista con agentes de pastoral de la misión de Bachajón, noviembre de 2008).

A pesar de ello el movimiento siguió en pie. Sin embargo aún entre los zapatistas las divisiones también se presentaron en aquel periodo, tanto entre los dirigentes como en las bases. El tema que dividió al movimiento armado fue la difícil decisión de levantarse en armas o no. Esto comenzó a discutirse desde fines de 1992. Sin embargo la decisión de los altos mandos de las FLN no se tomó sino hasta enero de 1993. Había dos posiciones sobre el tema, una defendida por el subcomandante Marcos y algunos altos oficiales, quienes se inclinaban por iniciar la guerra porque había que aprovechar la coyuntura de las elecciones presidenciales del siguiente año y porque el movimiento no soportaría las constantes deserciones que presentaba por culpa de la Iglesia católica y de los recursos que el gobierno salinista ofrecía a través de la ARIC UU. La postura en contra era sostenida por el comandante Rodrigo, representante del Frente Norte de las FLN, quien argumentó que no eran propicias las condiciones por la debilidad del movimiento fuera de Chiapas, que había que fortalecerse más. Finalmente ganó la posición de Marcos entre los altos mandos de las FLN. Lo que siguió fue la consulta a las comunidades, para ver si estaban a favor de la guerra. En marzo de ese año se llevó a cabo la votación, el resultado fue a favor aunque no de manera unánime (Womack, 1998: 73-74; Tello, 1995: 155-159).

El EZLN se levantó en armas el 1 de enero de 1994 tomando varias cabeceras municipales: Ocosingo, Altamirano, Chanal, San Cristóbal y Las Margaritas en la madrugada; por la tarde tomaron Oxchuc, Huixtán, Chalam, Simojovel, Larráinzar y otras poblaciones de los Altos (Tello, 1995: 188-189). Los rebeldes alegrarían que el inicio del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el cual imponía la entrada de productos agrícolas norteamericanos y canadienses, era el

⁶⁵ No pudimos contrastar esta versión con los demás actores del lugar, pero puede apoyarse en el hecho de que la región, particularmente en Bachajón, los agentes de pastoral presumían de que contaban con dos de los ejidos más grandes de Chiapas (San Sebastián y San Jerónimo) producto de la lucha agraria a la que habían contribuido desde que llegaron en 1958. En base a esta seguridad en la tenencia de la tierra, es posible que las organizaciones campesinas y el EZLN no hicieran tanta falta como en otras regiones de la Selva. La lucha que venimos describiendo no se presentó con tanta fuerza en la región controlada por los jesuitas de la misión de Bachajón.

acta de defunción del ya golpeado agro chiapaneco. Además criticaron las reformas al artículo 27 que daba fin al reparto agrario y abría la posibilidad de vender o rentar las tierras ejidales, quitándole al sector campesino toda esperanza de obtener los medios de subsistencia a futuro.

A pesar del relativo éxito en estas maniobras militares el Ejército Mexicano obligó a los neozapatistas a replegarse desde el 2 de enero. La superioridad militar del Ejército Mexicano frente al EZLN provocó que éste sufriera fuertes bajas (70 muertos en los primeros doce días de combate) y que también perdiera el control de las cabeceras que había conquistado el 1 de enero. Sin embargo, la fuerte presión de las movilizaciones de civiles en diversas ciudades del país sobre el gobierno de Carlos Salinas lo obligó a declarar un cese al fuego unilateral el día 12 de enero. Además nombró una comisión gubernamental para negociar la paz con los rebeldes encabezada por Manuel Camacho Solís. Las pláticas iniciaron el día 21 de febrero en la Catedral de San Cristóbal de Las Casas (Womack, 1998: 80).

La participación de la diócesis en las negociaciones estuvo atravesada por la desconfianza del gobierno mexicano, porque éste creía que la diócesis no era un mediador totalmente neutral. El gobierno creía en la existencia de fuertes nexos entre el trabajo diocesano y la guerrilla. Además esta visión se alimentaba por el hecho de que la diócesis no se limitó a la intermediación, sino que la combinó con la denuncia de las míseras condiciones de vida en las cuales gran parte de los campesinos indígenas del estado vivían, justificando de manera indirecta el levantamiento armado.

En sus primeras declaraciones el obispo hizo un deslinde de la diócesis con respecto al surgimiento del EZLN en un comunicado que publicó el día 12 de enero de 1994. A pesar de la desconfianza del gobierno sobre la neutralidad de Ruiz, éste era crítico con la guerrilla. Afirmaba que aunque se explicaba este movimiento armado como una reacción a la situación en que viven los indígenas, a la que “han sido llevados” por ver cerrados todos “los recursos legales”, de ninguna manera consideraba que este camino fuera una solución viable para la situación. Esto porque “la violencia obstruye el camino de las soluciones verdaderas”. Samuel Ruiz consideró que los indígenas habían optado por un camino “equivocado”, puesto que no atacaba “la verdadera raíz de los problemas, PORQUE NECESITAMOS UNA PAZ CON JUSTICIA” (Ruiz, 1994: 2). Estas declaraciones evidenciaban el alejamiento y la pugna entre la diócesis y el EZLN.

Pero la diócesis también era presionada por un sector de la sociedad chiapaneca poco antes del conflicto armado. Los ganaderos chiapanecos, con el apoyo del gobierno federal, pidieron la remoción del obispo. Para ello contaron con la participación del nuncio apostólico Girolamo Prigione. A través de éste se realizaron las gestiones necesarias para que el Vaticano removiera a Ruiz de su cargo. El 23 de octubre de 1993 el nuncio le informó al obispo de San Cristóbal que “el Papa Juan Pablo II le sugería ‘renunciar voluntariamente’ o rectificar su posición, después de haber constatado sus ‘graves errores doctrinales, pastorales y administrativos’” (De la Grange y Rico, 2005: 267).

Esta petición era respaldada por una carta del prefecto de la Sagrada Congregación de Obispos, el cardenal Bernardin Gantin, en la que se acusaba a Ruiz de elaborar “una interpretación del Evangelio a partir de una análisis marxista”, realizando así una lectura equivocada de la “obra de Jesucristo”. También se le acusaba de ejercer una pastoral heterodoxa y de excluir a sacerdotes y laicos que no compartían su visión. Por lo tanto “la Santa Sede señala la absoluta imposibilidad

de consentir que en San Cristóbal de Las Casas continúe una situación doctrinal y pastoral que considera en abierto contraste con lo que exige la unidad de la Iglesia” (De la Grange y Rico, 2005: 267).

Sin embargo las acusaciones para remover a Ruiz no surtieron efecto. Esto por el apoyo masivo de sus feligreses a través de enormes movilizaciones en la ciudad de San Cristóbal a lo largo de 1993. A esto se sumó el acercamiento de Ruiz con el papa Juan Pablo II, a través de una carta que le dirigió en su visita a Mérida en ese año, titulada *En esta hora de gracia*. En la carta el obispo denunció la explosiva situación de Chiapas marcada por la pobreza y la discriminación hacia los indígenas; pero lo central era la defensa del trabajo que la diócesis había desarrollado en defensa de los campesinos indígenas de la región y de su cultura. Por último, el obispo recibió el apoyo del sector moderado de la Conferencia Episcopal Mexicana, que era mayoría, frente al intervencionismo del nuncio en asuntos de la Iglesia católica mexicana (De la Grange y Rico, 2005: 268-271). La intervención de la diócesis en la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) entre el gobierno federal y el EZLN posibilitó el diálogo, pero las condiciones y peticiones que ambos bandos buscaban lograr en la negociación impidieron que llegasen a acuerdos satisfactorios para ambas partes.

El fuerte protagonismo político y mediático del obispo Samuel Ruiz llegó a su fin en el año 2000 cuando renunció al obispado como corresponde según el derecho canónico, renuncia que fue aceptada inmediatamente por el Vaticano. A principios de ese año, Ruiz ordenó al más grande contingente de diáconos en toda la historia de la diócesis (poco más de un centenar) y que hoy en día siguen en activo. Fue un gesto que puede interpretarse como un reto abierto al Vaticano, al sector del clero local que lo rechazaba, al gobierno mexicano y a la parte de la sociedad chiapaneca que tanto lo criticó por su supuesta participación en la guerrilla. Al tiempo que procuró mantener una fuerte presencia en la región a través de los diáconos y, por lo tanto, mantener su influencia en las comunidades indígenas que éstos atendían. Por último también significó afianzar la particular forma de llevar a cabo el trabajo pastoral de la diócesis, colocando los cimientos para que el trabajo no fuera desmontado por su sucesor, Felipe Arizmendi, quien arribó a la diócesis a mediados de ese mismo año.

Conclusiones: El impacto de los campos económico y político en la conformación del diaconado permanente indígena

Según la teoría de los campos sociales, existen dos grandes factores que influyen en el desarrollo de un campo social. En primer lugar la lógica propia del campo en donde las diversas posiciones luchan por imponerse y controlar el capital que define su posición y al campo mismo. En el caso que analizamos se refiere a la lucha por el control de los bienes simbólicos de salvación. Una parte de la configuración de estas fuerzas religiosas ya se presentó en el capítulo I y continuaremos su exposición en el capítulo III. El segundo factor que influye en un campo social se refiere a la interacción con otros campos, como el económico y el político (Bourdieu y Wacquant, 2005: 140 y 155). A continuación exploramos las consecuencias de las luchas que se efectuaron en éstos campos, las cuales impusieron ciertas condiciones en las cuales la Iglesia católica desarrolló su estrategia pastoral. Lo anterior nos permitirá comprender algunas razones, más allá del campo religioso, de por qué el diaconado permanente adquirió diferentes características en las zonas pastorales de estudio. Sin que lo anterior signifique que la explicación del diaconado se agote en la identificación de influencias económicas o políticas.

Como hemos visto la economía del estado de Chiapas se caracteriza por fundamentarse en actividades agropecuarias. Todavía para el año 2010 más del 42% de la población económicamente activa del estado se encontraba empleada en el sector primario. En el caso del territorio de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas la mayoría de la población se dedica a labores del campo, aunque cada vez menos debido a la fuerte crisis que sufrió el sector desde los años ochenta del siglo pasado. Durante el trabajo de campo pudimos constatar que casi todos los diáconos y catequistas obtienen su sustento del trabajo que realizan en el campo. Básicamente son campesinos que producen para el autoconsumo y de manera marginal para el mercado.

Este tipo de economía de subsistencia provocó una fuerte limitante material para el desarrollo de actividades extras por parte de los indígenas, como los cargos de catequistas y diáconos, que los agentes diocesanos buscaron que desempeñaran una parte de esta población. Pero las difíciles condiciones materiales no fueron del todo adversas al trabajo pastoral, también le procuró algunas ventajas. Esto porque las relaciones sociales entre los campesinos indígenas tienen un importante anclaje en una economía de bienes simbólicos. A falta del prestigio que procura la riqueza, en este tipo de economías muy reprimidas el prestigio se obtiene en el terreno simbólico, ocupando cargos de autoridad política y religiosa en las comunidades. Estas dos características les serían ventajosas o no a los agentes de pastoral dependiendo de la configuración concreta de los campos económicos y políticos en las diferentes zonas donde trabajaron.

En lo económico podemos enumerar algunos límites para que los campesinos indígenas accedieran a los cargos que la diócesis les ofrecía. Había en algunas regiones como la Selva mucha inseguridad sobre la posesión de la tierra y, por lo tanto, sobre la reproducción material de la vida de los campesinos y sus familias. También había límites con respecto al tiempo y recursos disponibles para asistir a los cursos de formación pastoral; y esta situación reducía las posibilidades para el desempeño del cargo una vez que era obtenido. En fin, ello condicionó fuertemente si algún joven campesino se convertiría exitosamente en parte del clero diocesano.

Pero también, y quizá por estas mismas limitantes, el que alguno de esos jóvenes se convirtiera en un catequista o diácono, con conocimientos, capacidades y relaciones que difícilmente alguien podía conseguir en las comunidades, además el hecho de que desempeñara un servicio muy reconocido a la comunidad como los son los de tipo religioso, hacía que estos cargos fueran muy atractivos. Esto sucedía principalmente ahí donde las estructuras de participación política y religiosa estaban muy cerradas para una inclusión amplia de la creciente población de las comunidades como era el caso de las comunidades de los Altos, o en comunidades de recién formación donde la indefinición de los cargos podía abrir un espacio para nuevas posiciones de poder y prestigio, como fue el caso de las comunidades producto de la colonización de la Selva. Las nuevas posiciones de catequistas y diáconos proporcionaban a sus poseedores nuevos espacios de poder y diferenciación que les brindaba un estatus superior sobre todos sus vecinos.

El punto que aquí queremos desarrollar se refiere a las diferencias que adquirió el proceso diaconal entre las zonas pastorales analizadas a partir de las condiciones en las que se desarrolló. Si bien tanto los diáconos de la zona Tsotsil como los de la CHAB compartieron una misma condición general como campesinos dedicados a la producción para el autoconsumo, hubo variaciones importantes, las cuales marcaron la intensidad del diaconado permanente.

La primera está ubicada en una zona de difícil cultivo y con creciente escasez de tierra. Estos hechos obligaron a los tsotsiles a emigrar desde la época de la Colonia para complementar sus ingresos y garantizar la subsistencia de sus familias. A pesar de que en la zona Tsotsil, en los años cuarenta, también se hicieron reparticiones de tierra por la reforma agraria, sobre todo hacia el norte en tierras de los municipios de El Bosque, Huitiupán y Simojovel, la presión demográfica apenas una generación después hizo insuficientes las dotaciones ejidales. La migración temporal ha sido desde hace muchas generaciones, aunque con mayor intensidad a fines del siglo XX, un elemento estructural de la vida productiva de la zona Tsotsil.

En cambio la segunda zona, cuyo centro estuvo en la misión de Bachajón (1958) en el municipio de Chilón, tuvo como eje uno de los pueblos indígenas que provenían de la Colonia y que trataron de mantenerse al margen de la dependencia de las haciendas. Aquí el proceso de colonización de la Selva Lacandona abrió la oportunidad para que el excedente demográfico accediera a tierras y, con ello, garantizara su sustento sin la necesidad de emigrar temporalmente para complementarlo. Esto proporcionaba mayores posibilidades para que los campesinos indígenas pudiesen reclutarse como catequistas y luego como diáconos, porque tenían las necesidades materiales mínimas más o menos resueltas.

Estas diferencias contribuyen a la comprensión sobre por qué el proceso diaconal se desarrolló con mayor fuerza entre los tseltales de la zona CHAB en comparación con la zona Tsotsil. Como veremos en el próximo capítulo, la mayoría de los diáconos formados en toda la diócesis provienen de la zona CHAB con 195, en cambio la zona Tsotsil tan sólo formó a 29 diáconos. El hecho de que una gran proporción de los campesinos tsotsiles tuviesen que migrar regularmente redujo sus posibilidades para ingresar y mantener un proceso de formación tan demandante en tiempo como el diaconado. Ello sin contar con el tiempo que requieren estos agentes para el servicio que realizan en las comunidades cuando son ordenados, sin ninguna retribución monetaria por su tiempo. Recordemos que la formación inicial para convertirse en catequistas requirió en un principio del proceso que se internaran por seis meses, luego por tres, hasta reducir el plazo a unas cuantas semanas. La formación significaba abandonar sus comunidades para ir a alguna de las escuelas fundadas para tal efecto. El tiempo era vital para los campesinos indígenas tsotsiles, no podían abandonar sus parcelas y mucho menos su trabajo en el Soconusco o en los valles del río Grijalva.

Los tseltales no tuvieron que migrar de manera temporal cada año, aunque sí tuvieron que hacerlo de manera permanente hacia la Selva. El hecho de que tuvieran un pedazo de tierra propio les proporcionaba ciertas ventajas, no debían de preocuparse por dejar su nueva comunidad para buscar trabajo fuera de la región, tan sólo había que trabajar en el propio ejido. Esto les daba mayores posibilidades para integrarse al proceso diaconal y sobrellevar las cargas formativas y de servicio una vez electos.

Sin embargo, como ya lo mencionamos, debemos subrayar que la economía campesina de autoconsumo no debe pensarse como un obstáculo por los escasos recursos que implica. Más bien debemos tener presente que la diócesis aprovechó esta característica en su beneficio y logró articularla de manera más o menos funcional a la lógica del diaconado permanente. Si bien la economía campesina de autoconsumo no ofrece demasiados recursos para desarrollar otro tipo de actividades fuera de las comunidades, esta misma característica implica que las relaciones sociales no emplean demasiados recursos materiales para su desarrollo. Como advertimos más

arriba, este tipo de sociedades poseen un fuerte intercambio de bienes simbólicos que median y configuran las relaciones sociales y las posiciones que adquieren los sujetos en ellas. Es por ello que las prácticas religiosas o políticas tienen tanto peso en estas sociedades, porque de ellas se desprenden los medios de diferenciación social que repercuten en el establecimiento de una jerarquía fundamentada no tanto en la riqueza como en el prestigio.

En la zona Tsotsil como en la CHAB, los equipos de pastoral intentaron apropiarse de las estructuras de prestigio simbólico para reinterpretarlas y utilizarlas como parte de los servicios en beneficio de la Iglesia católica y de las comunidades. El sistema de cargos religiosos, parte de la Costumbre, fue el blanco de los sacerdotes y religiosas, debían de incorporarlo al catolicismo que ellos promovían, debían utilizar esas relaciones de prestigio para que la gente sirviera en nombre de la diócesis. Tuvieron diferentes resultados, algunos más o menos exitosos incorporando a las antiguas posiciones al proceso diaconal y catequístico, como fue el caso de la CHAB. En otros lugares los agentes de pastoral fueron echados a la fuerza porque el intento de modificar las estructuras simbólicas implicaba una lucha abierta con los antiguos agentes religiosos y políticos de cada comunidad o región indígena que las controlaban y se beneficiaban de aquellas. El caso más representativo de este conflicto fue Chamula.

Siguiendo este hilo argumental, nos gustaría discutir el segundo factor que nos interesa, es decir, cómo el campo político afectó al desarrollo del diaconado permanente. Para ello debemos tomar en cuenta que el campo político y religioso, en las comunidades indígenas, no se hallaban diferenciados. De esta manera resultaba que un cambio en lo religioso afectaba directamente el orden político y viceversa. Si la Iglesia católica buscaba revertir el avance de los protestantismos tenía que enfrentarse no sólo con las estructuras religiosas de la Costumbre sino también contra el orden político que se confundía con ésta. Por ello, es que la diócesis en su intento por desplazar a la Costumbre en competencia abierta con los protestantismos, chocó directamente con los intereses políticos que ésta respaldaba. Esto provocó que se generaran varios escenarios que propiciaron o dificultaron la formación del diaconado permanente indígena.

En un primer escenario la diócesis se estrelló con el fuerte cacicazgo en el municipio de Chamula, que no le permitió realizar su trabajo pastoral porque el orden religioso sacralizaba las jerarquías políticas, sociales y económicas, caracterizadas por una fuerte desigualdad. El sistema de cargos mantenía la legitimidad de las desigualdades y las profundizaba por dos motivos: 1) Hacía corresponder la desigualdad en lo económico con la desigualdad en el prestigio en la comunidad. Es decir, sólo aquellos que podían asumir los gastos tan onerosos de las múltiples fiestas patronales como capitanes o mayordomos, recibían a cambio gran reconocimiento y estima, esto a su vez sancionaba su situación económica privilegiada. Además que ganaban ventajas en el terreno político, porque al asumir sus obligaciones en lo religioso escalaban en la jerarquía social, y por ello eran habilitados para ocupar los puestos políticos en el municipio. Había entonces una interrelación estrecha entre las actividades en todos los campos: económico, religioso y político, controlada por una pequeña élite. 2) Aquellos que a pesar de no poseer una economía holgada también eran obligados a erogar fuertes cantidades de dinero para las fiestas patronales, ya sea a través de los cargos o simplemente en el consumo de alcohol, refrescos, velas, adornos, ofrendas, etc., comercio acaparado por una élite de comerciantes locales. Esto provocaba que muchos campesinos vendieran gran parte de su patrimonio a sus vecinos más acomodados quedando en la ruina y en muchos casos endeudados (Entrevista con agente de pastoral de la zona Tsotsil, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008; Iribarren, 2002).

Ante la abierta hostilidad de los líderes político-religiosos de Chamula, los representantes de la diócesis tuvieron que abandonar el municipio. Como mostramos más arriba, la nueva élite derivada del INI en el periodo cardenista no desplazó a los ancianos del control religioso, más bien se incorporó a éste grupo asumiendo un papel en el sistema de cargos. Esta fusión de las élites nuevas y viejas en Chamula provocó que la injerencia de otras opciones religiosas atentara contra los intereses políticos, religiosos y económicos de la élite que controlaba el municipio. Hecho que era apoyado por los poderes gubernamentales estatales y federales porque les proporcionaba una vasta reserva de votos a favor del PRI. Esto generó un clima de férrea intolerancia a cualquier oposición en los terrenos religioso-político, lo que provocó la salida de protestantes y católicos del municipio, expulsados de manera violenta por los tradicionalistas desde la década del setenta. En este escenario el trabajo de formación de diáconos y catequistas fue visto por las autoridades tradicionalistas como un atentado directo a su poder político, y por lo tanto no era tolerable. De ahí que no se formara un solo diácono en este municipio (Iribarren, 2002; Arizmendi, 2006).

Otro escenario lo representó el caso de San Andrés Larráinzar también enclavado en las montañas de los Altos. En este municipio con población mayoritariamente tsotsil se presentó un panorama similar a Chamula en cuanto a la formación de la nueva élite a partir de los años cuarenta. Sin embargo en este caso los maestros bilingües y los promotores formados por el INI sí desplazaron a los principales del control político del municipio⁶⁶, y no se unieron a ellos ocupando puestos de tipo religioso. Esto provocó que en un principio el poder político de la nueva élite no tuviese una legitimación religiosa, como sí lo adquirió en Chamula (Aguilar, Díaz y Viqueira, 2010: 348). En San Andrés Larráinzar el contexto político no fue tan intolerante a las conversiones religiosas como fue en Chamula porque no atentaba contra el poder de la élite. Sin embargo, la nueva élite política de San Andrés comprendió la importancia del sistema de cargos de la Costumbre como un medio de control social, por ello no lo hizo a un lado completamente, pero no dependió totalmente de éste para justificar su poder.

Esta distinción entre los campos político y religioso fue evidenciada por un hecho que marcaría una transformación profunda en la obligatoriedad de los cargos religiosos, esto sucedió en 1981 de la siguiente manera:

...un grupo numeroso de comunidades del norte del municipio exigieron, en nombre de la 'libertad', que los cargos religiosos, que implicaban desembolsos de dinero importantes, dejaran de ser obligatorios [...] se percibe la mano de un maestro bilingüe y/o catequista [...] A partir de entonces, nadie se vio forzado a aceptar este tipo de responsabilidad. Vale la pena precisar que los propios quejosos señalaron que la libertad que solicitaban era exclusivamente para los cargos religiosos. Las personas no tendrían derecho a rechazar los cargos políticos –tanto los de ayuntamiento constitucional, como los del cabildo tradicional– que les fueran asignados (Aguilar, Díaz y Viqueira, 2010: 359-360)

Este reclamo de libertad religiosa fue respondido en Chamula con un rechazo tajante y la expulsión del municipio para los que insistieron. A los expulsados se les permitía regresar siempre y cuando siguieran participando en el sistema de cargos. La cita anterior nos permite inferir que en San Andrés Larráinzar la dimensión religiosa y la política no estaban mezcladas, había una separación de los asuntos terrenales de los espirituales. Esto permitió que hubiera cierto margen de maniobra en el municipio para los agentes de pastoral de la diócesis y también para los

⁶⁶ Recordemos que los principales tenían la prerrogativa de nombrar a quienes ocuparían los cargos municipales.

protestantes. A pesar de este moderado clima de tolerancia no se formó ni un solo diácono indígena en el municipio (Arizmendi, 2006), ¿cómo explicar esto?

La parroquia estuvo a cargo de un sacerdote de origen norteamericano conocido como Diego Andrés, quien fuera párroco de San Andrés Larráinzar de 1962 a 1991. A diferencia de lo que pasó en Chamula con el padre Leopoldo, Diego Andrés logró mantenerse en el municipio debido a que fue un hábil negociador con los costumbristas. Sin embargo el párroco tenía una posición conservadora muy cercana a la que mostró el obispo Ruiz al llegar a Chiapas en 1960. Bajo su administración logró conformar una facción en la diócesis de los católicos llamados “universalistas”. El grupo de liberacionistas, por su afinidad a la teología de la liberación, se refieren a este grupo como los “amatulis”, por la supuesta filiación a las doctrinas de Flavio Amatulli, misionero que se ha dedicado a producir materiales de apoyo para la lucha contra lo que él denomina sectas.

Los amatulis o universalistas veían a los costumbristas como paganos que debían civilizarse y a los liberacionistas les reprochaban meterse en asuntos políticos y cometer atropellos a la ortodoxia doctrinal. Diego Andrés fue el único sacerdote de la diócesis que no comulgaba con la pastoral liberacionista y la inculturación del evangelio promovida por el obispo. La tensión entre estos agentes era tal que Samuel Ruiz aprovechó un conflicto del párroco con un catequista, radicalizado en pro de la lucha armada, para sacar a Diego Andrés de la parroquia, además que le prohibió confesar y dar misa en toda la diócesis. Sin embargo Diego Andrés movió sus influencias en la capital del estado y en la diócesis vecina de Tuxtla para que fuera asignado a la parroquia de Bochil, a pocos kilómetros de San Andrés. Con esta maniobra pudo continuar influyendo en la vida religiosa del municipio (Aguilar, Díaz y Viqueira, 2010: 363-364).

Entonces la ausencia de algún diácono ordenado en la parroquia se explica porque el control de la misma cayó en manos de un sacerdote opuesto a la línea pastoral de la diócesis encabezada por Ruiz, con esto desalentó la formación de diáconos indígenas. En cambio para el sacerdote Diego Andrés era prioritaria la formación de sacerdotes indígenas por encima de los diáconos. A partir de este principio, promovió a los catequistas más brillantes que había trabajado con él para enviarlos al seminario fuera de la diócesis (Ruiz había cerrado el seminario desde los años sesenta). De ese grupo de catequistas se ordenaron tres sacerdotes indígenas tsotsiles (Aguilar, Díaz y Viqueira, 2010: 346-347).

Lo anterior es algo fundamental para nuestro trabajo, encontramos un caso en el cual la estrategia del párroco siguió una vía alterna a la diócesis, apostando por formar no simples diáconos sino a sacerdotes indígenas (Aguilar, Díaz y Viqueira, 2010: 349). Este hecho da cuenta de que la política pastoral fue determinante para la formación de un clero indígena a nivel sacerdotal. Los prejuicios que sustentaban el cierre étnico, es decir, la existencia de un cierre institucional sustentado por una imagen negativa de los indígenas que impedía su incorporación al clero a través de una política pastoral clara, fue decisivo al respecto.

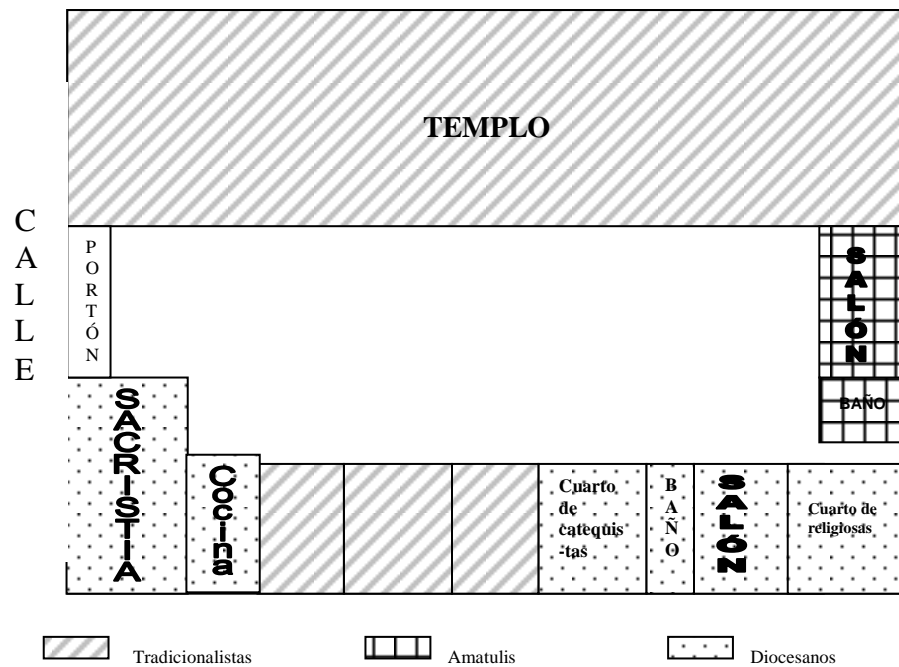
La existencia de este párroco que no se alineó con la pastoral de Ruiz provocó la emergencia de una facción más entre los católicos: los universalistas o amatulis. El trabajo que esta facción desarrolló en el municipio de San Andrés fue decisivo para que los liberacionistas no pudiesen ingresar fácilmente y trabajar en la formación de diáconos permanentes. Además, los universalistas aventajaron a los diocesanos en cuanto a que supieron negociar con los tradicionalistas sin llegar a la confrontación directa. Esto les abrió un espacio más amplio de trabajo respecto a los liberacionistas, quienes llegaron en un principio para quitar las supersticiones de la Costumbre. De ahí que los conflictos por motivos religiosos no fueran ajenos a este municipio, aunque no llegasen al grado de otros municipios como Chamula, Zinacantán o Mitontic, porque no estaba en juego el orden político de manera directa.

En nuestro trabajo de campo pudimos observar la presencia de estas tres facciones en un equilibrio relativo de fuerzas en el municipio de San Andrés Larráinzar. Estas relaciones de poder se expresan claramente en el control de los espacios de la parroquia que se encuentra en la cabecera municipal. Como puede observarse en el siguiente esquema, cada grupo posee un espacio propio en la parroquia, al cual sólo miembros del grupo: sacerdotes, diáconos, catequistas y feligreses, tienen acceso casi exclusivo.

Hay dos excepciones, la primera es la sacristía controlada por los diocesanos, donde todos los feligreses, no importa la corriente, pueden ingresar para realizar algunos de los trámites para la celebración de matrimonio, del bautismo, etc., o para pedir que se inscriban a los niños en la doctrina donde se les imparte el catecismo. Es decir, aquí se avala institucionalmente muchas de las prácticas que se realizan en el templo. Es la parte oficial la que impera en este espacio.

La segunda excepción es el templo propiamente hablando, el cual se encuentra controlado por los tradicionalistas o costumbristas, los cuales tienen el apoyo de la presidencia municipal y del partido oficial, el PRI. Este grupo posee las llaves del templo, el cual se mantiene abierto en los horarios acostumbrados para que el párroco o algún sacerdote (diocesanos) realicen los servicios religiosos. Sin embargo ningún otro grupo puede tocar la campana, sólo los costumbristas pueden hacerlo. Así, en el caso de que el párroco quisiera realizar un servicio extraordinario, fuera de los horarios acostumbrados, como una misa para un difunto, tiene que avisar a los costumbristas para que abran el templo.

**ESQUEMA DEL CONTROL DE LOS ESPACIOS DE LA
PARROQUIA DE SAN ANDRÉS LARRAÍNZAR ENTRE TRES
GRUPOS DE CATÓLICOS**



Fuente: Elaboración propia con datos del trabajo de campo, 2008.

El resto de la infraestructura está constituida por algunos cuartos en el atrio, que funcionan como oficinas, dormitorios, baños, salones y comedores. Los amatulis tienen los espacios más reducidos, sin embargo resulta relevante que a pesar de que no poseen la fuerza de la representación del obispo ni de la Costumbre, aún así tienen algunos espacios dentro del atrio de la parroquia. Esto evidencia la fuerza que esta corriente poseyó en algún momento, y que aún hoy en día se conserva. Nuestros informantes nos refirieron que esta facción posee una gran presencia sobre todo en el norte de la zona Tsotsil, en los municipios de El Bosque, Huitiupán y Simojovel, y fuera de la diócesis en el municipio de Bochil, perteneciente a la diócesis de Tuxtla (Entrevista con agente de pastoral de la zona Tsotsil, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008).

El ambiente resulta a veces tenso porque conviven diversas opciones religiosas junto con posiciones políticas por parte de cada grupo. Según nuestros informantes los costumbristas y universalistas pertenecen al PRI, en tanto los liberacionistas son neozapatistas (Entrevista con agente de pastoral, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008). Esto se explica porque tanto los tradicionalistas como los universalistas tuvieron que aliarse con el partido hegemónico en los Altos, para poder continuar con sus grupos, y no representar una amenaza al orden político. Los liberacionistas o diocesanos tienen su filiación política no sólo en base a las preferencias de los agentes de pastoral, hecho que influyó sin lugar a dudas, sino debe entenderse principalmente como una expresión de la inconformidad política, social y económica de los campesinos que encontraron en lo religioso un camino para darle sentido a una creciente situación de crisis y

también como un espacio desde el cual luchar por la transformación del municipio y de sus comunidades.

Este empate de fuerzas no produjo las condiciones para un libre trabajo de los agentes de pastoral diocesanos, su trabajo fue muy limitado y tardío, recuérdese que Diego Andrés fue párroco hasta 1991, consiguiendo apenas algunos catequistas y muy pocos candidatos. Este particular contexto político-religioso explica que no se haya formado ningún diácono permanente en San Andrés Larráinzar y sí en cambio algunos sacerdotes de origen tsotsil.

El tercer escenario que logramos identificar corresponde a Bachajón, corazón de la zona pastoral CHAB. En este caso la misión se estableció en ese pueblo indígena, los jesuitas rechazaron la idea de instalarse en la cabecera municipal controlada por una élite mestiza, que a diferencia de los casos anteriores no fueron desplazados del control político sino hasta muy recientemente. Este hecho marcó el perfil que seguiría la misión en el terreno político. Contrario a lo que sucedía en los Altos aquí el poder político estaba en manos mestizas y gracias a ello el campo religioso se encontraba relativamente separado del primero. Por lo tanto, la lucha religiosa de los jesuitas se libró sin que implicase un reto frontal al poder político mestizo, aunque la misión terminaría por enemistarse con este sector debido a la difícil situación de sus feligreses indígenas al considerar necesaria la promoción de la lucha agraria, esto a través de la formación de una conciencia política en materia de derechos agrarios y ciudadanos. Esta facción de la diócesis obtuvo un éxito relativo porque los campesinos indígenas lograron acceder a la dotación de ejidos después de los años sesenta, tanto alrededor del pueblo de Bachajón como hacia la Selva (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, México D. F., noviembre de 2008).

Sin embargo la confrontación de los jesuitas con la costumbre, en un primer momento, no les redituó resultados satisfactorios en la región. Según el testimonio de uno de ellos, al llegar los jesuitas intentaron extirpar ciertas prácticas religiosas que consideraban de origen pagano, como la costumbre de poner cruces en los cerros, en los manantiales, en las cuevas y en los cruces de camino. El conflicto en torno a esta práctica común entre los indígenas chiapanecos desencadenó una fuerte oposición de la gente y de sus líderes religiosos, los principales, al grado de que llegaron a cuestionar la autoridad de los sacerdotes jesuitas. Ante la fuerte resistencia del pueblo, a los jesuitas no les quedó más remedio que tolerar las cruces y finalmente reconocerlas como una parte legítima de las prácticas religiosas católicas de los indígenas (Diario de campo, 2008).

Esto dio origen a un cambio en la estrategia pastoral, el cual se extendería al resto de la diócesis desde mediados de la década del setenta. A partir de entonces ya no buscaron la confrontación directa con los tradicionalistas sino más bien intentaron asimilarlos, incluirlos, pero siempre que se sometieran a la interpretación del cristianismo que los jesuitas tenían, aunque esto no clausuró la negociación con los feligreses sobre lo que debía de entenderse por catolicismo, como acabamos de ver en el caso de las cruces. La habilidad de los jesuitas y la ausencia de una concentración del poder religioso costumbrista y el político municipal en las mismas manos⁶⁷, permitieron que el proceso diaconal no encontrase los obstáculos que enfrentó en un escenario

⁶⁷ Aunque debe señalarse el hecho de que tal distinción sólo operaba a nivel municipal, en las comunidades no había esta distinción entre lo político y lo religioso. Esto ubica el principal frente de lucha entre los agentes de pastoral liberacionistas y la Costumbre en las comunidades mismas, hecho que redujo los alcances del conflicto, pero no dispensó el conflicto.

como Chamula, caso extremo pero que ilustra las circunstancias políticas en las que trabajaron los agentes de pastoral diocesanos y las otras iglesias en los Altos. Y si a esto le adicionamos el hecho de que las nuevas comunidades en la Selva fueron acompañadas en su formación por el trabajo pastoral itinerante de los jesuitas, nos da una idea de la poderosa influencia que alcanzaron estos agentes de pastoral. Tuvieron la posibilidad de intervenir directamente en la construcción de las nuevas estructuras de poder y simbólicas que sirvieron para organizar las nuevas comunidades selváticas. Además que los jesuitas eran muy apreciados por los campesinos debido a la asesoría que en materia agraria les habían proporcionado casi desde su llegada en 1958. Estas condiciones políticas y religiosas explican el gran impulso que tuvo el movimiento diaconal en la zona CHAB con referencia a las demás zonas y en específico a la Tsotsil.

Sólo nos resta resaltar el hecho de que el comportamiento de los agentes religiosos del campo católico no obedeció a la simple voluntad de éstos, sino también a las condiciones materiales y simbólicas en las cuales tuvieron que plantear su estrategia de acción pastoral. En la conformación de estas condiciones tuvieron una influencia decisiva la configuración y dinámica de otros campos, el económico y el político, sin lugar a dudas. De esta manera, aunque la estrategia general fue construyéndose en base a unos lineamientos dictados por la diócesis, las acciones concretas respondieron a condiciones concretas, de igual manera fueron los resultados. La diócesis no fue un todo homogéneo ni tampoco lo fueron los escenarios y la población con los que trabajaron. Cada uno de estos elementos condicionaron el desarrollo del diaconado permanente, estableciendo diferencias importantes en su intensidad y sentido, desde aquellos casos extremos donde se no se logró ningún diácono hasta el caso, también extremo, donde se formó a la mayoría de éstos. En los siguientes capítulos nos daremos a la tarea explorar el proceso diaconal desde su interior y la pugna que emergió con el centro de la institución.

CAPÍTULO III. PERFIL DEL DIACONADO PERMANENTE INDÍGENA, MECANISMOS DISCIPLINARIOS Y RESISTENCIA. EL CASO DE LAS ZONAS PASTORALES TSOTSIL Y CHAB

Iniciamos este capítulo con una descripción de la posición institucional del diácono. Esto nos permite establecer la posición de los diáconos permanentes definida por los reglamentos de la Iglesia católica pertinentes al caso. Básicamente nos apoyamos en el Derecho Canónico y en el *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente* editado por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

En el siguiente apartado exponemos el perfil y la trayectoria de los diáconos. Sin embargo este perfil se desarrolla abarcando a toda la diócesis debido a la escasez de información sobre el tema. Con respecto a la trayectoria realizamos la reconstrucción ideal de alguna, es decir, es posible que no se haya dado en la realidad tal como la exponemos. Está basada en los datos que hemos recogido en el trabajo de campo. Esto nos ayudará a comprender la trayectoria de los diáconos y la posición de la que gozan en el campo católico, particularmente en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Lo anterior nos permite avanzar en el conocimiento de los factores estructurales que condicionan la agencia de los diáconos en la diócesis, además de comprender los principales mecanismos del orden institucional de la Iglesia católica.

Para responder satisfactoriamente a nuestra pregunta de investigación profundizaremos en el análisis de los mecanismos de control que se han implementado a través de algunos agentes del campo católico. Este proceso se realizó en medio de conflictos y resistencias al ejercicio del poder, en la defensa de los diversos intereses y proyectos de iglesia de los agentes. Por esta razón se le dedica el tercer apartado de este capítulo a exponer estos elementos del campo religioso católico. En un primer momento realizamos una interpretación de las normas escritas y no escritas que rigen la actuación del diácono. En segundo lugar analizamos el dominio simbólico que ejercen los agentes de pastoral (sacerdotes, monjas, laicos mestizos) sobre el diácono, y los motivos por los cuales los diáconos están sujetos a sanciones de tipo temporal o permanente.

En el cuarto apartado exponemos los medios de resistencia que ejercen los diáconos para el dominio que se ejerce sobre ellos, ponemos especial interés en el caso extremo de la deserción del diácono a su cargo, como la medida de resistencia absoluta. Por último analizamos brevemente la posición de la mujer como esposa del diácono. Si bien se incluyó a la mujer en el proceso del diaconado permanente, su intervención está fuertemente controlada de tal forma que se tiende a reproducir en el ámbito religioso las relaciones de poder que se realizan en el ámbito privado de la familia y en las comunidades indígenas. Veremos cómo estos mecanismos de control sobre la mujer impidieron que su participación trascendiera los límites del dogma que la excluye para que administre los bienes de salvación religiosos. Este punto es especialmente importante porque fue una de las fuentes del conflicto entre la diócesis y Roma, en torno al diaconado permanente.

A) Posición institucional del diaconado permanente en la Iglesia católica y en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

El diaconado es una figura que se instituye en los inicios mismos del cristianismo en tiempos de los apóstoles, citados en los versículos 1-6 del capítulo 6 de los Hechos de los Apóstoles⁶⁸, “eran elegidos como administradores de los bienes de la comunidad helenizada de una manera estable y permanente”. Su presencia se debió al crecimiento que sufrió la comunidad cristiana a comienzos de la era cristiana en el siglo I d. C., lo que multiplicó las necesidades pastorales en Jerusalén, situación que “puso en peligro el servicio a los pobres y la predicación de la Palabra”, por esta razón los Apóstoles decidieron “constituir el Diaconado” como un mecanismo para resolver las nuevas necesidades (Balian, 1996: 33).

Su nombramiento se realizaba a través del rito de la imposición de manos, como una señal a través de la cual recibían el poder de los Apóstoles para cumplir sus funciones, éstas iban desde la predicación, la celebración de la eucaristía, la atención de las necesidades materiales de los pobres, la administración de los bienes, hasta asistir al obispo. Desde el inicio se incorporaron a la naciente jerarquía constituida por el obispo y el presbítero.

Para los siglos III y IV d. C. se lleva a cabo una delimitación de las funciones y conducta de los diáconos. Este proceso se derivó de tres causas: 1) La extralimitación de sus funciones y poder en los lugares donde ejercía. 2) Que carecían de una adecuada formación intelectual. 3) Se vieron desplazados en sus funciones de asistencia a los pobres con la aparición de los monjes de las nacientes congregaciones (Balian, 1996).

Desde finales del siglo IV hasta mediados del siglo XX los diáconos permanentes prácticamente desaparecen debido a que la función más importante que cumplían, que otorgaba sentido a su posición: la atención al pobre, va siendo asumida por las congregaciones. Esto reduce sus funciones a las litúrgicas, específicamente a la distribución de la eucaristía.

En ese periodo hubo algunos intentos por rescatar la figura del diaconado permanente, por ejemplo el Concilio de Trento (1545-1563) solicita la restauración del diaconado. Pero no será hasta que el Papa Juan XXIII (1958-1963) incluya el tema en el documento de consulta general previo al Concilio Vaticano II. Ya durante la celebración del Concilio, “la asamblea, en su sesión del 30 de octubre de 1963, aprobó la instauración del diaconado permanente (1,588 votos favorables, 525 desfavorables y 8 nulos)” (Balian, 1996: 45). Con ello esta figura se menciona en

⁶⁸ A continuación citamos los versículos que indican el surgimiento del diaconado permanente: “6:1 En aquellos días, como el número de discípulos aumentaba, los helenistas comenzaron a murmurar contra los hebreos porque se desatendía a sus viudas en la distribución diaria de los alimentos.

6:2 Entonces los Doce convocaron a todos los discípulos y les dijeron: "No es justo que descuidemos el ministerio de la Palabra de Dios para ocuparnos de servir las mesas.

6:3 Es preferible, hermanos, que busquen entre ustedes a siete hombres de buena fama, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, y nosotros les encargaremos esta tarea.

6:4 De esa manera, podremos dedicarnos a la oración y al ministerio de la Palabra".

6:5 La asamblea aprobó esta propuesta y eligieron a Esteban, hombre lleno de fe y del Espíritu Santo, a Felipe y a Prócoro, a Nicanor y a Timón, a Pármenas y a Nicolás, prosélito de Antioquía.

6:6 Los presentaron a los Apóstoles, y estos, después de orar, les impusieron las manos.

6:7 Así la Palabra de Dios se extendía cada vez más, el número de discípulos aumentaba considerablemente en Jerusalén y muchos sacerdotes abrazaban la fe.”

varios documentos del Concilio II: *Lumen gentium* (núms. 20, 28, 29 y 41); *Ad gentes* (núms. 15 y 16); *Orientalium ecclesiarum* (núm. 17); *Dei Verbum* (núm. 25); *Sacrosanctum concilium* (núm. 13).

En *Lumen gentium*, se señala lo siguiente:

29. En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de manos no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio. Así confortados con la gracia sacramental en comunión con el Obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios en el ministerio de *la liturgia, de la palabra y de la caridad*. Es oficio propio del diácono, según la autoridad competente se lo indicare, la administración solemne del bautismo, el conservar y distribuir la Eucaristía, el asistir en nombre de la Iglesia y bendecir los matrimonios, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir los ritos de funerales y sepelios. Dedicados a los oficios de caridad y administración, recuerden los diáconos el aviso de San Policarpo: "Misericordiosos, diligentes, procedan en su conducta conforme a la verdad del Señor, que se hizo servidor de todos".

Teniendo en cuenta que, según la disciplina actualmente vigente en la Iglesia latina, en muchas regiones no hay quien fácilmente desempeñe estas funciones tan necesarias para la vida de la Iglesia, *se podrá restablecer en adelante el diaconado como grado propio y permanente en la jerarquía*. Tocaré a las distintas conferencias episcopales el decidir, oportuno para la atención de los fieles, y en dónde, el establecer estos diáconos. Con el consentimiento del Romano Pontífice, este diaconado *se podrá conferir a hombres de edad madura, aunque estén casados*, o también a jóvenes idóneos; pero para éstos debe mantenerse firme la ley del celibato⁶⁹ (Concilio Vaticano II, 1964).

Si bien, la constitución conciliar estableció claramente los lineamientos generales que debía observar esta figura, las reglas generales para la restauración del diaconado permanente en la Iglesia latina se especificarán de manera más precisa en la carta que Pablo IV promulgó el 18 de junio de 1967, denominada: *Sacrum diaconatus ordinem*. El proceso de institucionalización continua, en el siguiente año, con la constitución apostólica *Pontificalis romani recognitio* del 18 de junio de 1968, que aprobó el nuevo rito para conferir las sagradas órdenes del episcopado, del presbiterado y del diaconado, definiendo del mismo modo la materia y la forma de las mismas ordenaciones, y, finalmente, con la carta apostólica *Ad pascendum* del 15 de agosto de 1972 se precisó las condiciones para la admisión y la ordenación de los candidatos al diaconado. En esta se establecen las siguientes pautas:

- 1) el rito para ser admitido como candidato al diaconado (libre petición del aspirante, escrita de propia mano y firmada, así como la aceptación del competente superior eclesiástico, es decir el obispo);
- 2) para su aceptación se tendrá en cuenta: la vocación, sus buenas costumbres, la edad, el estar libre de defectos físicos y psíquicos, y su predisposición para dedicar su vida al a Iglesia para gloria de Dios y el bien de las almas;
- 3) los grados previos al diaconado: ministerios de lector y de acólito;
- 4) las obligaciones: necesidad de completar los estudios para la ordenación, declaración escrita de la aceptación del Orden, lectura de la Liturgia de las Horas, incardinación a una diócesis (Balian, 1996: 48).

Los elementos esenciales de esta normativa fueron recogidos entre las normas del Código de derecho canónico, promulgado por el papa Juan Pablo II el 25 de enero de 1983. Sin embargo el proceso no pararía ahí. Las congregaciones para la Educación Católica y para el Clero vieron la necesidad de prestar especial atención al diaconado permanente buscando establecer la unidad de enfoques a partir de las más diversas experimentaciones que se han presentado en varios lugares

⁶⁹ Las cursivas son nuestras.

del mundo. Es por ello que estas congregaciones realizaron dos asambleas plenarias en noviembre de 1995, a partir de las cuales se buscó establecer “la unidad en la formación y de la eficacia pastoral del sagrado ministerio, frente a los desafíos del ya inminente Tercer Milenio” (Congregaciones para la Educación y el Clero, 1998: 1-2). Esto se realizó a través de dos documentos: *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium* y *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes*.

A nivel latinoamericano podemos mencionar la V Conferencia de Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, Brasil, en el año de 2007. En este encuentro de la iglesia católica a nivel subcontinental establece la necesidad de impulsar el diaconado permanente ahí donde no existe la acción evangelizadora de la iglesia, en las fronteras geográficas y culturales (CELAM, 2007: 117), aludiendo a contextos como el que presenta Chiapas. Lo importante es señalar que en el documento conclusivo se establece la siguiente directiva que alude de manera central a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas:

208. La V Conferencia espera de los diáconos un testimonio evangélico y un impulso misionero para que sean apóstoles en sus familias, en sus trabajos, en sus comunidades y en las nuevas fronteras de la misión. No hay que crear en los candidatos al diaconado permanente expectativas que superen la naturaleza propia que corresponde al grado del diaconado (CELAM, 2007: 118).

El hecho de que el documento prohíba que se cultive en los diáconos permanentes la expectativa de llegar a ordenarse como sacerdotes casados es muy importante porque expresó la intensa lucha que Roma y sus aliados locales desataron en contra del movimiento tal como se desarrolló en la diócesis chiapaneca. Además que marcó un camino para todas las demás diócesis establecidas en zonas densamente pobladas por culturas no occidentales. Es una advertencia para que este proceso no se vea como un camino hacia la ruptura del celibato aludiendo a diferencias culturales que supuestamente lo justifican. Además, de manera fundamental, fue una medida para mantener claramente delimitadas las diferencias de poder entre el diaconado y el sacerdocio.

Para el caso de México la restauración del diaconado para la arquidiócesis de México fue proclamada por la Conferencia Episcopal Mexicana en el año de 1972. Cada obispo estaba en la libertad de decidir si deseaba ordenar o no diáconos permanentes en su diócesis (Zatyryka, 2003). Pero revisemos la reglamentación del diaconado a nivel diocesano. Entre los requisitos para aspirar a ocupar el cargo de diácono permanente, según el *Directorio Diocesano para el Diaconado Permanente Indígena* de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, son los siguientes:

219 Requisitos básicos para el Diaconado:

- Haber recibido los sacramentos del Bautismo, la confirmación, la reconciliación y la eucaristía.
- Si es casado, haber cumplido 35 años, haber recibido el sacramento del matrimonio, y haber mostrado, durante tiempo suficiente, su estabilidad en él.
- Si no está casado, ha de tener por lo menos 25 años de edad. En este caso, deberá emitir promesa de celibato; y para casarse, necesitará dispensa de la Iglesia.

220 Cualidades del Diácono Indígena Permanente:

- Fe sólida, recta intención, salud, buenas costumbres, buena aceptación en su comunidad y las cualidades propias para el desempeño del ministerio.

221 Además el Diácono Indígena debe estar libre de otros obstáculos, como:

- Enfermedad física que le impida cumplir con su ministerio.
- Homicidio voluntario o haber procurado el aborto.
- Intento de suicidio, o cortarse a propósito alguna parte del propio cuerpo.

- Desempeño de algún cargo público.
- 222 Prescripciones diocesanas para el Candidato al Diaconado Indígena Permanente:
- Haber sido catequista durante un periodo no menos de 5 años.
 - Haber sido candidato al Diaconado por un mínimo de 3 años.
- 223 El Aspirante a Diácono Indígena ha de ser escogido por la *comunidad, en comunión* con los Agentes de Pastoral y según la costumbre del lugar. Se iniciará el proceso de *preparación y prueba* y después serán presentados al obispo.
- 226 El Obispo después de examinar el *proceso de elección y formación del Candidato y habiendo hablado con él y su familia y habiendo escuchado* a algunos miembros de la comunidad y a los Agentes de pastoral, elige al Candidato al Diaconado. (Diócesis, 1999: 163-164)

Este fue el reglamento que estableció la diócesis para aspirar a la ordenación como diácono. Con respecto a las actividades que debe de realizar el diácono el Directorio señala las principales en tres rubros: 1) El ministerio de la palabra divina, que consiste principalmente en la transmisión del mensaje religioso a través de la doctrina, la homilía y la lectura del evangelio durante las celebraciones. 2) El ministerio de la santificación, el cual establece la necesidad de la traducción del mensaje religioso a la cultura indígena del diácono. Además señala la administración de los sacramentos que el diácono ejerce legítimamente como el bautismo, la distribución de la eucaristía, asistir a matrimonios, el consuelo de los enfermos a través de la oración, la bendición de las sepulturas y la oración a los difuntos. Se establece que el diácono no puede dar la extrema unción debido a que ello implica la confesión exclusiva de los presbíteros. 3) El ministerio de la caridad, el cual señala que el diácono debe mantener una buena relación con los ministerios no ordenados (catequistas, ministras de la comunión, candidatos al diaconado, principales, etc.), ejerciendo la caridad y el servicio en las comunidades indígenas. Además debe mantener la unidad con el Obispo y su Presbiterio y no utilizar el ministerio como un medio de privilegio o para su beneficio personal. 4) El ministerio diaconal de la comunión eclesial, esto establece algunos límites a su labor, principalmente que ésta debe realizarse únicamente en las comunidades para las que fue elegido. Si requiere ejercer su ministerio fuera de éstas deberá pedir permisos a diversas instancias, como la comunidad, al párroco, al equipo de pastoral y al obispo, dependiendo del caso. Además se estipula que el diácono debe someterse a una formación donde se incluyan elementos en pro de la encarnación del evangelio en su cultura, tales como el uso de la lengua, de los símbolos y el sentido de vida propia de las diversas culturas (Diócesis, 1999: 165-170).

Lo que podemos sacar en claro de esta breve revisión de las normas que regulan esta posición en la jerarquía es que el diaconado es una figura con una larga historia, la cual se remonta hasta los orígenes mismos del cristianismo. Surge como una respuesta ante la incapacidad que tuvo la iglesia para atender a sus feligreses, entre ellos los más pobres. Sin embargo la figura desaparece en parte por los abusos que se cometieron por parte de quienes la detentaban, usurpando funciones propias del sacerdocio y que la atención a los pobres fue asumida paulatinamente por las nuevas ordenes mendicantes. Esto llevó a que la iglesia prescindiera de esta figura hasta bien entrado el siglo XX. Hubo en términos de la teoría de campos una competencia entre los especialistas por el monopolio de los bienes simbólicos de salvación, en la cual las posiciones dominantes (obispos y sacerdotes) vieron amenazadas sus prerrogativas por los diáconos y por ello decidieron desaparecer esta figura sustituyéndolos por el trabajo de las congregaciones religiosas.

Ya en el siglo XX ante la gran carestía de personal, especialmente en las fronteras geográficas y culturales de la Iglesia católica, se decide restaurar la figura del diaconado permanente con una vocación misionera. Su utilidad se enfocaría en los lugares donde el personal fuera escaso y donde la iglesia no hubiera ejercido una fuerte influencia, debido en parte a la distancia cultural con sus feligreses. De esta manera el Concilio Vaticano II institucionaliza esta figura como parte de la reconquista espiritual del mundo moderno y de los mundos distantes culturalmente del cristianismo y de Occidente.

Algunas conferencias episcopales pidieron la restauración del diaconado permanente a Roma a partir de las necesidades de sus diócesis. El proceso de restauración implicó la experimentación de diversas fórmulas que definieran jurídicamente esta figura, es por ello que después del Concilio observamos una constante legislación sobre el tema. Esto se lleva a cabo tanto a nivel mundial como local. Si bien es un fenómeno universal de la Iglesia católica, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas realizó su propia legislación sobre el diaconado en función de sus necesidades locales, es decir, se conjugó lo universal y lo local en esta posición. Este hecho marcaría el tipo de conflictos que emergieron sobre el asunto: entre el centro de la institución (como representante de lo universal y la unidad) y la periferia (la cual actuó de acuerdo a las necesidades locales). Destaca la extensa legislación y precisiones que se hicieron sobre el diaconado permanente, esto nos permite inferir que se trata de una figura que cobró mucha relevancia conforme fue incrementando su presencia en la Iglesia católica. La problemática histórica hacía que Roma fuera muy cuidadosa con esta posición. Pero además, puede pensarse que el diaconado permanente no fue una simple posición accesoria al sacerdocio, sino que su dinámica adquirió tal importancia en algunos lugares que, como en el caso que nos ocupa, se llegó a manejar en la práctica como sustituto del sacerdocio, cosa que al Vaticano resultó totalmente insostenible.

Como pudimos observar en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se establecen una serie de normas que nos llevan a pensar que la posición que el diácono tiene en esta iglesia particular una gran importancia y dista mucho de considerar al diácono como un mero ayudante del sacerdote o del obispo. Tiene amplias atribuciones en cuanto a la administración de los sacramentos y tal como hemos observado en el trabajo de campo estas atribuciones son ejercidas a plenitud por el diácono, debido a la falta de sacerdotes. Estamos hablando de una posición en la jerarquía que posee gran vitalidad y por ello resulta relevante para la vida religiosa de la diócesis. Por ello que resulta tan complicado que se le prohíba incrementar su número, porque son uno de los medios más completos con los que cuenta la Iglesia católica para atender a la dispersa población en la intrincada geografía chiapaneca.

B) Perfil y trayectoria del diácono permanente indígena en las zonas pastorales Tsotsil y CHAB

El presente apartado tiene cuatro propósitos, en primer lugar delinear un perfil del fenómeno del diaconado permanente; en segundo lugar trata la trayectoria típica que sigue una persona para su ordenación como diácono. Y en tercer lugar, debatimos algunas explicaciones de sentido común que los agentes de pastoral suelen utilizar sobre algunos temas que son claves para la comprensión del proceso, por ejemplo la gratuidad del servicio diaconal por motivos culturales; el proceso de reclutamiento y selección de los candidatos mediante la intervención decisiva de las comunidades indígenas; y los casos en los cuales un candidato llega a rechazar el cargo. Por último nos interesa mostrar las diferencias del proceso entre la zona Tsotsil y la CHAB.

Datos generales de los diáconos en la diócesis: número, año de ordenación, carácter indígena del proceso, distribución geográfica, comparación entre las zonas pastorales tratadas, carga de trabajo y edad

Resulta bastante complejo presentar un panorama general del proceso diaconal, debido principalmente a la poca disponibilidad de los datos necesarios para ello. Este problema tiene su origen en la baja coordinación entre las distintas zonas pastorales y la inexistencia de una política clara a nivel diocesano que incluya la elaboración de informes precisos sobre el tema. Sin embargo no está por demás presentar algunos elementos que nos pueden servir para dar cuenta del proceso.

El número de diáconos ha variado a lo largo del tiempo dependiendo de las coyunturas históricas y de la dinámica de cada parroquia y zona pastoral en la formación de nuevos cuadros aptos para recibir la ordenación de diáconos. Como puede observarse en la gráfica número 1⁷⁰ no existe una tendencia lineal y creciente en la ordenación de los diáconos en los años de 1981 a 2008.

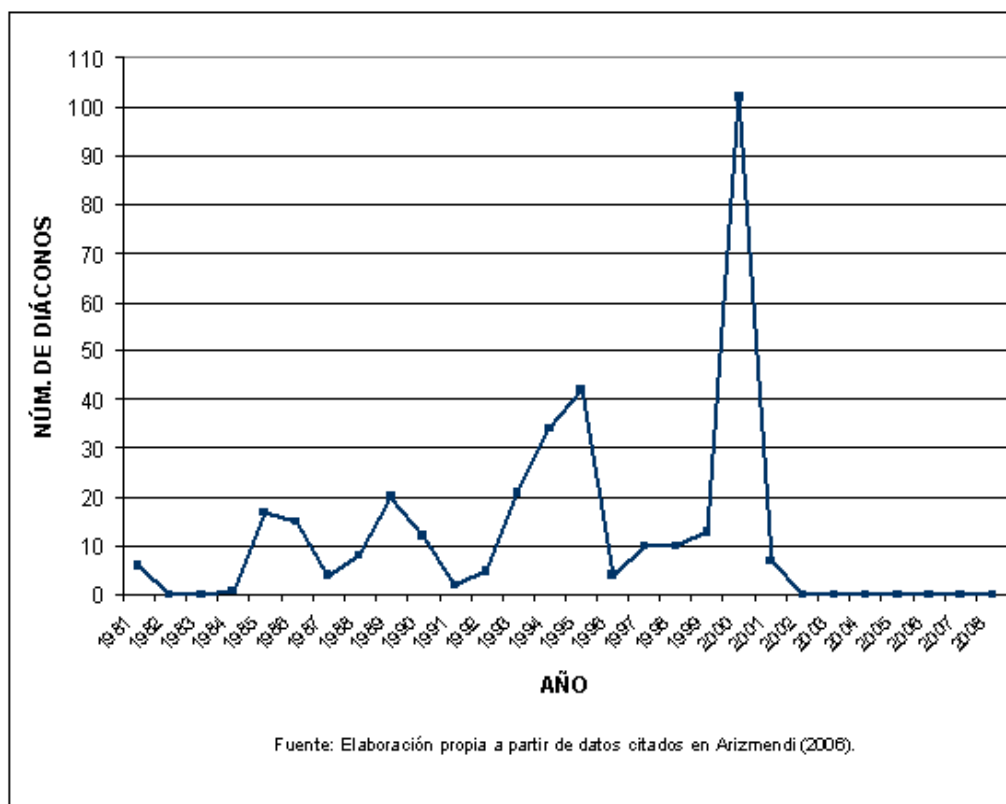
En cambio se pueden observar varios ciclos de incremento y descenso en la ordenación. El primer ciclo lo conforman los años que van de 1975 a 1981, es decir, desde el momento en que la diócesis decide instaurar esta figura eclesial hasta la ordenación de los primeros seis diáconos. Estas ordenaciones fueron realizadas por Samuel Ruiz en una visita a la zona Tseltal. Tras la evaluación que personalmente hizo de los diez candidatos de dos comunidades, el obispo ordenó al primer diácono permanente en la comunidad de Cubwits, el 6 de marzo de 1981, y los otros cinco en la comunidad Jetha' el 8 de marzo de 1981 (Zatyryka, 2003: 185).

A este ciclo le siguen dos años (1982-1983) donde no se realizó ninguna ordenación, esto se debió a los conflictos internos del equipo de pastoral que se desataron tras la ordenación que hizo el obispo Samuel Ruiz de los seis diáconos antes mencionados. Conflictos que –como ya vimos más arriba- llevarían a la división de la zona Tseltal en dos zonas: la Tseltal alta, y la Tseltal baja, conflicto que duró desde 1982 a 1988 cuando finalmente surgen las nuevas zonas pastorales Tseltal y CHAB.

⁷⁰ Si quiere verse con mayor detalle los datos que sirvieron para construirla véase en el apartado de anexos la tabla: Distribución de la ordenación de diáconos por año, 1981-2008.

La segunda toma el nombre de los poblados entre las cuales se inscribe su nuevo territorio: Chilón-Arena-Bachajón, zona CHAB. Como podemos observar el proceso fue sometido a una fuerte discusión protagonizada principalmente por las dos órdenes religiosas que estaban establecidas en la zona pastoral Tselal: los dominicos y los jesuitas. Tras el rompimiento cada una de las zonas tomaría su propia evolución que desencadenaría en la formación de un importante contingente en la zona CHAB en comparación a cualquier otra zona.

GRÁFICA 7. DIÁCONOS ORDENADOS POR AÑO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS: 1981-2008



El inicio de un nuevo ciclo (1984-2001) lo señala la ordenación de un diácono en el año de 1984. A partir de este año siempre hubo ordenaciones de por lo menos dos diáconos (1991) hasta el año 2001, con la ordenación de los últimos siete diáconos que se tenga registro. Esto se realizó a cargo del nuevo obispo Felipe Arizmendi (inició en mayo del año 2000) desafiando una “sugerencia” de Roma de suspender temporalmente las ordenaciones. Esta sugerencia se le hizo llegar al obispo a través de una carta fechada el 20 de julio de 2000, donde el cardenal Jorge A. Medina Estévez, Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos⁷¹, le sugiere suspender las ordenaciones por lo menos en cinco años, periodo tras el

⁷¹ Esta Congregación surge de la unificación de dos Dicasterios originalmente autónomos: la Congregación para el Culto Divino (fundada por Pablo VI en 1969) y la Congregación para la Disciplina del Sacramento (fundada por Pío X en 1908). La unificación se realizó por Pablo XI en 1975. Su función principal se refiere a hacer valer la reglamentación sobre la liturgia y la administración de los sacramentos. Resuelve los problemas sobre el desarrollo de la liturgia y las competencias de cada miembro de la iglesia en la administración de los sacramentos (Vaticano, 2011).

cual debería hacer una evaluación de proceso y dejar a Roma la decisión de ordenar más diáconos o no.

Arizmendi ejerció sus atributos como obispo y ordenó a los siete diáconos en un poblado llamado Alán Sac'jun en el municipio de Chilón, en la zona pastoral CHAB. Es posible que esta acción tuviera la intención de sondear la fuerza con la cual Roma deseaba detener el proceso. Tras este suceso, observamos el inicio de un nuevo ciclo que abarca desde diciembre del año 2001 hasta el año 2008, donde no existe ni una sola ordenación y en opinión de una gran variedad de agentes del campo entrevistados no existe ninguna señal de que se levante la prohibición que pesa sobre la diócesis.

Cabe destacar que dentro del segundo gran ciclo del proceso de ordenaciones (1984-2001) encontramos varios ciclos pequeños con cuatro picos: 1) En los años de 1985 y 1986, con 17 y 15 ordenaciones respectivamente; 2) 1989 con 20 ordenaciones; 3) en los años de 1993, 1994 y 1995, con 21, 34 y 42 ordenaciones cada uno; 4) y finalmente el año 2000 que presenta el valor más alto para cualquier año con 102 ordenaciones, casi una tercera parte de todos los diáconos ordenados del total de 339 diáconos (Arizmendi, 2006: 151). No es de extrañar que las ordenaciones del primer microciclo fuera tan alto, debido principalmente al conflicto que ya señalamos. Por esta razón los candidatos que ya estaban listos para ordenarse desde 1980, pertenecientes a otras comunidades de la zona pastoral Tseltal y otras zonas pastorales, no pudieron ordenarse inmediatamente. Pensamos que las ordenaciones tan altas de esos dos años fueron fruto de este acumulado.

Con respecto al tercer microciclo se puede explicar en términos de la agitación política interna de la diócesis y del contexto de fuerte conflicto social que preparaba el camino para el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Como ya mostramos en el anterior capítulo, la diócesis había sido fuertemente cuestionada por su trabajo pastoral y político. Actores religiosos y políticos buscaron la salida del obispo. En el campo político, el inminente comienzo de la guerra traería tiempos difíciles para la Iglesia católica, lo que dificultaría la continuidad del trabajo pastoral. Es probable que se realizara una ordenación masiva ante el temor de que el obispo Ruiz fuera removido de su puesto o de que algún escenario adverso impidiera el funcionamiento adecuado del trabajo pastoral.

Nos inclinamos a pensar que la amenaza interna, es decir, la posible remoción del obispo Samuel Ruiz y la ruptura en la continuidad en la línea pastoral, es el principal motivo que explica una ordenación tan copiosa en esos años. Esta explicación se fortalece si ponemos atención al último microciclo el cual culmina con la ordenación más grande de toda la historia de la diócesis, con un tercio del total de los diáconos actuales. Esto se realizó en Huixtán, municipio cercano a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas el 18 de enero de 2000 (Petrich, 2000). Este acontecimiento señala claramente la preocupación del equipo pastoral de que el proceso diaconal podría sufrir un fuerte revés con la sustitución del obispo Ruiz, quien en ese año terminaba su obispado por motivos de edad.

Esta ordenación masiva estuvo justificada por lo que señalamos más arriba, con la renuncia de Ruiz, Roma ejerció una presión inmediata sobre el nuevo obispo Arizmendi para que ya no se continuara con las ordenaciones. Sin embargo Arizmendi desobedece la “sugerencia” y ordena más diáconos, parece que Roma no tuvo más remedio que prohibir abiertamente la ordenación

asumiendo el control del proceso. Desde entonces –fines del año 2001- no se ha realizado ninguna ordenación nueva.

Podemos concluir que existió una gran influencia de las dinámicas y fuerzas internas del campo católico para la determinación del comportamiento del diaconado permanente al menos en lo que se refiere a la ordenación de nuevos diáconos. Esto no significa que la influencia de factores externos al campo, como los campos político y económico, que ya mostramos más arriba, no influyeran en el desarrollo del diaconado, son elementos importantísimos para entender su origen y desarrollo, pero lo relevante aquí es que una vez que el proceso inicia depende en gran medida de las fuerzas internas al campo católico. Tan es así que incluso estas fuerzas pueden impedir que continúe el proceso condenándolo a su extinción, debido a la prohibición que Roma impuso a la diócesis. Esto a pesar de que las condiciones sociales que le dieron origen sean las mismas, condiciones que provocaron que los agentes de pastoral insistieran en la urgencia de más ordenaciones de diáconos para cubrir las necesidades religiosas de sus fieles⁷². En base a esto podemos sostener que efectivamente existe un campo católico autónomo, como un entramado de relaciones sociales que influyen en el comportamiento de procesos como el diaconado permanente.

Ahora avanzaremos sobre una característica que define en gran medida este proceso. Nos referimos al carácter predominantemente indígena del diaconado permanente en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Tal como nos lo muestra la siguiente tabla, observamos que el proceso no posee el carácter mestizo que tiene el resto de la jerarquía católica en el país.

CUADRO 5. DIÁCONOS POR PERTENENCIA CULTURAL GENERAL

CULTURA	NÚMERO DE DIÁCONOS
INDÍGENA	336
MESTIZA	3
Fuente: Arizmendi, 2006.	

Esto muestra el carácter único de este proceso en la Iglesia católica de México, si bien no poseemos el dato sobre el número de diáconos permanentes y su pertenencia cultural para todo el país, sí podemos establecer que esta diócesis es única a partir de los testimonios de nuestros informantes. Además por el hecho de que a pesar de que hubo un incremento del diaconado permanente en el país, siguen predominando los sacerdotes en otras diócesis. Por ejemplo la arquidiócesis de México, una de las más grandes y pobladas del país con casi ocho millones de católicos, tan sólo cuenta con 110 diáconos permanentes formados desde hace apenas 21 años (Vicaría de Pastoral, 2009), frente a 2 mil sacerdotes diocesanos y religiosos (CEM, 2009).

⁷² Como veremos más adelante, uno de nuestros informante señala que en la zona pastoral CHAB existen 600 comunidades y que si un diácono atiende a tres comunidades para que pueda al mismo tiempo trabajar para conseguir su sustento, se necesitaría por lo menos 200 diáconos permanentes para poder atender satisfactoriamente todas las comunidades. En el año 2009 se contaban con alrededor de 180 diáconos activos en esa zona pastoral. Por lo tanto se tiene en esta zona, la que posee con mucho el mayor número de diáconos en la diócesis, de un déficit que incrementa el trabajo para algunos de ellos. De ahí la urgencia por ordenar más diáconos. Entrevistas con dos sacerdotes de la misión de Bachajón, 20 febrero de 2009 y 19 de julio de 2009, respectivamente.

El anterior dato nos permite establecer la singularidad de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas frente a las demás en el territorio nacional. Sin embargo a pesar del gran número de diáconos en referencia a los sacerdotes en la diócesis de San Cristóbal, consideramos que el hecho de que la mayoría de los diáconos indígenas hayan sido formados desde 1975 nos permite interpretar la existencia de un importante obstáculo en el acceso de estos grupos étnicos a la jerarquía de la Iglesia católica, resultado —como lo mostramos en el capítulo I- de una importante exclusión étnica que esta institución ha mantenido en México desde la Colonia misma. A pesar de la gran apertura que significó la formación de estos agentes religiosos —y de catequistas- entre las etnias del estado, el sacerdocio sigue siendo algo de lo cual los indígenas están predominantemente excluidos.

Vale la pena señalar que la población de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se caracteriza por su carácter indígena. Para el caso de las zonas pastorales aquí analizadas podemos acudir a la tasa de hablantes de idiomas indígenas para cada región, calculada a partir de los municipios que las conforman⁷³. Para la zona Tsotsil presenta una tasa de 67 indígenas por cada 100 habitantes. Sin embargo esta cifra sube a 86.7 indígenas por cada 100 habitantes si se saca del cálculo al municipio de San Cristóbal de Las Casas, históricamente no indígena. Para la zona CHAB existen 87.1 indígenas por cada 100 habitantes. Es decir, estamos ante una población predominantemente indígena, aún así el sacerdocio les ha negado.

El dato que ayuda a sostener este argumento es que durante todo el obispado de Samuel Ruiz (40 años) no se formó ningún sacerdote indígena. Solamente se tiene noticia de un sacerdote chiapaneco que posee raíces indígenas —de la etnia tojolabal- el caso del sacerdote Ramón Castillo. En el caso del obispado de Felipe Arizmendi se sabe solamente de siete sacerdotes indígenas⁷⁴, cuatro de la etnia tsotsil (Marcel Pérez Pérez, Víctor Manuel Pérez Hernández, Manuel Pérez Gómez) (ACI, 2002), uno de la etnia totique [sic], un tojolabal y uno de la etnia ch'ol, llamado Valdemar Gutiérrez (Arizmendi, 2009). Uno de los sacerdotes tsotsiles es hoy en día el encargado del seminario mayor de la diócesis. Esto quiere decir que en 49 años, periodo abarcan los dos últimos obispados en San Cristóbal de Las Casas tan sólo se han formado siete sacerdotes indígenas. Pero —como ya vimos en el capítulo I- de los cuatro sacerdotes tsotsiles que citamos, tres fueron formados gracias al impulso de un sacerdote disidente, Diego Andrés, que seguía una línea pastoral conservadora encaminada a la promoción del sacerdocio al viejo estilo, contrario a la visión de Samuel Ruiz que pensaba que esto apartaba a los ministros de sus comunidades transformándolos en representantes de una cultura ajena y por lo tanto dispuestos a reproducir el dominio de la cultura occidental.

Lo anterior quiere decir que una buena parte de los sacerdotes indígenas formados en los últimos dos obispados surgieron a pesar de una política pastoral que decía incluir a los indígenas de la diócesis en la Iglesia católica de una manera más abierta. En realidad los relegó a una posición

⁷³ Los municipios que abarcan cada zona son los siguientes. Zona pastoral Tsotsil: Amatán, Chalchihuitán, Chenalhó, El Bosque, Huitiupán, Mitontic, Pantelhó, San Andrés Larráinzar, Chamula, San Cristóbal de Las Casas, Simojovel y Zinacantán. Zona pastoral CHAB: Chilón, Ocosingo (parte norte) y Sitalá. Véase las tablas y mapas en los anexos 1, 6, 7 y 8.

⁷⁴ Sin embargo la carta en la cual Roma suspendió la ordenación de más diáconos en julio del año 2000, se menciona que durante los últimos 40 años se han formado “8 presbíteros frente a algo más de 400 diáconos” (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 2000).

subordinada reproduciendo, quizá sin que se esperara esta consecuencia, la desigualdad étnica en la institución.

Resulta relevante que uno de los motivos por los cuales Roma decidió cancelar la ordenación de más diáconos se debe a que el incremento de los diáconos indígenas pudiera presionar para la ordenación de sacerdotes casados. Como el mismo Arizmendi lo señala en la siguiente cita proveniente de una carta en la cual explica las razones que Roma tuvo para cancelar las ordenaciones:

...La segunda razón para no ordenar, por ahora, nuevos diáconos, es que les llegan a Roma informes de que se sigue haciendo presión para ordenar como sacerdotes casados a algunos de dichos diáconos permanentes. Nuestra iglesia no va por este camino, sino que aprecia en alto grado el carisma del celibato sacerdotal. No se desconocen las razones bíblicas e históricas en sentido contrario, pero la experiencia de siglos en la Iglesia ratifica la conveniencia de sostener la decisión, tomada no sin la ayuda del Espíritu Santo, de que el “sacerdocio se confiera solamente a aquellos hombres que han recibido de Dios el don de la vocación a la castidad célibe...” (Arizmendi, 2006: 172-173)

La explicación que da Arizmendi sobre la prohibición toca un tema vital para la institución –que se analizará en otro apartado a profundidad- se refiere al celibato. Éste es uno de los medios que posee la iglesia para controlar el acceso a la jerarquía, y que funciona a través de la exclusión de la gran mayoría de los hombres debido a que deben abstenerse de tener pareja sexual. Debemos subrayar que esta barrera se incrementa en el caso de los hombres de las etnias del estado, porque en ellas difícilmente se es considerado como mayor de edad si no se tiene pareja (Maurer, 1984). La vida en las comunidades donde se concentra la mayor parte de la población de las etnias de la región, *el estar casado es requisito para el acceso a la participación en la vida social, lo que constituye un doble obstáculo para los hombres procedentes de estas culturas.*

Por otra parte cabe destacar la manera en cómo el obispo Arizmendi construye la legitimidad de esta decisión, porque se sustenta completamente en términos religiosos y a la memoria de la experiencia histórica de la institución. El obispo achaca a la voluntad divina esta decisión, eximiendo a los agentes concretos de su responsabilidad, es decir a la curia romana. Esto cierra cualquier camino de negociación que modifique este cierre institucional al acceso de las etnias al clero católico.

Pero lo que resulta paradójico es que la posibilidad de más ordenaciones depende de que “...haya suficientes sacerdotes chiapanecos, en particular indígenas de las diferentes etnias de nuestra diócesis...”, cuando esto pase entonces “...será menos difícil ordenar nuevos diáconos permanentes” (Arizmendi, 2006:159). Una contradicción en apariencia, lo que en realidad está en juego es la forma en la cual se les puede aceptar a los indígenas en el clero católico, esto es: siempre y cuando cumplan los procedimientos que la Iglesia católica intenta imponer de manera universal; es decir, siempre y cuando abandonen el valor cultural de matrimonio y se conserven célibes para acceder al matrimonio. También sucede que se le pide a la diócesis que se apegue fielmente al modelo de iglesia presbiteral que Roma busca mantener. Esto es algo fundamental para entender el conflicto que se desarrolló en el campo católico, el cual tratamos en el último capítulo.

Dicha necesidad estructural de contar con un mayor número de personal, llevó a la formación de catequistas, lectores de la palabra, ministros extraordinarios de la comunión y diáconos. El

problema de Roma es que el rescate de esta posición llevó a la formación de una iglesia cuya principal figura es el diácono. La disputa gira en torno al modelo de iglesia que debe seguir la diócesis, es decir, sobre la cuestión de quién controla y administra los sacramentos en las localidades indígenas.

En el siguiente cuadro mostramos la forma en cómo está distribuido el ministerio diaconal entre las distintas etnias de la diócesis, la clasificación la realizó la misma diócesis a partir de la lengua materna de los sujetos.

CUADRO 6. DIÁCONOS POR IDIOMA

IDIOMAS	NÚMERO DE DIÁCONOS
TSELTAL	288
TSOTSIL	19
TOJOLABAL	17
ZOQUE	9
CH'OL	5
ESPAÑOL	1
TOTAL	339
Fuente: Arizmendi, 2006.	

El cuadro nos ayuda a ubicar entre la etnia tseltal a la mayoría de los diáconos, seguida muy de lejos por la tsotsil y el resto de las etnias. Sostenemos que esta distribución se explica no sólo por las condiciones sociales –que vimos en el capítulo anterior- sino también como resultado del conflicto interno entre las fuerzas de la diócesis, que se dividieron en dos bandos. Por una parte el representado por los dominicos –quienes estaban en contra de la ordenación permanente- y por otra encabezada por algunos jesuitas –a favor. El terreno de batalla estuvo concentrado principalmente entre los miembros de lo que fue la zona pastoral Tselstal.

Si bien las órdenes religiosas de los dominicos y los jesuitas poseen una vieja tradición de conflicto, compartieron una misma zona pastoral en la diócesis. Ambas órdenes trabajaron con la etnia tseltal a través de la misión jesuita de Bachajón y la dominica en Ocosingo. Sin embargo como nos lo muestra el siguiente cuadro, más abajo, la misión jesuita produjo el mayor número de los 339 diáconos de toda la diócesis. Frente a tan sólo 37 diáconos por la parte dominica. Desafortunadamente no tenemos el dato de los diáconos que fueron formados por cada parroquia para cada año del periodo que abarca nuestro estudio, esto nos permitiría verificar cuándo inició la ordenación en el área dominica. Sin embargo nos parece convincente sostener –más allá de las condicionantes materiales y políticas- que gran parte de la diferencia del proceso entre las dos zonas pastorales se debió al empuje de los agentes de pastoral locales.

En apoyo a este argumento citamos un fragmento de una entrevista con un sacerdote de la zona Tsotsil, quien ocupó un alto cargo en la diócesis durante la administración de Ruiz:

E: ¿Entonces podríamos pensar que la diferencia entre un proceso como el de Bachajón y un proceso como el del área Tsotsil se debió a cierto retraso de atención o...?

S: Yo creo que se debió a la postura [que] de fondo tenían los agentes del pastoral, los jesuitas dijeron: “Sí en Bachajón, es algo que podemos acompañar, se pueden formar, creemos que no se van a formar caciques aquí”. Lo estoy diciendo muy burdo verdad. Pero pondría ser así. Y aquí [zona Tsotsil] las reticencias y dudas que

hubo dañaron el proceso, a que no se impulsara con tanta fuerza... (Entrevista con el párroco de San Juan Chamula, 28 de octubre de 2008, San Cristóbal de Las Casas)

El argumento es claro, apunta a las posiciones y estrategias desplegadas por los agente del campo religioso católico como uno de los principales factores que influyeron en la forma en cómo se desarrolló el proceso diaconal. Y que éste no respondió solamente a la influencia de los campos económico y político, sino a la forma en cómo el campo religioso católico –definido como un grupo de fuerzas en conflicto- retomó la necesidad estructural y la administró, dependiendo de los intereses y visiones de los agentes que iban definiendo los atributos de la nueva posición clerical. Este fenómeno indica la existencia de la mediación del campo religioso en la conformación de la posición del diácono en la diócesis.

Alguien podría rebatir este argumento sosteniendo que la distribución dominante del diaconado entre los tseltales se debió a que su población es mayoritaria en el estado. Pero esta crítica se desvirtúa si comparamos las proporciones de población de las dos etnias (tsotsil y tseltal) nos daremos cuenta que son casi idénticas. En el dato más reciente tenemos que las personas mayores de 3 años que hablan tseltal (461,236 personas) representaron la mayoría del total de población del estado que habla una lengua indígena (1, 209,057) con un 38.1 %. Seguido muy de cerca por el tsotsil (417,462 personas) con un 34.5% de ésta población (INEGI, 2010). Estos datos nos ayudan a sostener la idea de que probablemente la densidad poblacional no influyó en este proceso, aunque sí lo hizo el contexto político y económico en las que vive cada etnia, y con particular fuerza las políticas pastorales diferenciadas en las zonas pastorales estudiadas. Para abundar sobre el tema es necesario revisar la distribución de diáconos en relación con las parroquias a las que pertenecen. Para ello nos apoyamos en la siguiente tabla.

CUADRO 7. DISTRIBUCIÓN DE LOS DIÁCONOS POR PARROQUIAS PARA LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL (2006)

PARROQUIA	NÚMERO DE DIÁCONOS
MISIÓN BACHAJON	195
SAN JACINTO, OCOSINGO	37
SAN ILDEFONSO, TENEJAPA	17
SANTO DOMINGO, PALENQUE	15
MISION GUADALUPE	12
SAN MIGUEL ARCÁNGEL, HUIXTÁN	9
SANTO TOMÁS, OXCHUC	9
SAN LORENZO MÁRTIR, AMATÁN	8
SANTO DOMINGO, COMITÁN	6
DIACONÍAS	6
SAN JUAN BAUTISTA, EL BOSQUE	5
SAN ANTONIO, SIMOJOVEL	5
SANTA CARATINA, PANTELHÓ	5
MISIÓN LA CASTALIA	5
SANTIAGO APÓSTOL, YAJALÓN	4
MISIÓN PROVIDENCIA	1
TOTAL	339
Fuente: Arizmendi, 2006.	

En la primera fila observamos que la misión de Bachajón ha formado a la mayor parte de los diáconos tseltales con 195, seguida por Ocosingo con 37. Entre las dos suman un total de 232. Ambas parroquias se encuentran dentro del territorio tseltal. Para el caso de la zona Tsotsil encontramos que entre todas parroquias que tienen diáconos registrados (Amatán, Diaconías – San Cristóbal-, El Bosque, Simojovel y Pantelhó) alcanzan el total de 29 diáconos⁷⁵. Debemos aclarar que tan sólo estamos tomando en cuenta las parroquias que pertenecen a la zona pastoral, hay distinguir el dato del número total de diáconos del total por idioma que hablan éstos, no coinciden necesariamente, porque puede haber diáconos que hablen otros idiomas pero que radican y trabajan en estas zonas pastorales.

Esto es un importante indicador de que uno de los principales factores que influyó en la promoción y desarrollo del movimiento de diáconos en la diócesis se debió a la fracción de los agentes de pastoral que trabajaba con las distintas etnias y la posición ideológica que asumió frente a la pertinencia o no del diaconado para solucionar los problemas pastorales de la diócesis, además de si este cargo debería ser permanente o no.

Como podemos apreciar, la formación de los diáconos no fue algo que se realizó de manera uniforme en todas las parroquias de la diócesis, sino que respondió a las posiciones de los agentes de pastoral y a otros factores estructurales. Esto nos lleva a considerar el tema de la cobertura del servicio diaconal, que a pesar del fuerte impulso que tuvo la formación de diáconos permanentes entre las etnias locales, no existe aún una cobertura total de los servicios que éste proporciona en toda la diócesis. Como nos lo muestra el siguiente cuadro.

CUADRO 8. RELACIÓN GENERAL DE PARROQUIAS CON Y SIN DIÁCONOS

PARROQUIAS CON DIÁCONOS	16
PARROQUIAS SIN DIÁCONOS	33
TOTAL	49
Fuente: Arizmendi, 2006	

Podemos apreciar que dos terceras partes de las parroquias de la diócesis no poseen ni un solo diácono que pueda asistir a los sacerdotes en los servicios religiosos en las zonas a las cuales este no puede o simplemente no quiere ingresar. Esto representa un grave problema para la labor pastoral que no puede hacer frente a la competencia creciente de otros grupos religiosos presentes en el territorio de la diócesis. Tal como ya hemos visto, algunas parroquias como la de Chamula no poseen ni siquiera sacerdote por los fuertes conflictos que sostuvieron las autoridades político-religiosas del municipio y la misión. La ausencia de diáconos en parroquias de la diócesis se debe en la mayoría de los casos a este tipo de conflictos, con representantes del catolicismo tradicional o de costumbre y con los propios agentes de pastoral. No es que sean innecesarios debido a que hay un sacerdote a cargo, las condiciones geográficas de gran parte de la diócesis hacen indispensable la necesidad de diáconos. Lastimosamente no tenemos elementos necesarios para saber hasta qué punto esto es cierto, tan sólo podemos tener una cierta certeza para los casos que estudiamos.

⁷⁵ Véanse los mapas en el anexo 2 donde se muestra la distribución de los diáconos en las parroquias que componen las zonas pastorales Tsotsil y CHAB.

Esto explica que los agentes de la diócesis en general estuvieran en desacuerdo con la prohibición de Roma de ordenar más diáconos y que el nuevo obispo –quien se define a sí mismo como institucional (Arizmendi, 2006: 162)- desafiara la decisión de Roma al respecto. El mismo obispo relata en una de sus cartas las pláticas que estableció con la curia para que se le permitiera continuar con las ordenaciones, además que explica las razones por las cuales se vio en la necesidad de ordenar más diáconos:

Para hablar personalmente sobre el asunto con el Señor Cardenal [Medina Estévez], fui a Roma a fines de junio del año pasado [2001]. Les expliqué nuestras necesidades pastorales y que yo veía conveniente ordenar nuevos diáconos, por las grandes distancias que hay entre las diversas comunidades, por la falta de sacerdotes y por la necesidad de atender a los fieles, pues las sectas [sic] les insisten mucho en cambiar de religión. En ningún momento le solicité permiso para hacer nuevas ordenaciones, pues no se me había prohibido hacerlas, sino que sólo se me había hecho una sugerencia de suspenderlas por un tiempo (Arizmendi, 2006: 156).

Es claro que la necesidad de ordenar más diáconos dirigió las acciones del obispo que se describe así mismo como institucional –y lo es- aunque también tiene que jugar en beneficio de su iglesia local. Nos resulta interesante que subraye que en ese momento no pidió permiso porque es un atributo del obispo, sin embargo creemos que el obispo trató de negociar la suspensión de las ordenaciones, quizá lo que único consiguió fue que ésta fuera temporal. Es probable, aunque es una mera suposición, que se le permitiera realizar algunas ordenaciones que le dieran alguna legitimidad frente a los demás agentes que veían en él a un opositor al trabajo realizado bajo el obispado de Ruiz. La otra posibilidad, ya mencionada, es que hiciera las ordenaciones desafiando abiertamente a Roma, intentando ver el interés que tenía por detener el proceso diaconal a través de la suspensión de las ordenaciones. Habría que indagar más sobre este asunto.

Otro factor que nos da una idea sobre la difícil situación de la diócesis en su competencia con otros grupos religiosos es la carga de trabajo excesiva que los diáconos tienen que realizar. Para ello nos resulta de gran utilidad examinar la siguiente tabla.

CUADRO 9. DISTRIBUCIÓN DE LAS COMUNIDADES ATENDIDAS POR UN SOLO DIÁCONO (2006)

NÚMERO DE COMUNIDADES	DIÁCONOS	PORCENTAJE DE DIÁCONOS POR CATEGORÍA	PORCENTAJE ACUMULADO
1 COMUNIDAD	57	16.8	16.8
2 COMUNIDADES	33	9.7	26.5
3 COMUNIDADES	27	8.0	34.5
4 A 10 COMUNIDADES	98	28.9	63.4
11 A 20 COMUNIDADES	60	17.7	81.1
21 A 30 COMUNIDADES	12	3.5	84.7
30 A 37 COMUNIDADES	18	5.3	90
NO ESPECIFICADO	34	10	100
TOTAL	339	100	

Fuente: Arizmendi, 2006.

Como podemos apreciar del total de diáconos el 55.4% (188) trabajan con cuatro o más comunidades, lo que resulta excesivo desde el punto de vista de los mismos agentes de pastoral.

A continuación citamos la opinión de uno de los sacerdotes que trabajan en la misión de Bachajón:

Y para que el diácono pueda fungir como diácono [sic], como padre de familia, tiene que tener muy restringido su trabajo, entonces un diácono es diácono de tres comunidades porque ya más de tres comunidades que se atiende no termina. Si visita cuatro comunidades se le va mucho el tiempo en visitar tantas comunidades, en cambio tres comunidades puede [...], puede visitar tres comunidades y atender su milpa, atender su cafetal, atender su ganado, su familia. Y claro está que uno que no es diácono dedica todo su tiempo al ganado, al cafetal o a la milpa y el diácono gasta de su tiempo en ver a tres comunidades (Entrevista a sacerdote de la misión de Bachajón, San Cristóbal de Las Casas, febrero de 2009).⁷⁶

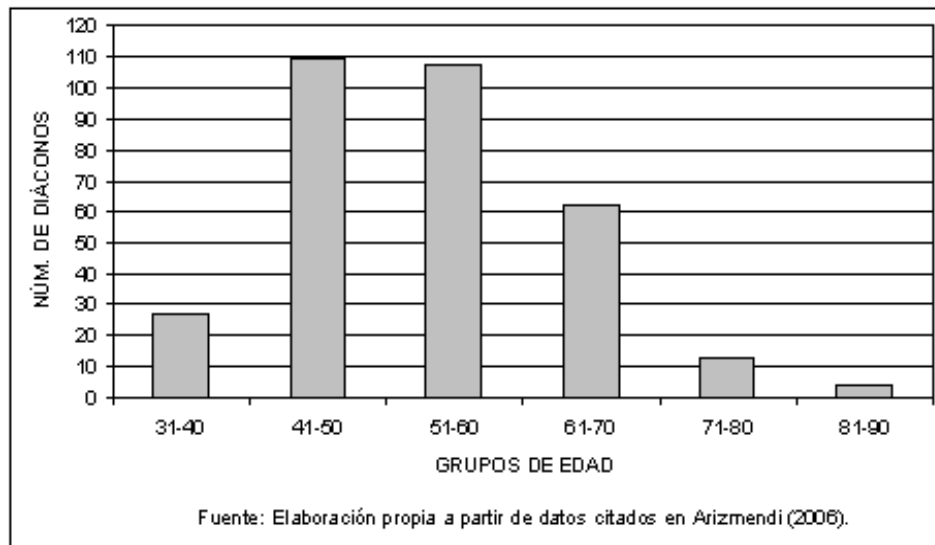
Esta cita nos revela que no solamente dos terceras partes de las parroquias no poseen algún diácono, sino que aquellas que los tienen más de la mitad de los diáconos trabaja más allá del ideal para que tener el tiempo necesario para obtener el sustento para él y su familia. Lo destacable es que el parámetro es señalado desde el punto de vista de los sacerdotes, quienes observan de cerca las necesidades y el trabajo que desarrollan los diáconos. Con este dato ilustramos la acuciante necesidad de ordenar más diáconos en la diócesis para que el trabajo que realizan sea distribuido de tal manera que sea viable que los diáconos puedan además conseguir su sustento sin que la Iglesia católica les tenga que dar alguna remuneración.

El mismo informante realizó un interesante cálculo sobre las necesidades de diáconos en la zona CHAB, decía que si esta zona comprende 600 comunidades, necesitarían alrededor de 200 diáconos para cubrir las todas. Con ello señalaba lo injustificado que resultaba el argumento de Roma que sobreestimaba el número de diáconos permanentes en la diócesis. La zona pastoral cuenta con tan sólo 180 diáconos activos para julio de 2009 (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, Bachajón, 19 de julio de 2009), esto significa que tiene un déficit de 20 diáconos. Este déficit no sólo tiene que ver con la prohibición de más ordenaciones, sino también se debe a la muerte, la enfermedad y envejecimiento de una parte de los diáconos con los que contaba la misión.

En este sentido es importante tomar en cuenta que la edad en la cual se encuentran una parte de los diáconos les imposibilita realizar normalmente su labor, dificulta su movilidad en una geografía caracterizada por su difícil acceso. Como podemos ver en la gráfica 2, los grupos de edad entre los 71 y 90 años de edad cuentan con un total de 17 diáconos. En este intervalo resulta altamente probable que enfrenten el problema que venimos comentando. Por lo que las comunidades atendidas por ellos paulatinamente tienen que ser turnadas a otros diáconos más jóvenes, aumentado con ello su carga de trabajo.

⁷⁶ Agradecemos a Demetrio Arturo Feria Arroyo que nos proporcionara una copia de la grabación de dicha entrevista, misma que forma parte del trabajo de campo de su investigación de doctorado. Esta información nos fue confirmada por otro sacerdote de la misión de Bachajón, entrevista realizada en Bachajón, 19 de julio de 2009.

GRÁFICA 8. DISTRIBUCIÓN DE DIÁCONOS EN GRUPOS DE EDAD (2006)



Pero también es posible pensar que no pasarán muchos años antes de que se necesite de manera urgente la ordenación de más diáconos para que se pueda, por lo menos, reemplazarse los que están activos en la actualidad. Ya no pensemos en incrementar su número. Si atendemos a la distribución por edades, aún el grueso del grupo se encuentra en un rango de edad de plenitud productiva, entre los 31 y 60 años de edad. Sin embargo el grupo más joven no representa un contingente lo suficientemente numeroso como para establecer un relevo generacional a largo plazo, ni tampoco representa un incremento del grupo total. Es muy probable que las últimas ordenaciones, realizadas diez años atrás, pongan punto final al trabajo pastoral en este rubro. Si tomamos como referencia el grupo mayoritario que está ubicado en el rango de edad que va de los 41 a los 60 años de edad, es probable que le quede un periodo de 30 años más de vida al movimiento diaconal –si no es que menos, debido a que la esperanza de vida es de 72.1 años para hombres en Chiapas para el año 2010 (INEGI, 2010).

Relación entre las ordenaciones y las conversiones

A partir de este difícil panorama para el diaconado permanente, sería muy interesante preguntarnos sobre el impacto que ha tenido su presencia en las dos zonas pastorales que analizamos. Es decir, nos preguntamos si existe una relación entre el número de ordenaciones y la intensidad de las conversiones a otras religiones en las zonas pastorales estudiadas. Un análisis confiable para responder a esta pregunta tan compleja implicaría aplicar la técnica de correlación de variables, pero debido a los pocos datos que contamos, especialmente para cada zona pastoral en diferentes años del periodo de estudio, nos vemos limitados a tan sólo comparar algunos indicadores a partir del cuadro que sigue.

CUADRO 10. NÚMERO DE DIÁCONOS ORDENADOS Y EL ÍNDICE DE REDUCCIÓN DEL CATOLICISMO POR ZONAS PASTORALES

ZONA PASTORAL	NÚMERO DE DIÁCONOS	ÍNDICE DE REDUCCIÓN DEL CATOLICISMO**
Tseltal*	288	8.85%
Tsotsil*	19	7.85%

Fuente: Elaboración propia con datos de Arizmendi (2006) y los Censos de Población de 1950-2010.
 Notas: *Utilizamos el número de diáconos de cada zona pastoral identificados a partir del idioma que habla.
 ** Este índice es un indicador de la intensidad de la conversión en cada zona pastoral a partir de los datos entre 1950-2010. Mostramos su construcción en el Cuadro 1.

La hipótesis que nos planteamos es que si hubiera una relación entre el número de diáconos y la reducción de conversiones esperaríamos una gran diferencia entre las zonas pastorales Tseltal y Tsotsil. Es decir, a un mayor número de diáconos correspondería un menor índice de reducción del catolicismo. Y viceversa, a un menor número de diáconos le correspondería un mayor valor en el índice. En el Cuadro 10 observamos que sí existe una diferencia entre las zonas en el índice de reducción del catolicismo: aunque es de tan sólo un punto porcentual. Pero dicha diferencia no empata con el número de diáconos. Es la zona Tseltal la que posee el valor más grande de este índice (8.85%). Esto quiere decir que la zona Tseltal está perdiendo un mayor número de católicos en promedio entre 1950 y 2010. Esto a pesar de que el número de diáconos es 14 veces mayor en esta zona que en la Tsotsil. Estos datos parecen contradecir la hipótesis de que un mayor número de diáconos tenga un impacto favorable al catolicismo. Pero cabría plantearse una segunda hipótesis, esto es si la intervención del gran número de diáconos en la zona Tseltal contribuyó para que evitar que la caída del catolicismo, la mayor de todas las dimensiones analizadas en el capítulo I, no fuera aún mayor. Esta es una hipótesis que debería someterse a contrastación en futuras oportunidades.

La tercera hipótesis que podríamos plantear es que no existe una relación entre estos dos fenómenos, o si la hay es muy débil, casi inexistente. Es decir, podríamos pensar que la estrategia seguida por la diócesis en cuanto a la formación de diáconos no detuvo la caída del catolicismo en ninguna de las zonas pastorales. De ser así esperaríamos encontrar valores parecidos del índice de reducción del catolicismo junto a números de diáconos totalmente desiguales entre las zonas pastorales. Lo que de hecho sucedió, en la zona Tseltal hay una mayor caída del catolicismo junto con una mayor presencia de diáconos. En tanto en la zona Tsotsil existe un índice muy parecido al tiempo que muy pocos diáconos.

Por supuesto que se podría decidir con más certeza entre una de las tres hipótesis si tuviésemos los datos apropiados para aplicar alguna técnica estadística que nos permitiera controlar las variables confusoras, las cuales podrían estar ocultando el efecto real del número de diáconos sobre la caída del catolicismo. A pesar de ello consideramos que el análisis de los datos aquí construidos nos permite pensar el sentido de la tendencia general en la relación entre estas variables. Esto es que no existe una relación entre el número de diáconos y el fortalecimiento de la Iglesia católica, es decir, esta estrategia parece que no logró frenar las conversiones hacia otras religiones de los católicos indígenas. No al menos en las zonas analizadas.

Cerramos esta sección con algunas conclusiones sobre el perfil del diaconado permanente. En primer lugar que su desarrollo nos muestra una clara influencia de las fuerzas y relaciones de poder que se establecen al interior del campo católico, a partir de ello podemos afirmar la existencia de éste, con un cierto grado de autonomía sobre el destino de los fenómenos que se realizan en su interior frente a los condicionamientos sociales más amplios.

En segundo lugar que la correlación de fuerzas ha marcado diferentes etapas en el desarrollo del diaconado permanente, tal como pudimos observarlo en los tres grandes ciclos en el caso del número de ordenaciones realizadas por año. Presenciamos un comienzo difícil y titubeante, donde el conflicto y la ausencia de un consenso entre los dos grupos de agentes de pastoral obstaculizaron la implementación abierta y extendida de esta nueva posición en el clero. Este fenómeno perfiló un desarrollo desigual del proceso en las diferentes parroquias y zonas pastorales de la diócesis.

Durante el segundo gran ciclo pudimos observar el despegue del diaconado permanente a través de ordenaciones masivas, dos de ellas en momentos coyunturales clave de la historia reciente de la diócesis y de la sociedad en Chiapas, nos referimos al surgimiento del EZLN y la finalización del obispado de Samuel Ruiz. En ambas ocasiones existía el riesgo de que Samuel Ruiz fuera removido de su puesto y con ello se impusiera un obispo que intentara contrarrestar el proceso diaconal, o que la misma Roma prohibiera más ordenaciones –como de hecho ocurrió en el 2001. Estos escenarios pudieron ser previstos por Samuel Ruiz, Raúl Vera y su equipo de pastoral, esto constituyó un poderoso aliciente para que decidieran estas ordenaciones masivas. En ambos momentos creemos que el factor determinante no fue solamente el contexto político-social sino también influyeron las luchas internas del campo católico, que provocaron la ordenación masiva de diáconos en estos dos periodos.

El último gran ciclo, que inicia con el nuevo obispo Felipe Arizmendi, lo caracterizamos como el momento en el cual se estableció un freno a las ordenaciones diaconales en la diócesis, el cual parece ser definitivo. Esto amenaza la continuidad del proceso diaconal. En un primer momento Roma sugirió suspender más ordenaciones de diáconos, después lo prohibió abiertamente ante el desafío del nuevo obispo con la ordenación de los últimos siete diáconos en 2001. A partir de esa fecha el obispo Arizmendi obedece las indicaciones de Roma y suspende las ordenaciones, justificando religiosamente la decisión, a pesar de que él mismo reconoce la enorme necesidad de este personaje en la diócesis ante la carencia de personal y el avance de otros grupos religiosos. Es probable que el obispo haya llegado a un acuerdo implícito con Roma para que el proceso tuviera una esperanza de continuidad en algún momento futuro.

Esta afirmación se basa en que realizó varias peticiones para que se levantara la prohibición y por lo menos un viaje a Roma para dialogar directamente este asunto, específicamente en mayo de 2003 (La Crónica de Hoy, 2003; Vera, 2003). El resultado fue la autorización para que 200 candidatos al diaconado puedan asistir al matrimonio y el bautismo. Esta autorización fue bien recibida por Arizmendi a principios de septiembre del año 2008. El obispo declaró que: “con este permiso que tengo de Roma ya se puede facultar a más candidatos al diaconado para que *prácticamente puedan actuar ya como diáconos*”⁷⁷, aunque todavía no hayan recibido la ordenación diaconal” (Herrera, 2008). Este fue un gran logro para Arizmendi y su diócesis,

⁷⁷ Las cursivas son nuestras.

aunque esta medida no terminó con la prohibición sí le dio una solución provisional al problema estructural que enfrenta la diócesis. La autorización para que los candidatos puedan ofrecer estos servicios sólo se concede por tres años, tras lo cual debe ser renovada, con visto bueno de Roma y de la Conferencia Episcopal Mexicana.

Lo relevante de esta medida es que aparece como un sustituto de la ordenación diaconal, lo que trae la sospecha de que el diaconado permanente está condenado a desaparecer de manera definitiva, debido a que la necesidad que lo generó se satisface con otras figuras extraordinarias, contempladas por el derecho canónico. Como el mismo Arizmendi reconoce, la diócesis consiguió que puedan actuar como diáconos sin serlo, y no sólo esto, sino que seguirá preparando a más candidatos que fungirán seguramente como diáconos bajo este permiso especial. Con esto Roma disminuye la presión que una parte de las comunidades ejercían hacia la diócesis y de la misma manera, ésta reduce sus presiones a Roma.

También mostramos que el carácter indígena del movimiento diaconal en la diócesis evidencia una fuerte barrera étnica y racial para el ingreso a la jerarquía católica. El hecho de que tan sólo se haya formado a siete sacerdotes indígenas en los dos últimos obispados es una muestra clara de esto. Y lo más relevante resulta que una parte de esos sacerdotes indígenas surgieron por la intervención de un sacerdote disidente de la política pastoral dominante en la diócesis, lo que implica un fuerte cuestionamiento a las consecuencias de la pastoral de la diócesis para incluir a los indígenas en el clero.

Lejos de menospreciar el avance que representa la formación y ordenación de diáconos indígenas, es necesario subrayar que la exclusión continúa en las zonas pastorales estudiadas a pesar de la aparente apertura de la diócesis. La Iglesia mantiene su cierre étnico principalmente a partir del valor del celibato como requisito para acceder al sacerdocio. Un obstáculo que es mayor para los aspirantes provenientes de los grupos étnicos de Chiapas en las zonas pastorales Tseltal y CHAB debido a que la mayoría de edad se asocia al matrimonio.

Por otra parte mostramos que esta prohibición tiene la intención de reorientar el modelo de Iglesia que estaba construyéndose en la diócesis en las zonas Tseltal y CHAB, de una de tipo diaconal a una de tipo presbiteral. En estos casos el acceso de los grupos indígenas al clero pasa por una adaptación al modelo que busca imponer Roma, la condición para que se levante la prohibición es que la diócesis y los pueblos indígenas en ésta, se mantengan dentro de las directrices romanas que dicen sustentarse en una tradición. Nosotros afirmamos que esta acción se sustenta en una interpretación de la tradición que busca legitimar la desigualdad que se ejerce en clave étnica para los casos analizados.

Además, establecimos que a pesar del gran número de diáconos que trabajan en la diócesis, las carencias persisten debido a que la carga de trabajo resulta excesiva para los diáconos en activo; además de que la distribución de los diáconos en la diócesis es muy desigual concentrándose en una de las parroquias –misión de Bachajón; además ya se presenta un proceso de envejecimiento y muerte entre los diáconos, hecho que está provocando que la carga de trabajo aumente para los más jóvenes; por último señalamos que en un futuro cercano (de 30 a 40 años) la edad de la mayoría de los diáconos podría ser un factor clave que influya en la desaparición del proceso, debido a que está muy lejos de garantizarse un relevo generacional por los pocos jóvenes que lograron ordenarse antes de que se impusiera la prohibición.

Por último realizamos un breve análisis para establecer la relación entre la presencia del diaconado y la disminución de la caída del catolicismo en las zonas pastorales estudiadas. De acuerdo con esto llegamos a la conclusión provisional de que no existe tal asociación o si la hay es muy débil. Sin embargo esto debe tomarse como una simple hipótesis, hay otro escenario que podría establecer esta asociación, que la zona Tseltal no presentó una caída aun mayor si no fuera por la actividad de los diáconos, pero esto es algo que debe investigarse más a fondo.

La autorización de Roma para que el obispo Arizmendi otorgue facultades extraordinarias a 200 candidatos al diaconado, resulta una salida que no modifica la tendencia hacia una posible desaparición del diaconado permanente como tal. Por el contrario, resta presión para la ordenación de diáconos permanentes indígenas en la diócesis, debido a que Roma otorga el permiso al obispo para que delegue a laicos (en este caso a candidatos al diaconado) para que puedan bautizar y asistir los matrimonios. Con esta medida la diócesis obtiene el personal necesario para atender las necesidades de la población, provocando que la figura del diaconado permanente ya no sea requerida. Es un paso más que da Roma para la desaparición de este proceso tal como venía dándose en la diócesis.

Ocupación laboral y remuneración por los servicios (en especie y monetario)

Para perfilar la silueta del diácono en la diócesis, su capacidad de agencia, sus condicionamientos sociales, es necesario dar cuenta de las condiciones materiales en las cuales vive. Un punto de referencia es la posición ocupacional que posee en la sociedad chiapaneca. Y por otra parte, debemos atender las retribuciones que recibe a cambio de sus servicios religiosos, tanto en la iglesia como en las comunidades. Nos llama la atención que cierto tipo de actividad, campesino de autoconsumo, sea una condición necesaria para que una persona pueda fungir como diácono.

En general, nuestros informantes señalaron que la ocupación de los diáconos se desarrolla en el campo como agricultores de maíz, frijol, hortalizas y café; y a la crianza de ganado en pequeña escala⁷⁸. Son ejidatarios, pequeños productores para autoconsumo. Esta actividad económica suele ser complementada en algunos de los casos con algún otro oficio fuera o dentro de la comunidad (albañilería, zapatería, carpintería, sastrería), además del comercio en pequeña escala (tienda de abarrotes, venta de frutas y verduras).

A pesar de que el movimiento es predominantemente rural, pudimos observar la existencia de tres candidatos –que fungen como diáconos en la práctica, en activo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y de ocho diáconos en el pueblo de Bachajón. Esto nos llevó a poner atención al fenómeno de diferenciación social al interior del grupo. A pesar de no ser tan grande, es preciso señalar que no se trata de un movimiento puramente campesino, aunque sí lo es de manera predominante, hoy en día comienzan a emerger distinciones sociales en el grupo.

En algunas entrevistas pudimos establecer el hecho de que algunos de los diáconos o candidatos son considerados como “ricos” por sus pares. Esto no niega el hecho de que la vida del sector

⁷⁸ Uno de los diáconos entrevistados de la zona tseltal no dijo al respecto: “Trabajamos nuestra milpa y hay diáconos que sí tienen ganado, tienen animales así como [en mi caso], con la gracia de Dios, tengo animales, tengo corderos, [...] tengo once animales grandes, tengo nueve muy grandes, vacas y el toro y [tres] chiquitos” (Entrevista a diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

mayoritario del diaconado está supeditada ampliamente al trabajo en el campo y relacionada con esta. Pero resulta revelador que una de las principales características de la vida del diácono es su estabilidad económica. Todos los miembros de este grupo poseen los medios suficientes para vivir bajo las formas frugales campesinas y un poco más allá. El caso de un candidato que habita en la ciudad de San Cristóbal nos puede resultar revelador (Entrevista con candidato al diaconado tsotsil, San Cristóbal de Las Casas, julio 2009)⁷⁹.

Este candidato nos refirió el hecho de que la mayoría de los diáconos que conoce de la zona Tsotsil poseen los medios suficientes para solventar sus necesidades básicas, trabajo mediante. Afirma que él es el más pobre de los candidatos y diáconos, debido a su ocupación como bolero en la ciudad. En cambio sabe de compañeros que poseen algunos comercios pequeños (frutas, verduras, hortalizas), son carpinteros, sastres, y al mismo tiempo tienen sus tierras y un poco de ganado. En el caso más extremo, existe un candidato que posee un próspero comercio de venta de materiales de construcción, esto en el medio urbano de San Cristóbal de Las Casas.

En lo que se refiere al campo, si bien existen casos donde las condiciones de vida son malas para los diáconos y candidatos –se mencionó a los originarios de San Andrés Larráinzar como los que más se quejan- señalaba que existe en general una situación favorable. Por ejemplo, relató que se sorprendió mucho cuando visitó la casa de uno de sus compañeros –quien decía que nunca tenía dinero-, debido a que poseía una casa de losa, tierra con alrededor de quinientos árboles frutales, un poco de ganado y su siembra. Otro dato relevante es una gran parte de los candidatos –y catequistas- tiene un vehículo de carga, esto sólo para en el caso de la parroquia de San Juan Dieguito en San Cristóbal.

Lo importante aquí es que la mayoría de los diáconos y candidatos del área tsotsil poseían los medios suficientes –esencialmente tierra- para no tener preocupaciones por el alimento u otras necesidades, aunque no faltaban los casos en los cuales esta situación no era tan favorable. Este es un dato importante para retomar más adelante sin embargo cabe algunas reflexiones preliminares. Esta situación material favorable es producto y condición de su cargo como diácono. Producto porque gracias a los capitales educativo, social, laboral y simbólico, que los diáconos adquirieron por su vínculo con la Iglesia, tuvieron mayores posibilidades de elevar su nivel de vida o por lo menos de estar en la posibilidad de elegir trabajar en la Iglesia. Pero también es condición, porque sin esta situación los diáconos tenderían a la larga a desertar, como de hecho ocurre.

Esta información contrasta con la imagen de los diáconos como campesinos pobres que los agentes de pastoral refirieron en algunas entrevistas. No queremos desconocer su existencia, los hay, pero queremos asentar una visión más plural del grupo, la cual fue apoyada en una charla con uno de los sacerdotes dominicos de Santo Domingo en San Cristóbal de Las Casas. Durante un curso a catequistas, candidatos y diáconos en dicha ciudad, el sacerdote señaló lo siguiente: “así como los ves de humildes hay gente poderosa entre ellos [catequistas, candidatos y diáconos]... aunque también hay gente muy humilde” (Charla informal con sacerdote dominico, San Cristóbal de Las Casas, julio 2009).

⁷⁹ El entrevistado tiene una edad 42 años, dos hijos, es casado, y actualmente posee el permiso para asistir al matrimonio y el bautismo.

En el caso de la zona CHAB, la base material que sustenta a los diáconos y candidatos está fundamentalmente en la tierra ejidal. La existencia, para el caso concreto de Bachajón, de dos de los ejidos más grandes del país, San Jerónimo y San Sebastián, con alrededor de 85 mil hectáreas cada uno (Entrevista con sacerdote jesuita, Bachajón, Chiapas, 19 de julio de 2009) y con 6 mil y 7 mil ejidatarios cada uno, da una idea de la fuerza que tiene la vida campesina en la región donde se establece la zona pastoral.

Gran parte de los diáconos y candidatos poseyeron en algún momento de su vida una parcela de alguno de estos ejidos que les permitió solventar sus gastos cotidianos y tener un pequeño excedente que les permitió cumplir con sus compromisos con la Iglesia católica. Sin embargo esta situación no duraría mucho tiempo como veremos más adelante. Los principales cultivos son de autoconsumo (maíz, frijol, hortalizas) y en algunos casos para el comercio a pequeña escala (café), lo cual les permitía obtener dinero en efectivo para cubrir su transporte y comprar los artículos de uso cotidiano. Hoy en día los diáconos comparten el problema de la escasez de la tierra con los demás miembros de las comunidades donde viven y que atienden. Las siguientes citas nos advierten de la situación en la que se encuentran. Esta situación no es privativa de la zona CHAB sino también se presenta para la tsotsil, incluso con más fuerza en ésta última.

Al preguntar a un diácono de la zona tseltal sobre su posesión de tierras y si le alcanza para vivir, nos dice: “Yo tengo milpa, tengo, creo, como dos hectáreas y media, pues *sí tengo mucho*. Primero sembré noventa mazorcas, en el otro sembré ciento diez, y tengo otro de veinte, por eso son como dos hectáreas” (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009).⁸⁰ Llama la atención que el diácono considere que tiene mucha tierra por poseer dos y media hectáreas. Esto no resulta extraño si consideramos el proceso de minifundización que padece el agro chiapaneco y que ha reducido constantemente la cantidad de tierra para los ejidatarios. Pero si atendemos el caso de otros diáconos entrevistados quienes tienen sólo una hectárea para cultivar, la posición del primer diácono no es tan mala a sus ojos.

Es el caso de otro diácono tseltal que nos informaba que apenas: “[Tiene] una hectárea y le alcanza más o menos para mantenerse. Anteriormente hacía milpa de dos hectárea” (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009). Este diácono no nos dijo la razón por la cual perdió la mitad de su tierra, es posible que la heredara a alguno de sus hijos que ya formó una familia que mantener (recordemos que la mayoría de los diáconos son hombres maduros), o que la haya perdido en una pugna con otros ejidatarios. Este último escenario no es raro, se ilustra con el caso de otro diácono tseltal quien nos dijo al respecto:

No tiene gran superficie de terreno, actualmente tiene una hectárea, anteriormente tenía dos pero como siendo servidor de Dios, ahorita en la comunidad pues pasa alguna prueba, *que le invaden su tierra*, pero él no lo pudo reclamar, le quitaron una hectárea, por eso tiene una hectárea ahora, pero siembra su milpa, siembra su milpa dos veces al año, siembra su frijol y con eso le esta bastando para su sustento⁸¹ (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

Es decir, los diáconos no están exentos de las luchas en las comunidades por la tierra, por ello se enfrentan a situaciones que los puede colocar en dificultades para garantizar su subsistencia. Estos casos expresan la escasez estructural de la tierra que se presenta en las dos zonas pastorales,

⁸⁰ Las cursivas son nuestras.

⁸¹ Las cursivas son nuestras.

donde el enorme crecimiento de la población está ocasionando que la tierra disponible sea insuficiente y con ello que se desaten enfrentamientos comunitarios por ésta. Además nos da cuenta de la posición del diácono en la comunidad, ésta no siempre es privilegiada ni está exenta de conflictos, como la suelen describir los agentes de pastoral, dado que como señalamos en el capítulo anterior, el diácono ha tomado partido en la polarización política de las comunidades.

Resulta comprensible que además de la actividad en el campo algunos diáconos busquen ingresos adicionales a través de otras actividades, como el comercio en pequeño o con algún oficio. Esto se presenta particularmente en los diáconos que se asientan en los poblados más grandes de la zona (Bachajón, Chilón, Arena). En ninguna de las dos zonas pastorales encontramos que la migración fuera una alternativa para que los diáconos obtuvieran ingresos adicionales a las actividades del campo⁸². Generalmente porque cuando esto ocurre el diácono deja su cargo religioso⁸³. Debemos subrayar que los diáconos tsotsiles a pesar de estar en un contexto en el cual existe una fuerte tendencia estructural a migrar para completar su sustento, no realizan esta actividad, ello es un indicador que fortalece la lectura que hicimos más arriba con respecto a la desventaja que tenía el trabajo pastoral en la zona Tsotsil con la formación de catequistas y diáconos. En un ámbito donde la mayoría de los hombres tienen que migrar es difícil encontrar personas que tengan tiempo libre para dedicarse a los asuntos de la Iglesia católica en sus comunidades.

Es decir, la ocupación laboral de los diáconos es importante y no puede variar mucho porque debe permitirles tener el tiempo necesario para asistir a los múltiples cursos y talleres programados por el equipo de pastoral de la zona y de la parroquia. Pero no sólo esto, sino también el trabajo debe ser lo suficientemente flexible como para atender las necesidades de los fieles en los momentos más inesperados, como es el caso de los funerales. El trabajo en el campo tiene algunas de estas características, aunque no todos trabajan sólo en el campo. Sin embargo las otras ocupaciones también deben tener estas ventajas. Además debe tomarse en cuenta que algunos diáconos señalaron que reciben el apoyo de sus hijos para su sustento. Todos ellos dejaron el campo y se dedican a otras actividades en la ciudad o en los poblados más grandes. Lastimosamente no profundizamos lo suficiente en este aspecto.

Retomemos los casos del bolero y el vendedor de materiales de construcción. El primero sostiene que no dejaría su trabajo por nada, al preguntarle por las razones de esta postura nos contó que una vez cambió de oficio para incrementar sus ingresos, así que se empleó en una constructora con un horario fijo. Sin embargo al mes abandonó el empleo debido a que no le permitía asistir a sus cursos y juntas: “*Me sentía muy mal* porque no asistía a las juntas, así que decidí regresar”, a su antiguo oficio. Si bien la paga es baja, mantiene la suficiente autonomía sobre su tiempo, que le permite participar activamente en la iglesia y cubrir sus obligaciones como diácono sin problemas⁸⁴.

⁸² En el caso de la mayoría de los diáconos entrevistados comentaron que sus hijos habían migrado a otras partes del estado en busca de tierra o alguna ciudad (Tuxtla, Ciudad de México o Cancún, San Cristóbal). Sólo en tres casos, el diácono afirmó recibir algún apoyo de éstos.

⁸³ Este tema se trata más abajo en el punto: “D) Deserción del diaconado permanente...”.

⁸⁴ Regularmente celebra misa los miércoles por la tarde y domingos por la mañana en una colonia popular de San Cristóbal de Las Casas, donde viven emigrantes tsotsiles procedentes de los Altos. Por esta razón cierra temprano el miércoles y abre tarde los domingos su puesto de limpiado y reparación de calzado. Entre otras de sus actividades

El comerciante de materiales de construcción enfrentó un problema similar debido a que cuando asistía a los cursos y juntas debía cerrar su negocio. Esto le ocasionaba pérdidas de 3 a 5 mil pesos por día que mantuviera cerrado su local. La solución la encontró a partir de la adquisición de un sistema de computo –tuvo que aprender el manejo de programas informáticos- que le permitiera controlar su negocio sin tener que cerrarlo cada vez que participa en la iglesia, cuando regresa solamente verifica los movimientos que se realizaron en su ausencia (Entrevista con candidato al diaconado, 3 de julio de 2009, San Cristóbal de Las Casas).

Estos casos nos permiten establecer que uno de los requisitos fundamentales para que alguna persona pueda aspirar a este cargo es el de contar con un trabajo que no solamente le proporcione los bienes necesarios para la subsistencia y un extra para el transporte y comida durante los viajes a las comunidades o los cursos. Sino también un trabajo que puedan dejar temporalmente y que sea lo suficientemente flexible como para permitir que realice los servicios ordinarios y extraordinarios que implican su cargo. Aquellos que no poseen estas características simplemente terminan por desertar desde muy temprano. Este fue el caso de dos compadres del candidato que trabaja como bolero. Los tres ingresaron a la iglesia cuando eran ya hombres casados (alrededor de los 20 años de edad) y participaban como catequistas. Mantenían condiciones de vida similares, intereses parecidos, la misma edad, situación familiar parecida, vivían en el mismo barrio de la ciudad con lazos con su comunidad de origen, pero solamente uno de ellos llegó hasta el prediaconado. Al preguntarle a nuestro informante las razones por las cuales sus compadres no pasaron más allá de ser catequistas y él sí, nos respondió lo siguiente:

CANDIDATO AL DIACONADO: Por lo mismo que ellos aman más sus trabajos, aman más a su familia, no quieren que sufra. Entonces se van cuando a ellos les nazca, “pues tengo que ir ora”, les guste o no, si no, pues se quedan trabajando.

ENTREVISTADOR: ¿Y a qué se dedican tus compadres?

CD: Son albañiles

La misma repuesta nos dio cuando hablamos de otro de sus compadres:

CD: ...él iba cuando le nacía a las juntas, a los encuentros. Yo no... no importaba lo que me... si tengo un muerto y mi cumpleaños, entonces no, yo tengo que irme, mi responsabilidad es ir en la responsabilidad de la Iglesia.

E: ¿Y él se iba? [El compadre]

CD: Él se quedaba. [...] después ya no pudo seguir, ahorita sigue de catequista.

En los tres casos de los compadres del candidato la limitante principal era el trabajo fijo y de tiempo completo que desempeñaban. Pero también podemos reconocer la existencia de una limitante que se refiere al interés y la capacidad de sacrificio que tienen para dejar el ámbito familiar y laboral por cumplir con sus obligaciones en la Iglesia.

Efectivamente, sostenemos que la diferencia fundamental que explica que uno sea candidato y los otros tan sólo catequistas se refiere a las ocupaciones. El oficio de los primeros compadres, como albañiles, y del tercero como nevero, aunque éste también tiene tierras que trabaja, condicionaron fuertemente su ascenso en la Iglesia. Para los catequistas albañiles su trabajo no era un

está la de participar en el área de familia, por ello funge en ocasiones como consejero familiar siempre y cuando la pareja pida su ayuda (Entrevista con candidato al diaconado, 3 julio 2009, San Cristóbal de Las Casas). Las cursivas son nuestras.

complemento, como en los casos señalados hasta aquí, sino su principal fuente de ingresos, de tiempo completo. Por ello les resultaba casi imposible comprometerse con las tareas y responsabilidades que poseen los cargos más elevados dentro de la Iglesia católica. Preferían continuar trabajando y no perder su fuente de ingresos a participar en la Iglesia católica.

Con respecto al interés y la capacidad de sacrificio que sí tuvo el candidato frente a sus compadres, explicamos esta diferencia por la larga trayectoria que posee el candidato en la Iglesia. El candidato al diaconado asiste asiduamente a la Iglesia desde los 12 años de edad, prácticamente desde que llegó a San Cristóbal de Las Casas con sus padres hace 30 años. Esto establece una predisposición a servir en la Iglesia por encima de sus compadres⁸⁵, puesto que gran parte de su vida está conformada y condicionada por su pertenencia a la Iglesia, es un hombre formado en esta institución. Por ello, a pesar de su condición económica humilde, puede sacrificar la parte económica de su vida a cambio de *sentirse bien consigo mismo*. Recordemos la primera cita de este candidato donde afirma que intentó obtener mayores ingresos y que se arrepintió por el malestar que le producía no cumplir con las reuniones. Esto da constancia de que su predisposición al servicio está fuertemente internalizada, que este habitus, forjado en la Iglesia católica, dirige su elección para fungir como diácono, imponiéndose a la opción de alcanzar una pequeña mejora de sus condiciones de vida.

Sin embargo esta cercanía con la iglesia no siempre fue así. El candidato se alejó por un tiempo de la Iglesia. Llevaba una vida de juego y apuestas que estaba arruinando a su familia. El retorno a la iglesia significó para él la solución a sus problemas familiares, por ello dice estar profundamente agradecido con Dios y cumple gustosamente con su obligación. Esto nos sirve para dimensionar con más fineza la predisposición al servicio que tiene este candidato y los diáconos en general. Si tratamos de responder a la pregunta sobre el origen de esta actitud que hace que este bolero destaque por encima de sus compadres es que su interés y capacidad de sacrificio se sustentan en un origen que profundiza y da sentido a su filiación a la Iglesia.

La explicación es que su disposición al servicio que sacrifica tanto de su tiempo y dinero se deriva de una especie de conversión, a partir de la cual se estableció una nueva relación con la divinidad, la cual es mediada por sus acciones en la institución religiosa concreta y en las comunidades. En su horizonte de sentido, para el diácono su cargo representa un servicio a Dios, hace su trabajo como diácono a cambio del favor divino, es, en última instancia, una relación de intercambio de favores. Nada es más poderoso para los candidatos y los diáconos que este tipo de relación con Dios. La Iglesia católica es tan sólo un medio para este fin supremo en la vida de este candidato al diaconado. Dicha relación con la divinidad se caracteriza por la necesidad de saldar una deuda. Le debe a Dios que conserve a su familia cuando estuvo a punto de perderla por su afición al juego, le debe a Dios que sea estimado y reconocido en su colonia, le debe a Dios que pueda trascender por unos momentos su humilde condición de bolero, le debe a Dios que su familia viva sana y que sus problemas sean resueltos de una u otra manera siempre.

Lo más interesante es que la mayoría de los diáconos entrevistados interpretan su cargo bajo esta lógica de la deuda y el intercambio, lo que dio origen a algún tipo de conversión religiosa en

⁸⁵ Sin embargo no tenemos el dato de si sus compadres también asistieron a la iglesia desde niños, pero podríamos suponer que no fue así. Todos los diáconos que entrevistamos cuentan con una larga trayectoria en las actividades de la Iglesia, remontándose hasta la niñez misma.

alguno de los momentos de su vida. En la mayoría de los casos nuestros informantes refirieron eventos en sus vidas que los llevaron a situaciones de crisis e incertidumbres extremas, y según ellos, encontraron la solución en la intervención divina. Por citar algunos casos. En la zona tseltal uno de nuestros informantes reportó que en una ocasión durante su trabajo como albañil sufrió un accidente que lo llevó a la cama durante mucho tiempo, tras esto dijo sentirse agradecido con Dios por haber superado este accidente y volver a caminar. En la zona Tsotsil un diácono veterano, con más de cuarenta años de servicio en la iglesia, nos confió que el motivo por el cual sirve en la Iglesia es que su mujer estuvo muy enferma, entonces le prometió a Dios que si la curaba dedicaría toda su vida a su servicio. La esposa se recuperó de su enfermedad. Por esta razón el diácono dedica todas sus energías a su servicio. En la zona Tsotsil también supimos del caso de un fuerte accidente automovilístico de una pareja, el diácono y su esposa, mientras regresaban de un curso junto con los agentes de pastoral y otros diáconos. La esposa perdió el conocimiento mientras llegaban las asistencias, entonces sus acompañantes se pusieron a rezar fervientemente por la salud de la mujer. Nos relatan que milagrosamente recuperó la conciencia y el accidente no pasó a mayores. El diácono se consideró en deuda con la divinidad por el favor de la recuperación de la salud de su esposa. El sacerdote que nos contó este caso atribuyó esto a un milagro divino.

Cabe señalar que otro de los medios por los cuales el diácono entra en contacto con la divinidad se realiza a través del mandato que ésta le da al diácono para acepte el cargo. Esto se realiza a través de los sueños del futuro diácono. Esto nos fue referido por una religiosa que trabaja en la zona Tsotsil. Sin embargo no tuvimos acceso a que nos relatará los sueños donde se presentaba el mandato o llamado a servir a Dios.

Podemos concluir que tanto la deuda como el mandato con y de la divinidad, son dos significados que los diáconos y candidatos le dan a su gran disposición de servicio. Sin embargo nos parece fundamental subrayar que ambos significados tienen su origen en dos factores sociales que son claves: 1) la posición socioeconómica que poseen estos agentes; y 2) el habitus derivado de su larga trayectoria en la Iglesia. Con respecto al primer factor no cabe duda que la posición de campesinos de autoconsumo, en algunos casos con la posibilidad de perder su tierra, o desempeñando algún oficio o como jornalero temporal, son situaciones laborales de las más expuestas a riesgos y problemas de todo tipo: económicos, de salud, trabajo, acceso a la educación, accidentes, etc. Por lo tanto no resulta extraño que se sientan amenazados constantemente e impotentes para responder en caso de alguna dificultad. En esta situación la ayuda divina tiende a ser una opción a la que acuden fervientemente con resultados diversos, en caso de que encuentren alguna solución a sus problemas tienden a otorgarle un sentido religioso.

Por otra parte el habitus formado desde la niñez, ha predisposto profundamente a estos hombres y mujeres a interpretar su mundo, los problemas que enfrentan y las soluciones, a partir de los elementos simbólicos que encuentran en la tradición cristiana. Y lo más importante a actuar de acuerdo con esta visión del mundo. Es por ello que se facilita su incorporación y permanencia al diaconado. Esto sin dejar de lado el trabajo pastoral de selección y convencimiento realizado por los agentes de pastoral y las comunidades para incorporarlos y mantenerlos en el proceso.

En síntesis, la posición desventajosa en la estructura social acompañada por una gran vulnerabilidad; la gratificación subjetiva que obtienen del sentido de pertenencia a un proyecto divino o al establecimiento de una relación con Dios; un habitus que los predispone a actuar e

interpretar su vida a partir de valores y creencias cristianas; el reconocimiento de sus pares; y los mecanismos de selección y persuasión desplegados por parte de los agentes de pastoral para incorporarlos y mantenerlos en el diaconado; son algunos factores que puede explicarnos el hecho de que algunos catequistas lleguen a la posición de diáconos y otros no. En general podría entenderse este proceso como una de las formas de conversión: la que se realiza a partir de un punto de inflexión en la vida, efectivamente las crisis que hemos señalado desencadenaron que estas personas decidieran dedicar su vida al servicio religioso.

Todo esto va más allá de una explicación puramente economicista de su elección de convertirse en diáconos. Reducir el sentido de esta acción a los intereses económicos es caer en una visión parcial del fenómeno. Aunque debemos de tener cuidado de no abandonar esta dimensión explicativa del fenómeno, pero hay que tratarla teniendo presente lo anterior. Por ello podemos argumentar que el sentido que les da a sus vidas esta relación con la divinidad es un bien que se valora más allá de lo económico. Sin embargo esta relación tiene un límite, el cual veremos más adelante cuando tratemos el tema de las deserciones de los diáconos y catequistas.

A pesar de los casos que hemos analizado, la actividad económica predominante entre los diáconos nos da cuenta del espacio en el cual desenvuelven sus actividades religiosas y el lugar donde habitan. Solamente uno de los 322 diáconos y tres candidatos viven en la ciudad en la actualidad⁸⁶. El movimiento es predominantemente rural. Esto habla de la naturaleza del fenómeno y de la poca movilidad que tienen los diáconos en cuanto al espacio vital, porque generalmente viven y ejercitan su ministerio en las comunidades de origen y algunas cercanas que también los hayan propuesto. También pueden atender comunidades que por alguna razón carezcan del servicio, por ejemplo que haya fallecido su diácono o se encuentre imposibilitado por la edad.

¿Gratuidad del servicio por motivos culturales?

Con respecto a la relación económica que los diáconos establecen con la Iglesia católica y las comunidades, el reglamento que rige a los diáconos permanentes de la diócesis establece que tienen prohibido recibir cualquier pago por sus servicios. Sin embargo, a pesar de ser miembros del clero, la Iglesia católica no les proporciona ninguna remuneración a cambio. La justificación para estas condiciones del servicio que prestan los indígenas la podemos encontrar en el *Directorio del Diaconado Permanente*:

267 Es *costumbre* en la Diócesis y está de acuerdo con la *práctica de servicio entre los pueblos indígenas*, que el Diácono Indígena viva de su trabajo (Génesis 1, 28-29). *No espere un pago por sus servicios pastorales.*

268 Los Diáconos Indígenas *no podrán recurrir a recibir paga por sus servicios*, ello quitaría el *sentido de donación* a su ministerio, según la fe y *según su cultura.*

269 Donde los Diáconos Indígenas, por ser poco numerosos, tienen que dedicar mucho tiempo a su ministerio, si se ve necesario que se les apoye económicamente en el tiempo que ejercen sus servicios pastorales, *serán las mismas comunidades a las que sirven las que se encargarán de ayudarlos.*

270 Promuévase vocaciones para que haya suficientes Diáconos. Así mismo se recomienda que éstos *no tengan muchas comisiones.*

⁸⁶ Entrevista con el obispo de San Cristóbal de Las Casas, 22 de octubre de 2008. Entrevista con párroco de San Juan Chamula, 28 octubre 2008.

- 271 Se recomienda que en las zonas pastorales se *constituyan cajas* para ofrendas o cooperaciones, de donde los Diáconos puedan recibir de allí, para su ministerio y su capacitación, los *pasajes y alimentos necesarios*.
- 272 El Diácono y su esposa encuentran gran alegría en compartir el servicio y los dones de Dios, que los envió para anunciar la buena nueva a los pobres (Diócesis, 1999: 170-171).

La justificación para que el diácono no reciba ninguna remuneración por sus servicios religiosos tiene como origen dos fuentes, por una parte la costumbre de la diócesis y por otra la cultura de los pueblos que estipula que no se paga ningún servicio a la comunidad. ¿Cómo llegan a empatar estas dos fuentes para prohibir las remuneraciones? ¿Cómo interpretar esta prohibición?

En diversas entrevistas con sacerdotes, diáconos y candidatos se sostuvo firmemente que la remuneración es algo que va en contra de las culturas indígenas de la región y que la virtud del servicio radicaba en que no mediara una relación mercantil entre el que administra y el que recibe los bienes de salvación católicos. Ante la pregunta que se realizó al candidato al diaconado sobre si la paga facilitaría su labor recibimos la siguiente respuesta:

CD: No. Se me hace que es más complicado.

E: ¿Por qué?

CD: Porque entonces hay una parte de la palabra de Dios que dice que, Mateo seis, capítulo seis, verso, no me acuerdo del verso, creo que el 18. Pero dice: “Lo que regales que no lo sepa tu mano izquierda.” Entonces si lo publicas ya recibiste una recompensa aquí. Cuanto ayudes, cuando haces oración, cuando haces ayuno, todo que sea secreto, nada más con el Padre. Y hay otros preceptos más: “Si quieres ofrecer algo, ofrécelo con el corazón.” Entonces ya cuando te agradecen aquí en la tierra, entonces aquí te agradecieron ya acabó. Entonces si recibimos vamos a estar un poco más cómodos, podemos agilizarnos un poco más, pero espiritual es muy poco, sería muy poco.

E: O sea, ¿tú piensas que si ustedes estuvieran en una posición más cómoda lo espiritual se vendría abajo?

CD: Ajá.

E: ¿Y por qué piensas que se vendría abajo lo espiritual?

CD: Porque entonces todos lo hiciéramos por el dinero, por la ayuda, por lo que sea. Todos, todos quieren ser predicadores, habrá muchos predicadores.

E: ¿Tú qué piensas que en los protestantes al pastor sí se le paga?

CD: Algunos es una ayuda que les dan, a otros sí les pagan, pero algunos es una ayuda que les dan. Entonces, pues en el antiguo testamento señala que hay que ofrecer diezmo de lo que uno le ofrecen, aparte de lo que dice a Dios hay que ofrecerle diezmo. O sea, que si a alguien le dan mil pesos, pues él tiene que sacar novecientos para los encarcelados, para los enfermos, para todos tiene que distribuir, ese es el buen pastor. Pero mientras él lo esté embolseando [sic] todo, como muchos lo hacen, tienen carros, tienen varias casas, varios carros, transportes, todo eso, pues ya se les acabó lo espiritual, se dedicaron a lo material (Entrevista con candidato al diaconado, San Cristóbal de Las Casas, 3 de julio de 2009).

Como puede apreciarse en la cita existe un fuerte sentimiento de oposición a que se reciba alguna remuneración por el servicio que este candidato ofrece. Sin embargo es importante destacar que esta oposición se legitima a partir de fuentes bíblicas y no en su tradición cultural. Esto se podría explicar porque vive en un contexto urbano y por la influencia de los agentes de pastoral. Por lo tanto se ha desligado de la tradición debido a que sus lazos con la comunidad se han debilitado⁸⁷.

⁸⁷ Sin embargo, tenemos informes que las comunidades están renuentes a pagar a los diáconos: “...si la comunidad supiera de que se le pagaba al diácono, tal vez ya no irían a la iglesia, porque saben que van a pagar a su servidor, a su diácono, ¿de dónde saldría el dinero?, tendrían que saber ellos y ¿cuánto le van a pagar? ¿Quién sabe? O sea la gente ya no iría, porque el servicio que están dando ahora es gratuito pues la gente no le afecta en nada.” Entrevista a diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009. Lo mismo sucede para el caso de los sacerdotes, por ejemplo en la zona Tsotsil un sacerdote que llegó apenas en 2008 nos relata lo siguiente: “Antes el padre que estaba recibía muchas

Más pareciera que la cuestión sobre el servicio gratuito que prestan los diáconos y sacerdotes representa una carga onerosa para las comunidades y una fuente de conflicto permanente con éstas. Para ellas un buen sacerdote o diácono es aquél que no representa una carga. Cuando la relación no continúa de esta forma, sucede que las comunidades pueden invocar la tradición para no pagar. Si los diáconos o sacerdotes intentan cobrar por sus servicios en contra de la voluntad de las comunidades, éstas critican fuertemente al clérigo señalándolo como un parásito, una carga, o como un negociante que lucra con la fe.

Pero regresando a la cita del candidato, llama la atención que éste considere que en el momento en que los diáconos o candidatos reciben alguna remuneración se pierde el sentido religioso de su servicio y toma un carácter puramente mundano. Hacia lo que apunta este argumento es que el servicio religioso es valioso por ser gratuito, porque no se le ubica en este mundo, sólo de esta manera será apreciado por la divinidad. Su valor es mayor si no lo recibe de este mundo, sino del plano divino, por eso no puede ser pagado con dinero. Éste corrompe al servidor, lo limita, le quita la parte espiritual de su vida, le quita el sentido profundo a la existencia.

Sin embargo ello no implica que se rechace plenamente todo apoyo, como en el caso de los pastores protestantes. Al aclarar que no todos los pastores son pagados por sus servicios, sino que tan sólo reciben un “apoyo”, resulta significativa esta distinción. El “apoyo” no es considerado como una paga, y por lo tanto podría ser admitido desde su ética. Esta posición concuerda con la que nos expresaron la mayoría de los diáconos entrevistados. Por ejemplo, citamos el caso de un diácono tselal, quien tras preguntarle de dónde obtenía los recursos para su transporte hacia las comunidades que atiende, nos contestó lo siguiente:

...Pues el que me ayudó fue mi hija... o sea Teresa, cien pesos me dio y tengo un[a] hermana que se llama María, me dio cien pesos también ella. Pues mi comunidad nada, en mi comunidad, en las comunidades nada, sólo mi hija, mi hermana, sólo ellos me ayudaron. Pero estoy acostumbrado, ya estoy hallado, no espero el pasaje, no espero. Si de veras no tenemos con mi esposa, le pregunto a mi esposa si no tiene dinero ella, si no tengo, le digo a mi hija; si es la Beti, si no a María Isabel, le digo: “¿No tienes cincuenta? ¿No tienes cien?”, según hago mi cuenta de cuánto me llevo y cuánto regreso, le pido y ya, se acabó. Llego a la comunidad contento, no espero pasaje, o sea no le pido pues a la comunidad, sino solamente aquí, familiar (Entrevista con diácono tselal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

El diácono nos informa que las comunidades no tienen la costumbre de ayudarlo. Pero además, entre líneas, podemos apreciar una queja por esta situación. Problema que es solventado en base a la economía familiar. El origen de la queja es que el diácono estaría dispuesto, si las comunidades lo hicieran, a recibir un apoyo para sus gastos de transporte y estadía en las comunidades que atiende.

Esto quiere decir que la visión de que los servicios que proporcionan los indígenas en la región deben ser gratuitos no es compartida por todos los diáconos. Incluso podemos decir que en

ayudas de fuera. Más que pedir les ayudaba. Yo no me he movido por ahí, soy un parásito para ellos. Ellos quieren el servicio y lo aprecian pero quisieran que uno lo hiciera como lo hacía el anterior párroco. No estoy haciendo menos lo que me dan, si me dan, lo apunto y rindo cuenta de ello y ya. Es curioso que esta parroquia es una de las pocas que no ha contribuido en nada a la economía diocesana, para nada.” Como éste sacerdote depende de esa economía diocesana se sentía muy afligido porque apenas solventaba sus gastos personales, incluso llegó a criticar al anterior sacerdote diciendo que los mal acostumbró a no dar nada. Charla informal con sacerdote de la zona Tsotsil, San Cristóbal de Las Casas, 4 de julio de 2009.

general también los agentes de pastoral están dispuestos a recibir cualquier apoyo monetario o en especie para sufragar sus gastos. Para el caso de los sacerdotes:

E: Por ahí me encontré a un diácono que le preguntaba: ‘¿a usted las comunidades le apoyan con su transporte?’ Me decía que ‘no, que ninguna de las comunidades que él atiende’. ¿Por qué razón no apoyan para su transporte?

S: Pues mira, *no se pide nada* de colaboración, *el servicio es gratuito* y ya... *hay algunos que voluntariamente les dan pero no es un acuerdo, o sea que algunos les dan una ayuda, otros no les dan nada.* Yo voy a las comunidades no me dan para mi transporte tampoco. En alguna comunidad dicen: ‘¡Ay! ¿Por qué no le juntamos para la gasolina?’, entonces ya me dan para la gasolina, pero en otras no, no, no hay⁸⁸ (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, Bachajón, 19 de julio de 2009).

Resulta evidente que el sacerdote está dispuesto a aceptar cualquier contribución para sus gastos, y deja en claro que los diáconos también la pueden recibir, si ésta es voluntaria. Pero no sólo se establece esta posibilidad sino que además deja ver que suele presentarse y que es tan necesaria que no es vista por este miembro del equipo de pastoral (autoridad sancionadora del reglamento que se les aplica a los diáconos) como algo negativo, sino como algo que puede servirles. El punto está en qué se entiende por servicio gratuito. Nos da la impresión que los diversos agentes del campo católico entienden por ello la no obligatoriedad de los feligreses a pagar por los servicios del diácono. Sin embargo esta definición aún menos restrictiva, en última instancia, tampoco se cumple para ninguna de las dos zonas estudiadas. Más adelante tratamos este tema.

Podemos sacar en limpio que el argumento de que la gratuidad del servicio diaconal tiene un origen cultural es débil, ni siquiera se sostiene en los diáconos que atienden las comunidades más apartadas. Quizá este valor que se atribuye a la actual cultura indígena pudo haber jugado un papel importante para épocas pasadas o quizá lo sea en el contexto de su religiosidad tradicional, es decir, entre los grupos que resisten al catolicismo diocesano y las diversas formas de protestantismo.

Creemos que este valor que se atribuye a las culturas indígenas locales tiene en la actualidad su origen principalmente en el discurso de los agentes de pastoral. Esto forma parte de una estrategia de legitimación del proceso enfatizando su carácter profundamente indígena. La gratuidad es interpretada por los sacerdotes como “una revolución a la estructura clerical” (Entrevista con párroco de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008), puesto que cuestiona la forma en cómo funciona económicamente la Iglesia católica: mediante el pago de salarios a sus sacerdotes; y también a la sociedad en general, criticando la mercantilización de todos los aspectos de la vida.

El dominio de la economía en las relaciones sociales son interpretadas como una forma de desvirtuar la dimensión espiritual de la vida, por ello es juzgado como anticristiano. De esta manera los agentes de pastoral ven en el servicio gratuito de los diáconos una forma de regresar a las fuentes mismas del cristianismo, donde la vida religiosa era dominante y los intercambios en esta esfera se realizaban sólo por la fe. De fondo hay una visión idílica de los indígenas como actores capaces de revivir el estilo comunitario de la vida cristiana en sus primeras épocas.

⁸⁸ Las cursivas son nuestras.

Sin embargo, esta visión del proceso no sirve para explicar el verdadero funcionamiento del diaconado permanente indígena, detrás del idílico modelo de Iglesia autóctona donde los servicios son gratuitos, donde se excluyen a las fuerzas del mercado para privilegiar la comunión y el servicio al otro, encontramos que los diáconos (al igual que los sacerdotes) no rechazan la retribución “voluntaria” que algunas comunidades o fieles puedan hacerles por sus servicios. De hecho la esperan y se quejan amargamente por no recibirla⁸⁹ (Zatyryka, 2003: 294).

Contrario a lo expresado por la norma, lo que encontramos es que sí existe una retribución por los servicios y que no es voluntaria, sin embargo la repartición de este dinero y recursos se hace a través de la mediación institucional. Lo poco que se recaba se transforma en recursos que los diáconos reciben en términos monetarios y en especie. Pero además reciben de las comunidades una retribución en especie de manera directa. Esta última vía de forma preponderante. Veamos cómo ocurre esto.

La diócesis organiza, con algunas variantes regionales, un sistema de apoyo económico destinado para el transporte de los diáconos a los cursos y juntas que la misma organiza, o para que asistan a los talleres a nivel de la zona pastoral correspondiente. Estos apoyos se administran a través de la parroquia de cada diácono. Es necesario precisar que en los casos que pudimos estudiar de cerca, los diáconos no tenían muchos problemas para viajar a las comunidades debido a que no están muy lejos de su comunidad de origen, y por lo tanto, pueden viajar a pie hasta el lugar donde requieren de sus servicios sin necesidad de pagar ningún transporte.

Pero no siempre es así, retomando los datos que presentamos más arriba, podemos inferir que gran parte de los diáconos se ven comprometidos a viajar grandes distancias debido a que atienden más de tres comunidades, las cuales pueden estar bastante alejadas de su hogar. Esto explicaría la actitud muy marcada que encontramos entre los diáconos entrevistados para aceptar cualquier cooperación para su transporte. Pero ello no significa que puedan utilizar el dinero obtenido para paliar las necesidades de su hogar. El dinero que les dan es estrictamente para el transporte, pues como nos decía un diácono en el área CHAB, “a veces solamente te dan para tu pasaje, diez pesos y ya” (Entrevista con diácono tseltal, 9 de julio de 2009, Bachajón).

La segunda forma en se presenta la retribución es en especie: invitaciones a comer, apoyo en el trabajo de su parcela, en el cuidado de sus animales cuando se ausenta y transporte gratis, son algunos de los medios a través de los cuales se da esta retribución. La primera forma nos parece que es la más importante debido a que implica el reconocimiento del prestigio a través de pequeños privilegios durante el festejo o el duelo en la comunidad.

⁸⁹ Al respecto Zatyryka señala: “En el análisis de esta respuesta [a una pregunta hecha por el investigador sobre la retribución del servicio de los diáconos] con el equipo de traducción, es claro que en la formulación tseltal del problema está implícita una retribución material (monetaria, alimentaria o de trabajo) por su ministerio. Dado el énfasis que todos los ministerios tienen en la Iglesia autóctona, siguiendo la tradición tseltal, era de esperarse que estuviera libre de costo, uno podría esperar una negación radical a recibir cualquier paga por sus servicios. Sin embargo esto no puede explicar el tono de queja en varias respuestas. Esto requiere un estudio a fondo y una evaluación.” Traducción libre. “Analyzing this answer with the translation team, it seemed clear that the Tzeltal wording of the question seemed to imply a material (monetary, food or labor) retribution for their ministry. Given the emphasis that all ministries in the autochthonous Church, following the Tzeltal tradition, are expected to be free the charge, one could expect the radical denial of receiving any pay for their services. But this could not explain the tone of complain in several of the answers. This required a close study and evaluation.” (2003: 294)

Normalmente los diáconos asisten los bautizos, matrimonios, primeras comuniones, rezos a los difuntos, sepelios, oraciones para niños pequeños, bendición de una cruz para un ojo de agua, de una camioneta, entre otros. Posteriormente a estos eventos se hace una comilona en la cual el diácono y su esposa son los invitados de honor, generalmente se les atiende bastante bien, destinándoles preferencia a la hora de servir la comida, sentándolos al lado de los festejados o de los dolientes, ofreciéndoles la comida de manera abundante y de la mejor calidad. Esta serie de privilegios posterior a la celebración religiosa muestran la gran estima y reconocimiento del prestigio que el diácono y su esposa poseen en las comunidades. Da la impresión de que se les atiende como a superiores, en una relación de desigualdad marcada, el trato tiene muchas similitudes con la relación que establecen con los sacerdotes mestizos en los mismos casos.

Si bien es cierto que la mayoría de los diáconos y candidatos declaran –en un primer momento– que no esperan recibir nada a cambio de sus servicios, la observación y las entrevistas nos dieron cuenta de que siempre se espera algo, un pequeño apoyo para el transporte, invitaciones a para una “buena comida”,⁹⁰ el reconocimiento, privilegios pequeños, apoyo en las actividades de las parcelas, entre otros; los cuales son parte de este intercambio.

Diferencias entre las zonas pastorales CHAB y Tsotsil en lo económico

Con respecto a la relación que la iglesia establece con los diáconos en el terreno económico constatamos la existencia de un fondo, en las dos zonas estudiadas, que sirve para pagar los gastos que genera la movilización de los diáconos y candidatos a los lugares en los cuales reciben los cursos. Sin embargo este fondo sólo se utiliza cuando el evento se realiza muy lejos de la comunidad del diácono o cuando éste solicita expresamente el apoyo de la parroquia.

Para el caso de la zona pastoral CHAB, el fondo se constituye a partir de una cuota voluntaria por cada católico mayor de 15 años que viva en las comunidades que abarca la zona pastoral. La cuota es anual y es de 20 pesos. Este fondo se destina no sólo para el apoyo en el transporte, sino también para la adquisición de material para el desarrollo de los cursos y juntas, como papel, impresiones, fotocopias, etc. Para la compra del vino, hostias, aceite, velas, flores, incienso, etc., es decir, todos los elementos necesarios para las celebraciones en las parroquias de la zona pastoral. En el menor de los casos para el mantenimiento de las ermitas y la dotación de algunos de los insumos religiosos mencionados. Sin embargo la cuota es voluntaria hasta el momento en el cual la persona que no ha cooperado tiene que hacer uso de algún servicio religioso. En este caso se le pide que se ponga al corriente con las cuotas anuales que debe. Si quiere hacer una aportación extra es bien recibida, de lo contrario no hay problema.

Para el caso de la zona Tsotsil también existe un fondo. Sin embargo en este caso se cobra cada servicio de manera individual. Por ejemplo, el precio de un bautismo o primera comunión es de

⁹⁰ En una ocasión mientras asistíamos a un curso para los diáconos de la zona CHAB, un diácono tsotsil nos invitó a asistir a una oración para una niña del poblado de Bachajón. Esta oración la realizaron una pareja de diáconos y otra de principales, tras la oración la familia nos invitó a comer. Comimos solamente nosotros, la festejada y sus padres no compartieron la comida con nosotros, parecía que la comida la habían preparado especialmente para el diácono, su esposa y los principales. El diácono –quien hablaba con dificultad el español, nos dijo con una gran sonrisa mientras comía: “ésta sí es buena comida”, no como la que nos daban en la ermita. Y se regocijaba de haberme invitado para comer caldo de pollo en lugar del arroz con frijoles que solíamos comer en el otro lugar. Notas de campo, 8 de noviembre de 2008.

25 pesos. El dinero se recolecta en el momento previo al servicio religioso y se les da a cambio un recibo. Parte del dinero permanece en la comunidad y sirve para el mantenimiento de la ermita, el resto se entrega al agente de pastoral encargado, quien a su vez lo entrega al párroco.

Existe una diferencia fundamental con la zona CHAB, con respecto al mantenimiento de los sacerdotes. Ya citamos más arriba el caso del sacerdote que llegó a la diócesis apenas en 2008, quien atiende la parroquia de San Juan Dieguito en la zona Tsotsil. Estaba molesto porque no recibía los suficientes recursos como para alimentarse –decía que solamente le alcanzaba para frijoles y arroz. Con cierto enfado decía que el sacerdote anterior había “mal acostumbrado a las comunidades a no aportar para el mantenimiento del párroco” (Charla informal con sacerdote de la zona pastoral tsotsil, San Cristóbal de Las Casas, 4 de julio de 2009). Pero además es visto por las comunidades como un parásito porque en vez de ayudarles económicamente les pide para su sustento.

La diferencia entre las órdenes jesuita y de los predicadores, señala una carga mayor para las comunidades en el segundo caso, dado que los primeros poseen fuentes alternativas de financiamiento (trabajos internos de la orden, trabajos extras, pago de la orden, patrocinios), es una orden con muchos recursos materiales y humanos. En el caso de los dominicos es más difícil su situación. Por ejemplo el sacerdote anterior al que citamos, contaba con recursos propios que gastaba para su sostenimiento personal (alimentación, viajes, equipo de computo y comunicación) como en las comunidades (construcción de ermitas, mantenimiento de éstas, compra de gasolina para realizar las visitas a las comunidades, gastos médicos en casos de accidentes de los colaboradores indígenas, gastos en procesos judiciales, entre otros) y en los cursos (papel, impresiones, fotocopias, etc.). Estos recursos provenían de fuentes externas a la Iglesia, de familiares o de donaciones dentro y fuera de la diócesis.

Es necesario subrayar la importancia de esta diferencia entre las dos zonas pastorales a partir de los agentes de pastoral, grupos conformados en una gran proporción por los sacerdotes de las órdenes religiosas, tan sólo para hablar de las masculinas⁹¹. Las fuentes de financiamiento alternas y los costos que representan para las comunidades la presencia de los agentes de pastoral son un factor que ha influido en la aceptación o conflicto entre y con las comunidades. Podríamos pensar que esta fue una ventaja que tuvieron los jesuitas, pues no representaron una carga directa para las comunidades, por ello su aceptación y trabajo no afectó decisivamente la economía de autosubsistencia de sus feligreses. En cambio en la contraparte Tsotsil presenciamos una posible fuente de conflicto en la actualidad si los sacerdotes no logran resolver su sustento independientemente de las comunidades. Esto no debe extrañarnos debido a que en esa región la Iglesia tuvo poca influencia, desde la Colonia ésta mantuvo un conflicto con las comunidades renuentes a entregar sus recursos al sustento de los clérigos.

Estas condicionantes económicas son un factor que nos ayuda a explicar el gran desarrollo que posee el proceso diaconal en la zona pastoral CHAB –y de la vida religiosa en general- con respecto a su contraparte del área Tsotsil. Este argumento se refuerza si atendemos al desarrollo del diaconado en la zona pastoral Tselal, donde también trabaja la orden de los predicadores con comunidades tselales, en la misión de Ocosingo. Tal como vimos más arriba, los resultados en

⁹¹ Esto porque sólo obtuvimos información de éstas, habría que profundizar en el caso de las órdenes religiosas femeninas debido a su gran número y a que realizan un trabajo fundamental.

esta misión también son muy bajos (tan sólo 37 diáconos). Esto nos permite establecer que no es solamente la actitud de los agentes pastoral la que ha marcado las diferencias con respecto a la evolución del diaconado indígena, sino principalmente las condicionantes materiales, tanto de los diáconos como de los sacerdotes, quienes han tenido una mayor o menor aceptación en las comunidades, dependiendo si son considerados unos parásitos o si van a contribuir con sus propios recursos a la vida religiosa de las comunidades.

En conclusión, a la pregunta sobre la gratuidad del servicio consideramos que las relaciones que se establecieron entre la Iglesia católica y los diáconos se definieron por algo más que una afinidad cultural, sino también por mecanismos económicos como la explotación y la dependencia. Debemos trascender la justificación de la gratuidad de los servicios del diácono en términos de un valor cultural indígena que se conjuga con una cualidad espiritual que se imagina cercana a la comunidad cristiana primitiva. Más allá de este discurso legitimador, el intercambio de recursos entre estos agentes fue desigual.

Sobre las limitantes ocupacionales que tiene el cargo de diácono permanente pudimos observar que la ocupación debe ser flexible en el horario, debe proporcionarle lo básico para vivir y un extra para solventar sus gastos en dinero. Esta ocupación es generalmente la de campesino de autoconsumo, junto con algún oficio que complementa los ingresos. Además cabe destacar que entre los diáconos entrevistados la familia juega un rol fundamental para que puedan realizar las funciones del cargo, actualmente les resulta más fácil debido a que son apoyados por sus hijos que ya trabajan.

Esta necesidad del diácono de contar con una fuente de ingresos propia se debe a la ambigüedad de la posición que ocupa en la estructura eclesial, a la vez se le reconoce un lugar como partícipe en el monopolio de bienes simbólicos de salvación, pero al mismo tiempo se le excluye de los recursos que la Iglesia recibe debido a que no se le otorga un salario como si se hace en el caso de los sacerdotes. En este sentido, la posición eclesial del diácono lo ubica entre lo terrenal y lo sagrado, en una configuración tal que no representa una carga económica para la diócesis y si en cambio un recurso de gran valor.

Paradójicamente la posición socioeconómica de la mayoría de los diáconos permanentes indígenas posiblemente provocó que este cargo fuera atractivo, dado que suponemos que les era un poco más difícil obtener un prestigio de este tipo a través de su desempeño en otras actividades, como por ejemplo en el terreno económico o político. Sin embargo la posición resulta cada vez menos atractiva porque es bastante onerosa. De esto se desprende el malestar de los diáconos que se entrevistaron por no contar con la ayuda de sus comunidades para solventar los gastos o para ayudarles en su trabajo en el campo. O simplemente un sector de las nuevas generaciones no consideran valioso el prestigio que se obtiene de esta manera y prefieren gastar sus energías en otras opciones en el terreno económico y político.

El sostenimiento de los diáconos, tal como lo muestra el caso de los sacerdotes, podría desatar un malestar muy grande entre algunas comunidades porque no desean (o están imposibilitadas) llevar esa carga económica. Esto pudo ser uno de los factores por los cuales el desarrollo del diaconado se viera frenado en la zona Tsotsil, porque históricamente los clérigos han sido vistos como una carga. Además debe recordarse que la rebelión tsotsil surgió en contra de la explotación de la cual eran objeto por parte del clero durante la Colonia. Un proceso parecido se

dio entre los tseltales en aquella época, pero los jesuitas desde que llegaron a la diócesis, a fines de la década de 1950, lograron transformar esta visión a través de un arduo trabajo gratuito. Esto pudo facilitar el trabajo entre las comunidades, su participación, su fidelidad a la Iglesia católica, su aporte económico, y lo más importante, la actitud frente al diaconado mismo.

La gratuidad definida como la retribución voluntaria es sólo un formalismo, pues lo voluntario ocupa un papel secundario en la economía de la Iglesia católica en ambas zonas. Lo que existe son mecanismos a través de los cuales se recaban recursos monetarios para la conformación de fondos, que se destinan a algunos gastos de los diáconos (no incluye seguro médico) como el transporte (generalmente excluye el que se utiliza para ir a las comunidades que atiende) a eventos de formación y organización de la zona pastoral o de la diócesis. Pero también se utiliza para el mantenimiento de la infraestructura religiosa (mantenimiento de los templos), para la compra de los insumos necesarios para los rituales (vino, aceite, hostias, incienso, etc.), para los cursos y talleres que reciben (papel, impresiones, fotocopias, etc.) y para aportar a la economía de la diócesis (incluye estipendios de los sacerdotes). Además de las retribuciones en especie que reciben de manera directa de las comunidades.

Reclutamiento y selección de los diáconos

En este apartado buscamos responder a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los mecanismos de selección de los diáconos permanentes indígenas en las dos zonas pastorales bajo estudio? Para esto, exploramos los mecanismos formales que siguen los diáconos para llegar a ordenarse; al mismo tiempo exponemos la explicación que habitualmente se maneja para responder a la pregunta: ¿quién elige a los diáconos?, explicación que es compartida de una manera amplia tanto por religiosas, sacerdotes, obispos, diáconos, candidatos, catequistas y comunidades.

Posterior a esto establecemos un punto de ruptura con esta explicación de sentido común, ofrecemos una explicación alternativa a la visión oficial de que son las comunidades las que eligen a los diáconos a través de un proceso democrático. La explicación que aquí defendemos es que la elección no es realizada por las comunidades, sino por los agentes de pastoral: los sacerdotes y religiosas, a través de un proceso de selección a largo plazo que consiste en una socialización secundaria, que ejercen los agentes de pastoral sobre los futuros diáconos desde la niñez misma o en edades muy tempranas. Con ello se conforma una serie de actitudes, aptitudes y recursos que construye un habitus idóneo para el desempeño de este cargo, en aquellos indígenas que han ingresado a la Iglesia.

Este proceso se realiza a través de una formación informal. A partir del acompañamiento que hicieron los futuros diáconos en calidad de intérpretes para que los sacerdotes ingresaran a las comunidades en los primeros años de las misiones, en el aprendizaje de oficios, de la lengua castellana, en la convivencia cotidiana, mediada en algunos casos por la amistad. Todos estos elementos se pusieron en juego para que las comunidades se inclinaran por los elegidos, los más afines, los más virtuosos, los más comprometidos, los más sabios, los más trabajadores, los más perseverantes en la vocación, es decir en los elegidos de manera informal por los agentes de pastoral muchos años antes, en calidad de acompañantes e intérpretes en su trabajo misionero. Debemos aclarar que nos centramos en el caso de los sacerdotes porque solamente de éstos tenemos la información necesaria para esta tarea.

Finalizaremos este apartado con una explicación de las diferencias entre la zona CHAB y la zona pastoral Tsotsil. Básicamente buscamos rebatir la explicación que algunos informantes nos intentaron imponer, ésta es que la diferencia de los procesos diaconales entre estas zonas se debe a la intensidad de la promoción que se le dio al reclutamiento y formación de los diáconos por parte de los agentes de pastoral correspondientes. Esta explicación *voluntarista* es rebatida por una alternativa que se fija en las condiciones necesarias para que dicha voluntad surgiera entre los agentes de pastoral, fincada en dos factores: las condiciones materiales y en el campo religioso. Éste último se expresa en las diferencias ideológicas sobre el proceso, tanto entre los agentes de pastoral como entre las comunidades.

La selección formal del diácono y su explicación de sentido común

La trayectoria que siguen los diáconos desde su ingreso a la Iglesia católica hasta su ordenación es larga y exigente. En todos los casos deben pasar por lo menos cinco años sirviendo como catequistas dentro de la Iglesia para que puedan ser considerados como candidatos al diaconado⁹². Posterior a su elección como candidatos, deben pasar un periodo de prueba que dura por lo menos tres años (Diócesis, 1999: 99). De esta manera el hombre que quiera ser ordenado como diácono debe de esperar por lo menos ochos años al servicio dentro de la Iglesia para alcanzar esta meta.

Por esta razón es que los actuales diáconos, en general, comenzaron desde muy jóvenes a participar en las actividades de la Iglesia (escuela primaria, coro, catequistas de niños, etc.), en algunos casos desde que son niños⁹³. Lo mismo a través de los diversos programas que ha desarrollado la diócesis: alfabetización, salud, programas productivos, organización para el consumo, comercialización, aprendizaje de oficios, etc. En general, cuando su participación comienza desde niños llegan a ocupar cargos de elite dentro del diaconado, como es el cargo de diáconos de diáconos⁹⁴.

Una vez que comienzan a participar en la Iglesia, después de algunos años el primer cargo que reciben es el de catequistas, para ello se someten a un proceso de selección por una parte de su comunidad⁹⁵. Veamos cuales son las condiciones que se requieren según un párroco de la zona Tsotsil:

⁹² Sin embargo algunos informantes decían que por lo regular eran 15 años de servicio, dado que no sólo se contemplaba el cargo de catequista, sino también otros cargos como ministro de la comunión, lector de la palabra, acólito, coordinador de catequistas, visitador y otros servicios más. Entrevista con párroco de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008.

⁹³ Entre los ocho entrevistados encontramos a dos huérfanos que prácticamente fueron educados por los misioneros jesuitas en Bachajón. Uno de los entrevistados incluso vivió con ellos casi toda su vida.

⁹⁴ De las ocho entrevistas que realizamos a diáconos de las dos zonas pastorales, una de las constantes que encontramos fue que casi todos ellos comenzaron desde niños a participar en las actividades de la diócesis. Con excepción de uno de los diáconos de la zona Tsotsil, todos los demás se vieron involucrados desde pequeños en las actividades, por lo tanto podemos inferir una fuerte socialización de estos cuadros por la Iglesia católica.

⁹⁵ Este requisito se estipula en el número 223 del Directorio que señala: “El *Aspirante* a Diácono Indígena Permanente deberá ser *escogido por la comunidad*. Las comunidades, *en comunión* con los Agentes de Pastoral, y *según la costumbre* indígena de cada lugar, escogen a sus *Candidatos* al diaconado Indígena Permanente para iniciar un *proceso de preparación y prueba* y, llegando su momento, *presentarlos* ante el Obispo” (1999: 99). Cursivas en el original.

...para que tú seas elegido para la vocación al diaconado, o sea para prestar servicio, es la misma comunidad la que te elige, ¿en qué sentido? Primero se ponen las condiciones tenían que ser de 35 años, tenían que estar ya casados y tenían que tener una formación de por lo menos 15 años de estar sirviendo a la iglesia, y con cursos por lo menos anuales, y reuniones mensuales de modo que esta diócesis acompaña a sus servidores. Entonces tenemos que un diácono pudo haber ingresado primero a la iglesia como *catequista*⁹⁶ y entonces ahí permaneció 15 años proclamando la palabra de Dios cada ocho días. Pero, ¿por qué llego a ser catequista? Porque *la misma comunidad lo eligió*, o sea, la comunidad se reúne y en una celebración o asamblea con espíritu de oración, de discernimiento comunitario elige al catequista, le dicen: “Nosotros queremos que tú seas nuestro catequista”. ¿Por qué te eligen? Porque ya te han visto comportarte en la comunidad, ya han visto qué tipo de persona eres, cómo está tu familia, qué cualidades tienes. Entonces la misma comunidad que te vio crecer *desde niño* ahora dicen: “Nosotros *creemos* que tú tienes vocación de catequista y queremos que seas nuestro catequista (Entrevista a párroco de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008).

La selección se ejerce a través de la comunidad, quien elige al catequista basado en la creencia de que puede ser un buen candidato a este puesto. Esta creencia está fundada en lo que la comunidad ha visto en el joven desde su niñez, sus actitudes y comportamientos son las referencias que poseen para esta elección. Entonces la comunidad atribuye al joven una vocación para convertirse en catequista en base al conocimiento que se tiene de su pasado. En general se seleccionan a jóvenes que posean interés y una vida moral en lo privado aceptable, es decir que no beba, que no tenga problemas con los vecinos, que tenga una buena relación con sus padres, y si es casado que sepa gobernar a su familia y resolver los conflictos con su esposa e hijos. Generalmente el cargo de catequista puede ser suspendido por parte de los agentes de pastoral, es decir el párroco y las religiosas que trabajan en la zona pastoral, principalmente por alguna falta moral que haya cometido.

Antes de que una persona pueda ser diácono debe de asumir un cargo que se denomina como candidato al diaconado o prediácono⁹⁷, tiempo durante el cual se prepara para la ordenación, además de que es evaluado por la comunidad que lo propuso y los agentes de pastoral. Es un periodo de prueba que dura un mínimo de tres años, durante el cual la persona puede tomar la decisión de renunciar si encuentra que no le satisface la labor del diácono. En estos casos puede regresar a ser catequista. Pero también se presenta el caso de que no se ordene porque simplemente los agentes de pastoral no lo consideren apto para desempeñar el cargo, por lo tanto puede continuar durante muchos años más como candidato. En la actualidad existen candidatos que ya llevan más de 15 años esperando la ordenación.

⁹⁶ Formalmente no es necesario que el candidato haya ocupado otros cargos, si se considera como parte de su “disponibilidad y actitud de servicio” el haber desempeñado otros cargos en su comunidad como “Ayudante de Catequista, Catequista, Capitán de alguna fiesta religiosa, Agente, Comisariado, Gestor agrario, o haber prestado otros servicios de acuerdo con su cultura.” (Diócesis, 1999: 54)

⁹⁷ Es importante aclarar que normalmente los agentes de pastoral nombran a esta posición como prediácono, sin embargo por una llamada de atención de Roma en el año de 2000, se “sugirió” que cambiara la denominación a candidato, debido a que “debería evitarse el término de “pre-diáconos”, que no pertenece al vocabulario comúnmente usado, y que se presta a confusión pues se dice, a veces, que son ‘ordenados’, lo que no es objetivo. Se los puede llamar ‘candidatos’ una vez que hayan recibido el rito de admisión previsto en el canon 1034 § 1 del Código de Derecho Canónico.” (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 2000) La forma en cómo se nombre el cargo deja ver interpretaciones distintas de este y con ello una lucha entre Roma y la diócesis por establecer la forma correcta de llevar el proceso de selección y ordenación de los diáconos. Este tema se desarrollará en el siguiente capítulo.

Hay que subrayar el hecho de que a partir de la información recabada los casos en los cuales un candidato que se le ofrece la ordenación la rechaza son raros, pero quizás esto está cambiando con las nuevas generaciones. Esto habla de la importancia de este puesto para los que accedieron desde el principio. Aunque generalmente esto es interpretado como destino o como un mandamiento divino que reciben los diáconos para aceptar el cargo. La mayoría de los diáconos entrevistados en ambas zonas sostenían que ellos no buscaron la ordenación sino que había sido voluntad de Dios, quien los había destinado a llevar ese cargo.

Uno de los medios por los cuales se manifestó este mandato fue a través de los sueños, de esto solamente encontramos testimonios entre los tsotsiles. Otro medio a través del cual se manifestó el destino o la voluntad divina se presentó en los casos de fuertes crisis familiares (enfermedad de la esposa, infidelidad, violencia intrafamiliar) y personales (alcoholismo, vicio de las apuestas, pobreza), que una vez superadas fueron interpretadas por los futuros diáconos como una señal a partir de la cual en agradecimiento a Dios decidieron dedicar sus vidas a su servicio. Ya interpretamos en el apartado anterior el significado de estos factores que intervienen en la selección de un candidato.

La selección del candidato se realiza a partir de la difusión que los agentes de pastoral hacen en las diversas comunidades, principalmente a través de los mismos catequistas, para que cada comunidad elija un candidato al diaconado. Los agentes de pastoral o catequistas explican a la comunidad cuáles son las funciones de un diácono, principalmente la ventaja que representa para la comunidad tener a una persona que les proporcione los servicios religiosos como el bautismo, el matrimonio, la repartición de la comunión, en sus propias comunidades. Además explican los requisitos para que pueda presentarse alguna persona como candidato⁹⁸. Una vez que las funciones y requisitos quedan aclarados, se da un plazo de algunas semanas para que la parte católica de la comunidad piense en proponer un candidato al diaconado.

La selección se realiza en una asamblea comunitaria donde participan la mayoría de los católicos de la comunidad, tanto hombres como mujeres de diferentes edades. Se proponen los precandidatos a partir de las sugerencias de la gente, es posible que en una misma comunidad llegue haber dos o más precandidatos. Para realizar la elección se realiza una votación donde se tiene que llegar a elegir a uno. Si bien la votación sirve para establecer el candidato, se busca que el consenso en torno al elegido. Una vez realizada la elección se forma una comisión a partir de los principales⁹⁹ de la comunidad, en caso de que no haya, ésta se conforma por catequistas, la cual tiene la misión de acercarse a la persona elegida y preguntarle si desea aceptar la candidatura.

Generalmente la persona aludida no responde de manera inmediata, se le otorga un tiempo para que se decida. Se le pregunta otras dos veces para que se obtenga la respuesta. Si acepta la candidatura entonces se procede a levantar un acta en la cual se le propone como candidato, ésta es dirigida al párroco para que dé el visto bueno. Además el párroco se entrevista con el candidato y en privado le pregunta: “¿Cómo te sientes, tu estado de salud, conciencia y no hay impedimento, y de esto, cómo está tu familia?” (Entrevista con párroco de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008). También se envía una copia del acta al

⁹⁸ Véase los requisitos citados en el apartado A de este capítulo.

⁹⁹ Los principales son gente reconocida por la comunidad, no necesariamente ancianos, sino pueden destacarse por otros rubros, como un mayor bienestar económico o por haber realizado actividades políticas.

obispo para que avale la elección. Posteriormente se realiza una ceremonia para que el candidato sea reconocido como tal por el obispo quien personalmente asiste a ésta y le da la distinción de candidato al diaconado.

Una vez que se es candidato, se debe realizar una preparación permanente. La formación se realiza a través de los diversos cursos y talleres que imparten los agentes de pastoral, tanto a nivel parroquial, como a nivel de la zona pastoral y de tipo diocesano. Esta formación es en la gran mayoría de los casos la misma que se les da a los diáconos ya ordenados. Puede haber hasta 15 cursos o talleres en un periodo de cinco años. La formación que recibe el candidato es de tres años, tras esto puede recibir la ordenación como diácono. Sin embargo, como mencionamos más arriba, la ordenación puede demorar mucho más tiempo.

Para recibir la ordenación como diácono se realiza una selección a nivel parroquial. Se reúnen representantes de las zonas en las cuales está constituida la parroquia y se proponen los candidatos para recibir la ordenación. Los nombres son anotados en papeles que van siendo depositados en el altar del templo donde se realiza la reunión. El candidato que reciba más votos se propone para recibir la ordenación. Pero también puede darse que ante la escasez de candidatos se elija directamente a uno por la asamblea comunitaria para que reciba la ordenación.

En los dos casos, el párroco se entrevista con la pareja, el candidato y su esposa. Les interroga un poco sobre la vida de la pareja, si tienen problemas de salud y si ambos están de acuerdo con la ordenación. Si el párroco no encuentra algún motivo en contra para la candidatura da su visto bueno. A continuación se propone al obispo esta candidatura, quien recibe del párroco y los agentes de pastoral un informe detallado de la trayectoria del candidato, en base a éste informe y la recomendación del párroco y los otros agentes de pastoral de la zona, el obispo decide si el candidato es idóneo para la ordenación. Según hemos podido averiguar una vez que el candidato es seleccionado por las comunidades en la parroquia es difícil que sea rechazado por los agentes de pastoral y a su vez por el obispo. Sin embargo debemos señalar que existen situaciones en las cuales el candidato no es ordenado, éstas son cuando se encuentra algún impedimento físico, moral o el desacuerdo de la esposa del diácono.

En la parroquia de San Andrés, por ejemplo, se dio un caso de una mujer que intervino para que su esposo rechazara el cargo. Debido a que acababa de dar a luz no podía acompañar a su marido para que éste ejerciera como diácono porque tenía que cuidar a su hija recién nacida. En otro caso, en la misma parroquia, el candidato había quedado viudo repentinamente, por ello no pudo aceptar la ordenación porque no podía ausentarse de su casa para asistir a los cursos y talleres. En este caso la maternidad es un factor que incide en el reclutamiento de nuevos diáconos. En realidad cuando se le pregunta a la mujer si está de acuerdo con que su esposo reciba la ordenación, no se le pregunta básicamente su opinión, sino si está en condiciones de poder acompañar y ayudar a su esposo en el servicio. Consideramos que su margen de decisión es muy reducido, esto porque no supimos ni si quiera de un caso en el cual la mujer se opusiera por otras razones. Si la maternidad tampoco es una decisión de la mujer, entonces en su negativa por este motivo tampoco interviene. Este tema es muy importante porque constituye una de las preocupaciones de Roma que la obligaron a detener el diaconado, tema que retomamos más adelante.

Pero, ¿qué sucede cuando existe un impedimento económico?, es decir, cuando el hombre es muy pobre y no puede cubrir ningún gasto extra, como los pasajes a los cursos, talleres, y reuniones. En este caso la pobreza en sí misma es presentada por los agentes de pastoral como un obstáculo menor para que una pareja acepte el cargo de diácono para el esposo. Por ejemplo, el párroco de San Juan Chamula nos relata la anécdota de una pareja de Chenalhó quienes estaban renuentes a aceptar la ordenación para el varón debido a que su situación económica no les permitiría asistir a los talleres y cursos a los que están obligados en dicha calidad. Citamos las palabras del párroco:

...Digo pues: “lo de ser pobres eso no es un impedimento al contrario *Dios elige a los más pobres*”, y cuando regresamos y le dije a la comunidad: “¿Los quieren aceptar?, pues dicen que son pobres y yo ya les dije esto: tienen un compromiso de apoyo y de ayuda económica”, y una mujer que estaba en el grupo que se llama Elena se levantó y le dijo a Mercedes: “si estas llorando son lágrimas que *Dios te da por que te esta bendiciendo con este servicio*, tienes que aceptarlo”, y aceptaron hasta la fecha perseveran son diácono... ellos, es Valentín y su esposa, y es un matrimonio muy valioso, muy, muy valioso y claro tenían que caminar para ir a las reuniones... no podían pagar pasajes (Entrevista con párroco de San Juan Chamula, 28 de octubre de 2008).

A pesar de este testimonio, como ya mostramos más arriba, resulta imprescindible que el diácono obtenga una fuente extra de recursos para que pueda sufragar los gastos de transporte cuando atiende sus comunidades. Es posible que una pareja tan pobre pueda asistir a los cursos o talleres que se encuentran muy lejanos de la parroquia, como aquellos que se organizan en otros municipios, los más remotos como Huitiupán en la frontera con Tabasco. Esto se da por la existencia de algunos mecanismos de financiamiento (constitución de fondos de ayuda para estos casos, la cooperación de la gente de su comunidad) y autofinanciamiento de los diáconos (un empleo temporal por parte del esposo, elaboración de artesanías por las esposas, ayuda de familiares), lo cual proporciona los medios para el transporte y algunos alimentos para el viaje. Cosa que posiblemente no toma en cuenta el párroco, pues considera que la pobreza de esta pareja enaltece en mucho su servicio y busca mostrar la virtud del pobre por anteponer la entrega a las comunidades frente a su propio bienestar material, pero la virtud por sí misma no resuelve los problemas económicos.

Durante la investigación también exploramos la posibilidad de que se recibieran algunos recursos por parte de los programas sociales implementados por el gobierno estatal o federal. Sorprendentemente encontramos que ninguno de los diáconos entrevistados accede a estos apoyos de manera regular. Sólo uno de ellos recibió por dos años una beca escolar para su hijo, que perdería tras bajar en su rendimiento académico. En otro caso la pareja está esperando cumplir la edad mínima requerida (65 años) para acceder a un apoyo económico como miembros de la tercera edad.

Sin embargo queda por responder una pregunta clave: ¿De qué depende que un indígena pueda ascender a los puestos más altos en la Iglesia católica? ¿Cómo se explica esto? Es decir, ¿cómo se explica que unos asciendan en la jerarquía religiosa de la Iglesia católica y otros no? Estas preguntas le fueron respondidas a uno de los diáconos por varios agentes de pastoral (obispos, sacerdotes, religiosas, laicos comprometidos), la respuesta fue unánime: “dependiendo de tus capacidades, dependiendo de tu voluntad, de tu interés en tu ministerio, de tu entrega, de tu trabajo...” (Entrevista con diácono tsotsil, El Bosque, 3 de octubre de 2008). Esta respuesta nos muestra claramente la concepción voluntarista que sostienen los miembros del equipo de pastoral diocesano sobre los límites que tienen los indígenas para acceder a las distintas posiciones que

han construido junto con las comunidades (catequista, principal, secretario, coordinador de catequistas, ministra de la comunión), incluyendo aquellas que sólo competen a la institución, como el diaconado permanente.

Esta respuesta nos permite contemplar claramente una dimensión de la explicación que los agentes de pastoral brindan para el proceso de elección de los diáconos, la que se refiere a la voluntad de los individuos. Nosotros la ponemos abiertamente en duda, llamamos la atención sobre los procesos sociales en los cuales está inscrita esta elección. Si bien la explicación voluntarista tiene algo de verdad, no nos explica de dónde sale esta voluntad de los diáconos para dedicarse a este oficio. Esto sólo puede encontrarse a través de un análisis de las relaciones sociales y condiciones materiales en las cuales se emerge dicha voluntad. En el siguiente apartado explicamos esta posición.

Explicación alternativa: los diáconos son seleccionados por los agentes de pastoral, no por sus comunidades

Hasta aquí pareciera que el proceso de selección del catequista, del candidato y del diácono estuviera determinado por la decisión de la comunidad y la decisión de la pareja, donde intervienen procesos de toma de decisiones de tipo consensual y por votación, a través de la asamblea comunitaria. En el caso de la pareja, mediaría una evaluación de sus posibilidades para cumplir *juntos* los deberes del cargo del diácono. Y por último, habría una evaluación por parte del párroco, la comunidad y otros agentes de pastoral sobre sus condiciones para asumir dicha posición.

Sin embargo consideramos que esta explicación de sentido común no alcanza para mostrarnos los mecanismos de selección que están operando en realidad. Creemos que el camino hacia la respuesta de esta cuestión se halla si ponemos atención a los requisitos tan demandantes que en un principio se necesitan para aspirar a ser candidato y posteriormente diácono.

En primer lugar, hablar de un servicio de por lo menos ocho años en la Iglesia católica, en términos formales, que pueden alargarse hasta 15 años, significa que la persona aspirante al cargo pasó por un largo proceso de selección informal. El cual no remite simplemente a los establecidos por el reglamento (que no existió hasta muy avanzado el proceso), como el de ocupar varias posiciones previas: catequista, luego a candidato y finalmente diácono. No, aquí aludimos a un proceso de selección anterior o paralelo a éste, que se desarrolló de manera informal y cotidiana, pero que no por ello resulta menos determinante.

Consideramos que una persona que participa de las actividades de la Iglesia católica en su comunidad implica que sigue ciertos parámetros apreciados por los agentes de pastoral. Características que éstos consideran valiosas y esperan que existan en los laicos que cooperan en las actividades de la Iglesia. ¿Cómo es que se establece esta convergencia entre lo que los laicos indígenas son y las expectativas de los agentes de pastoral? Sostenemos que la convergencia no es dada por Dios o es algo natural en ellos, no es que los indígenas tengan en su cultura la “semilla del evangelio”, como los agentes de pastoral gustan decir. Sino que esta supuesta esencia cultural cristiana es producto de una serie de relaciones sociales que se han desarrollado en el tiempo.

A partir de esta clave de interpretación, podemos decir que una persona puede distinguirse como valiosa para los agentes de pastoral a partir de las relaciones que establecen con ella, y por ello está en posibilidad de ser promovida a los distintos cargos, empezando por el de catequista. La persona debe disponer de actitudes, aptitudes y recursos necesarios para cumplir con las actividades que desarrolla la Iglesia católica en su comunidad o su parroquia. En este sentido tienen una gran ventaja aquellas personas que comienzan desde muy temprana edad a participar en las actividades de la Iglesia. Esto se debe a que pueden desarrollar dichas aptitudes, actitudes y recursos que son valiosos para los agentes de pastoral en el trabajo cotidiano¹⁰⁰. Se realiza un proceso de incorporación y producción de aptitudes, actitudes y recursos a través de la interacción con los agentes de pastoral.

Por ejemplo, algunos de ellos aprendieron el idioma castellano gracias a la intensa interacción y trabajo con los agentes de pastoral. Esto transforma completamente su habitus, pues les otorga una gran ventaja al momento de ingresar en los cursos y talleres porque pueden entender con mayor profundidad los contenidos que no son dados en su lengua materna, además de que pueden acceder a informaciones adicionales como la lectura de los documentos magisteriales de la Iglesia católica, los códigos, reglamentaciones, hasta la Biblia misma. También les permite desenvolverse con mayor destreza en el mundo mestizo, viajar más allá de sus comunidades, desplazarse a las ciudades de manera más sencilla, e incluso a través del país. En alguna charla informal con un diácono de diáconos nos señaló que se sentía afortunado de hablar “el castilla”, cuando le preguntamos respecto a los diáconos que hablaban el castellano en la zona pastoral CHAB, nos aseguró que la mayoría no lo hablaban¹⁰¹. Algo parecido sucede en la zona pastoral Tsotsil. En ambas zonas quienes son bilingües ocupan una posición de privilegio frente al resto de los diáconos.

Otro ejemplo es el aprendizaje de algunos oficios (como zapatería, albañilería, carpintería, herrería, electricidad), a partir de los trabajos que realizaron con los párrocos, en la construcción y mantenimiento de los nuevos templos o a través de los programas impulsados por la Iglesia

¹⁰⁰ Por ejemplo un diácono nos cuenta la forma en cómo se inmiscuyó en el trabajo del sacerdote: “Entonces cuando comenzaron los cursos de catequista [finales de los cincuenta] iba a tomar cursos cuando podía tomaba cursos y cuando no, pues salía con el padre Chagolla a algunas comunidades. Entonces fue así como se fue introduciéndose para ser catequista. Cuando fue la llegada del padre Mardonio [1959], entonces también le pidió otra, pues otro servicio más. Le llamaba a Chilón cuando celebraba el padre Mardonio porque no sabía el español, no hablaba el tseltal. Entonces le llamaba para traducir los sermones, o sea la homilía. Entonces él traducía hasta donde podía y escribía el padre Mardonio. Entonces cuando le tocaba la homilía ya nomás lo leía, así pasó, y así empezó a conocer más del trabajo de la catequesis. Otra encomienda más fue que le mandaron a enseñar niños en una comunidad que se llama [Xotxotjá] fue allá a dar pues como alfabetizador, con su primaria terminada fue enseñar a leer y a escribir a los niños. Entonces era de lunes a viernes, y el viernes por la tarde llegaba allá al convento, para que el sábado fuera otra vez allá a Chilón con el padre Mardonio a seguirle traduciendo sus homilías, así fue como fue conociendo más el trabajo de la iglesia. Y también empezó como traductor, empezaron junto con el padre Mardonio, a traducir así textos, algunas frases de las cartas de los apóstoles, cartas apostólicas, y algunos textos de los evangelios también lo que iba sirviendo cada domingo, entonces él empezó a traducir, y así comenzó el trabajo de traducción.” Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009.

¹⁰¹ Tanto el pueblo tsotsil como el tseltal poseen un gran índice de monolingüismo, el primero con 36.8% y el segundo con 34.3% entre los mayores de cinco años. Por esta razón ocupan el segundo y tercer lugar entre los indígenas monolingües en el país, el primer lugar lo tienen los hablantes de amuzgo, quienes viven en las costas de los estados de Guerrero y Oaxaca con el 38.3% (Warman, 2003: 106).

católica¹⁰². Otros realizaron gran parte de la educación académica en las escuelas de religiosas instaladas en la diócesis. Estas capacidades les permitieron tener ventajas para buscar el sustento de sus familias o los recursos extras para sufragar los gastos que implica su permanente formación como candidatos y posteriormente como diáconos.

Lo que queremos decir es que la selección que nos fue presentada por nuestros informantes como un proceso donde la intervención de la comunidad parece ser la determinante, no lo es tanto. Existe un proceso de selección previo que da muchos capitales a unos cuantos por encima del resto, y que tiene que ver con una selección que van realizando los mismos agentes de pastoral desde que los futuros diáconos, candidatos o catequistas son muy jóvenes. La formación, la interacción y la preferencia que van otorgando a unos cuantos por encima de los demás es una parte determinante del proceso de selección. La siguiente cita da cuenta de esto que decimos:

...antes era yo catequista. O sea, *el padre Beto me designó*, me dice: “tú me vas a ayudar”, “¿cómo?”, le digo. [...] o sea el padre Beto me decía que yo le ayudara mucho, entonces fue que si, estuvimos apegados, siempre. Es como todos [los] que llegan [sacerdotes y religiosas], aquí llegan, no entienden, no saben hablar tseltal, lo poco que sepan [mientras], ahí íbamos.

Nos íbamos ayudando, en ayuda también de él, y yo también pues muy poco pero ahí estoy, pues sí, pero *nos hicimos amigos* más que nada, gracias a Dios son los que me asesoraron, y aprendí mucho de ellos y alcancé a captar todo lo de sus trabajos de los diáconos.

Por eso todo lo que enseñaba el padre Beto, todo lo que enseñaba antes que lo aprendieran los diáconos, *yo ya lo había aprendido antes*. Entonces... *siempre íbamos adelante* y así fue que alcancé a aprender mucho y por eso cuando se empezó a solicitar, se pensó en que los cursos iban a venir los maestros de la Universidad Iberoamericana de México. Entonces nos nombran, fuimos a solicitar, a gestionar, a pedirle la universidad que nos, si nos puede mandar maestros (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

En este sentido la comunidad se fija en los capitales con los que cuenta cada individuo, necesariamente beneficia a aquellos que poseen la mayor preparación, más experiencia, con más recursos o medios para enfrentar los gastos que implican los cargos. En resumen la comunidad solamente viene a ratificar la selección que realizaron con mucha anticipación los mismos agentes de pastoral.

En otras palabras la selección no se lleva a cabo solamente en la comunidad, sino que es un proceso más largo que incluye la formación de un habitus determinado. La gente de las comunidades selecciona aquellas personas que se prestaron y decidieron seguir este proceso de formación durante gran parte de su vida. Es decir, no pensamos que los indígenas fueron agentes pasivos¹⁰³, ellos tuvieron la elección de meterse o no al proceso diaconal, y eligieron este camino

¹⁰² La siguiente cita sustenta esta afirmación: “...yo soy albañil y... gracias a la misión y gracias al padre [Reynaldo o Arnaldo] que en paz descansa, que él me invitó a que entrara a trabajar con los albañiles, con los maestros albañiles que entrara yo como ayudante, como peón. Y son los que me dieron cuando se construyó la casa de catequista, o sea “el colegio” que le decimos, yo me tocó trabajar desde el inicio, casi desde el inicio hasta terminar y trabajé en el convento, trabajé en el salón de cine y una parte en el convento de las madres y la escuela particular trabajamos allá. Por eso casi cinco o seis años estuve trabajando con la misión, ahí aprendí a trabajar, ahí aprendí a trabajar.” Entrevista a diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009. Resulta relevante que este diácono no se defina únicamente como campesino y que afirme con tal certeza su filiación al gremio de la construcción.

¹⁰³ Sin embargo también debe tenerse presente que dos de los diáconos entrevistados nos informaron que ellos no conocieron a sus padres, desde muy pequeños quedaron huérfanos, la Misión de Bachajón los educó y en uno de sus casos incluso le dio un lugar para vivir. Encontraron en la Misión su principal fuente de sustento, de educación, de trabajo y de reconocimiento social, cosa que difícilmente hubieran adquirido en la orfandad. En estos casos es

por las ventajas que recibían. La supuesta obediencia¹⁰⁴ que los agentes de pastoral dicen tener hacia las comunidades en realidad encubre una relación social que se caracteriza por la capacidad de éstos para provocar los efectos esperados en las comunidades y que al mismo tiempo aparezcan como propios de éstas.

¿Por qué se llega a rechazar el cargo de diácono?

Sin embargo falta explorar la situación en la cual las personas rechazan el cargo que las comunidades les ofrecen. ¿Cómo se explica esta decisión? Si siguiéramos la lógica argumentativa hasta aquí expuesta pensaríamos que se trata de un caso donde el proceso de socialización secundaria no tuvo éxito y que las predisposiciones de este sujeto no lo condicionaron en su decisión para dedicar gran parte de su vida a esta actividad. Esta es una parte importante de la explicación, pero no lo es todo. Veamos el caso. Este nos fue relatado por un feligrés en Bachajón, en los siguientes términos:

E: ¿Y tú cómo ves? ¿Crees que las comunidades aceptan el trabajo como diácono? [...]

L: Hay algunos nada más, algunos no quieren, he escuchado ahí en mi comunidad que la gente busca [a] quien sea el diácono, se le nombra, pero a veces no quiere, a veces no quieren, o sea, *van a gastar*, porque se dice que *no pueden porque tienen trabajo*, saben que tienen un curso *no asisten al curso*, que no quieren, dicen que tienen trabajo [...] un curso una semana, dos semanas que sé yo, pero no quieren, tienen mucho trabajo eso es lo que pasa en mi comunidad (Entrevista con laico, Bachajón, julio de 2009).

Esta cita nos hace pensar que en la actualidad esta posición no tiene mucho atractivo para todos los indígenas de las comunidades. Es posible que antes sí lo tuviera y que en la actualidad resulta más difícil reclutar a nuevos candidatos. Parte de este rechazo tiene su origen en la enorme inversión de tiempo y dinero a la que se enfrenta el candidato. Esta lectura resulta coherente con el disgusto que existe entre algunos diáconos ordenados por la falta de apoyos de las comunidades y las pérdidas que los diáconos enfrentan por el gran trabajo que deben desempeñar. Nos parece conveniente realizar una cita más en este tenor, de la investigación de Zatyryka (2003), porque ilustra muy claramente este argumento:

...Sebastián dijo que tiene problemas desde el momento en que fue candidato al diaconado. Dijo que normalmente sus actividades pastorales le toman de tres a cuatro días a la semana. También mencionó que las emergencias pueden surgir de manera muy frecuente y por ello ha tenido que dejar el trabajo para atenderlas. Su declaración es conmovedora: ‘No hay forma en la que ellos [las comunidades] puedan ayudarme, sobre

posible pensar que incluso no tuvieron mucha elección, su condición desventajosa, aún más que los otros campesinos, hizo que su vida estuviera y siga apegada de una manera muy importante a la Iglesia católica.

¹⁰⁴ Queremos citar las palabras de un sacerdote en este sentido: “SF: ...el modo como empieza lo de los candidatos es que *los eligen en su comunidad*, pero nosotros nos enteramos de eso cuando hay el curso para nuevos candidatos, entonces el encargado de dar el curso que tú lo entrevistaste J. A., este manda el aviso y el día que va a empezar el curso yo llego al curso, entonces *ahí me entero* a quienes mandaron, con una acta y todo, la comunidad: ‘*Nosotros, tal día, elegimos* a fulano, fulano y fulano para que sean candidatos al diaconado y se los mandamos a este curso para...’, y en las firmas de todos, hasta los niños y las niñas ahí firman de la comunidad. Y entonces ya recibes y yo me entero de quienes son, y yo más bien ya pregunto *¿cuántos años tienes de catequista? ¿Cuántos años hace que te casaste? Que son cosas que podrían ser un impedimento, ¿cuántos años tienes de edad?*

E: *¿Entonces ustedes nada más dan el visto bueno?*

SF: *Nada más*. Y hacemos el trabajo de preguntarle a la comunidad bueno ya que trabajaron tres años *¿cómo lo han visto en el trabajo? ¿Cómo camina?* Entonces ya la comunidad evalúa su trabajo, pero son ellos los que finalmente dice sí o si no. Nosotros activamos una evaluación pero *es la palabra de ellos la que obedecemos.*” Entrevista con agente de pastoral, Bachajón, 19 de julio de 2009.

todo cuando ocupo varios días yendo a las comunidades, nadie me ayuda, y veré cuanto más puedo resistir porque estoy cansado. ¿Qué podrían hacer ellos por mí?’ Evidentemente él siente que podría usar la ayuda de las comunidades, especialmente en forma de trabajo, como sustituto del tiempo que invierte en su ministerio¹⁰⁵ (2003: 294).

Esta cita muestra claramente que el cargo de diácono requiere en algunos casos de mucho tiempo y de recursos. Esto choca frontalmente con la posición laboral de los diáconos como campesinos de subsistencia, la gran demanda de tiempo que le exige el ministerio es precioso debido a que se lo podría dedicar a su trabajo, con ello pierde mucho económicamente. El tono de la cita muestra a una persona que está a punto de dejar el ministerio, que está cambiando sus prioridades, es posible que en el momento de la entrevista tuviera muchos problemas económicos. Como veremos más adelante lo económico es uno de los motivos por los cuales los diáconos desertan de su ministerio.

La alternativa que el diácono tiene a la deserción es la autoexplotación al máximo para poder sacar su sustento y cumplir con su responsabilidad como ministro. Sin embargo esta estrategia es poco efectiva a largo plazo, debido a que el agotamiento que le provoca puede desencadenar que el diácono decida renunciar a su cargo. En este sentido, la clave de interpretación que se deriva de una socialización secundaria incompleta no es totalmente adecuada. El caso analizado nos permite inferir que la socialización secundaria no falló en este diácono, sino que su posible renuncia al cargo se debe a que se está autoexplotando para cumplir con ambas responsabilidades.

Entonces la conformación de un habitus *ad hoc* es una causa necesaria, pero no es suficiente para explicar que los diáconos dediquen tantos recursos y tiempo de su vida al servicio religioso. Lo que tenemos que destacar es que los requerimientos materiales son determinantes, el cargo demanda mucho a su poseedor, éste debe tener la capacidad para solventarlos para ser elegido y mantener el cargo. De lo contrario, cuando el diácono tiene que elegir entre su ministerio y su sustento, no dudará en dejar el primero por el segundo, a pesar de que posea un habitus idóneo para desempeñar su cargo. Por esta razón es que los agentes de pastoral están preocupados por contar con un mayor número de diáconos, debido a que si el trabajo religioso se reparte entonces no demandará tanto de sus recursos destinados a la subsistencia, y con ello será viable el proceso.

Diferencias entre las zonas Tsotsil y CHAB

A continuación establecemos cuáles son las diferencias entre las zonas estudiadas. En un primer momento exponemos la explicación que nuestros informantes nos dieron al respecto. Para ellos las diferencias en el desarrollo del diaconado indígena se deben a que en la zona Tsotsil no hubo una promoción decidida, fuerte y de largo plazo, como sí la hubo en la CHAB. Es decir, esta explicación reduce la cuestión a la voluntad para promover o no el proceso diaconal, al interés para reclutar y formarlos, a una posición ideológica, que valoraba si había o no la necesidad del diaconado.

¹⁰⁵ “...Sebastián said he had faced problems since the time of his candidacy to the deaconate. He said that normally his pastoral activities take him three or four days of the week. He also mentioned that every so often some emergencies may arise and the he has to leave his work to lood after them. His phrases are poignant: “There is no way they would help me, even when I spend many days going between the communities, no one helps me, and I will see how long more I can take it, if I get tired, what would they do?” Evidently he feels he could use the help of the communities, especially in the form of labor, to substitute for the time he spends in this ministry.” Traducción libre.

Rompemos con esta explicación de tipo voluntarista y explicamos el origen de este aparente desinterés del equipo pastoral Tsotsil por el proceso. ¿Fue cierto este desinterés por parte de los agentes de pastoral de la zona Tsotsil para con el proceso diaconal? ¿En caso de que así fuera, por qué los agentes de pastoral de la zona Tsotsil no vieron necesario continuar con la formación de diáconos indígenas? ¿Más allá de la disputa ideológica con los jesuitas, por qué razón los dominicos que controlan la zona no estuvieron dispuestos a seguir con la directiva establecida por Samuel Ruiz para toda la diócesis?

En primer lugar, sí hubo un interés consciente y ordenado por formar un diaconado permanente en la zona Tsotsil desde muy temprano, si tomamos como punto de referencia la versión oficial de la zona CHAB que lo ubica en 1975. Fue el caso de la Misión de Chamula que se fundó en 1966, encabezada por el sacerdote Leopoldo Hernández y algunas religiosas. En esta Misión para el año de 1969 se reportaba un avance considerable en términos pastorales, se formaron 830 católicos y 15 catequistas. Pero esto no paró ahí, para enero de 1973 se había concedido el cargo de candidato al diaconado a seis catequistas chamulas en la catedral de San Cristóbal por el obispo Ruiz (Iribarren, 2002: 14). Este dato nos hace pensar que la idea de formar diáconos permanentes y la elección de los candidatos son más antiguas, no fue algo que surgió a partir de la reunión que tuvo la diócesis con las comunidades indígenas después del Congreso Indígena de 1974, como sostienen los agentes de pastoral de la zona CHAB. Sino que era una idea que ya tenía amplio camino recorrido, por lo menos un par de años antes de esta fecha. Sin embargo la misión de Chamula tuvo serios problemas para continuar, ya no con el trabajo con los candidatos sino con mantenerse en la región en su conflicto con la élite indígena.

Estos problemas de la Misión de Chamula explican que la zona Tsotsil no desarrolló un amplio trabajo pastoral sobre el tema, por lo tanto impidió el proceso de incorporación de las normas y esquemas cognitivos derivados de una socialización secundaria producida por una larga participación de los futuros diáconos en la Iglesia católica. Esta ausencia física del equipo de pastoral en Chamula tuvo un fuerte impacto para el desarrollo del diaconado indígena en la zona pastoral Tsotsil, porque se bloqueó ahí donde iniciaba. Esto explica por qué este proceso se presentó con una intensidad muy baja en comparación con la zona CHAB, no por la ausencia de una “voluntad” de los agentes de pastoral, sino principalmente porque la relación que la diócesis estableció con las comunidades tsotsiles no les permitió incrementar ese trabajo. Por esta razón es que existió un gran contingente de personas que pudieran distinguirse para aspirar al diaconado en la zona pastoral Tsotsil.

Recordemos que en la zona Tsotsil se caracteriza por ser históricamente difícil para la Iglesia católica. Ahí se presentaron algunas rebeliones indígenas que retomaron lo religioso como un elemento clave para cuestionar el orden social. Recordemos las rebeliones de la Colonia (1712) y de la época independentista (1869). Esto tuvo su fundamento en la explotación de la que eran objeto, no sólo por los encomenderos y finqueros después, sino principalmente por la Iglesia católica, que era la única institución con presencia en la zona de los Altos que podía gobernar la población de la región.

La presencia de la Iglesia católica en la zona desaparece casi por completo después de que la orden de los predicadores fuera expulsada de Chiapas a mediados del siglo XVIII (Tello, 1995: 55). Por esta razón los agentes de pastoral fallaron en su intento, a mediados del siglo XX, de recobrar la feligresía “católica”. Más bien lo que se presentó fue un conflicto abierto con la

Costumbre, una religiosidad popular desarrollada y administrada por una pequeña élite en las comunidades, quienes poseen sus propios cargos (rezador, principal, martoma, capitán, etc.) y quienes resistieron en diversos grados el intento de la Iglesia católica de “recobrar” a sus fieles. Como ya vimos más arriba, en algunos casos este intento es medianamente exitoso (San Andrés Larráinzar) en otros los tradicionalistas mantuvieron a raya a la diócesis (San Juan Chamula).

Es en este contexto en el cual se inscribe la falta de voluntad de los agentes de pastoral de la zona Tsotsil. La explicación de este factor es que la relación que establecieron los agentes de pastoral con las comunidades tsotsiles condicionó fuertemente el desarrollo del proceso del diaconado permanente en la zona. El proceso de “reconquista” espiritual (nueva evangelización) se enfrentó con una enorme resistencia por una parte (en muchos casos mayoritaria) de las comunidades, quienes posiblemente interpretaban la intervención de los sacerdotes en sus comunidades desde su memoria colectiva, como un proceso de reconquista (Iribarren, 2002: 10), que se remontan al abuso y explotación coloniales.

Esto lo pudimos corroborar en base a la charla con un maestro bilingüe chamula retirado, quien fungió como parte de la autoridad municipal en varios puestos durante gran parte de las últimas décadas del siglo XX. Este personaje nos relató una anécdota que ilustra la posición que las nuevas élites chamulas adoptaron frente a los sacerdotes en esa época.

En su juventud, después de haber sido catequista y haber terminado la normal de maestros, se enfrentó con el sacerdote que llegó a San Juan Chamula en 1966. Este joven corrió al párroco Leopoldo, debido a éste le negó en una ocasión el alojamiento en la parroquia, porque ya había dejado el movimiento de catequistas para meterse en la política. “Si quería alojamiento que se lo pagara con el dinero que ganaba en la política”, le contestó el párroco. En venganza de esto expresó, lo que bien pudo ser el sentir de una gran parte de las comunidades tsotsiles, una crítica muy fuerte al sacerdote, ante los pobladores de la cabecera municipal dijo: “La gente lo mantenía, que le daban de comer, un lugar para vivir, un caballo y encima le pagaban para bautizar y hacer casamientos, y que a él lo había dejado durmiendo en la puerta de la iglesia”. El sacerdote no dijo nada, sólo tomó su caballo y se fue. La gente le dijo: “¿Por qué le dijiste eso al padre?”, a lo que respondió: “Si tanto lo quiere vayan a corretearlo” (Diario de campo, 9 de septiembre de 2008).

Lo que nos deja ver esta anécdota es que la relación con las comunidades tsotsiles no fue fácil para los agentes de pastoral. Hubo pugnas donde los poderes político y religioso estaban controlados por la misma élite, dando como resultado diversos escenarios. Bajo estas condiciones resultaba muy difícil que se pudiese promover fácilmente un ministerio como el diaconado permanente. Es posible que se identificara a esta figura como parte del clero, y no sólo eso, sino que le interpretara como una traición y competencia a las figuras tradicionales religiosas y políticas. En algunas ocasiones los entrevistados describieron a los diáconos como verdaderos líderes de sus comunidades, principalmente en la zona Tsotsil, liderazgo que trascendía la esfera religiosa y se extendía hacia la política. Por ello no resulta extraño que los llamados “caciques” se opusieran a la implantación de cualquier figura de autoridad en el municipio, incluyendo a los catequistas.

No hubo voluntad porque no había las condiciones para que esta surgiera o por lo menos se mantuviera. Las relaciones del campo religioso, entre las comunidades y los diversos grupos a su interior con los agentes de pastoral provocaron que el proceso fuera mucho más lento y difícil en

la zona Tsotsil que en la zona CHAB. En el caso de San Juan Chamula es conocido que la diócesis no pudo mantener mucho tiempo la misión y al párroco, por la presión que ejercían las autoridades tradicionales (principales y caciques) y gran parte de las comunidades. El párroco y las religiosas, conocidas como Violetas, miembros de la Misión Chamula, tuvieron que salir por amenazas a su integridad física el 12 de octubre de 1969 (Iribarren, 2002: 10).

A partir de esa fecha la diócesis y el equipo de pastoral de la zona Tsotsil decidieron que el municipio Chamula sería atendido desde San Cristóbal de Las Casas por los agentes de pastoral, aunque los catequistas y candidatos al diaconado que alcanzaron a formar¹⁰⁶ continuarían la labor en sus comunidades. Sin embargo los sacramentos serían impartidos en esa ciudad. Para lo cual toda persona del municipio tendría que recibir una plática de preparación y mostrar “un cambio de actitud y la disposición para recibir la palabra de Dios” (Iribarren, 2002: 13). Es decir, los sacramentos (como el bautismo, fundamental para los indígenas de la diócesis) fueron usados como recursos de presión y negociación por la diócesis para acceder a las comunidades cerradas. Pero la lucha no sólo se fundamentaba en la administración de los sacramentos sino en la interpretación que se les daba, para la Misión de Chamula el bautismo que las personas piden “no es el sacramento del Bautismo, es un rito impuesto por la costumbre que ha degenerado en superstición” (Iribarren, 2002: 13). Por lo tanto debían de ser evangelizados antes de recibirlos de otra forma no se beneficiarían de él. Con esto la diócesis buscaba restar la posibilidad de que emergiera un bautismo chamula que suplantara al que ella manejaba, y también buscaba establecerse como la fuente legítima de salvación, imponiendo asimismo su interpretación de los bienes en disputa. Estamos ante lo que constituyó una de las luchas por el campo religioso católico entre la diócesis y la Costumbre.

Esta lucha no sólo trajo consigo la expulsión de los agentes de pastoral de la Misión Chamula, sino también a miles de personas de las comunidades. A pesar de esta férrea lucha, la diócesis y la misión lograron mantenerse, aunque con una débil presencia en toda la zona pastoral Tsotsil. En el caso de Chamula actualmente existe el servicio religioso en la parroquia de San Juan Bautista en Chamula a cargo de un sacerdote jesuita. El obispo Arizmendi, inmediato a su arribo a la diócesis como nuevo obispo, llegó a un acuerdo con los dirigentes de Chamula para que permitieran la entrada del sacerdote a cambio de que éste ofrezca los sacramentos. Sin embargo esta negociación no estuvo exenta de duros conflictos. Arizmendi trató de enviar a un sacerdote tsotsil, con la ventaja de que podría predicar en el propio idioma, pero los dirigentes se opusieron abiertamente a que fuera un tsotsil y corrieron al primer enviado. Posteriormente el obispo lo reemplazó por otro sacerdote, también de origen tsotsil, pero nuevamente lo rechazaron. Entonces el obispo amenazó con suspender los sacramentos, cosa que hizo recapacitar a los dirigentes y aceptaron un nuevo párroco siempre y cuando diera su misa en castellano, que repartiera los sacramentos sin una larga preparación previa (una pequeña charla antes era suficiente), que no se cobrara por los mismos y que no viviera en la casa parroquial. El obispo aceptó las condiciones con tal de tener a un párroco en este difícil territorio. El párroco solamente va los domingos cada dos semanas a celebrar la misa y atender otros menesteres, inmediatamente después tiene que

¹⁰⁶ Según Iribarren el proceso de selección de candidatos comenzó desde en el año de 1973, un par de años antes que en la zona CHAB. Parte de los candidatos procedían de tres comunidades tsotsiles chamulas: La Candelaria, Yaalichin y el Encajonado (2002: 14-16). Esto es relevante porque enfatiza la diferencia entre las dos zonas, a pesar de que la zona Tsotsil llevaba la ventaja porque inició el proceso con dos años de anticipación, no consiguieron las condiciones necesarias para incrementarlo y continuarlo.

regresar a San Cristóbal de Las Casas, donde reside. Siempre que asiste a los cursos, talleres o juntas del equipo tsotsil llega solo, no hay una actividad pastoral que se refleje en el reclutamiento de catequistas, mucho menos de diáconos (Entrevista con religiosa del equipo de pastoral tsotsil, San Cristóbal de Las Casas, 8 de octubre de 2008).

En este caso extremo resultó casi imposible reclutar y formar a largo plazo una serie de cuadros que posteriormente se convirtieran en diáconos, al menos no con la intensidad de la zona CHAB. De esto resulta que sea tan relevante para el equipo de pastoral Tsotsil la asistencia a los cursos por parte de los candidatos y diáconos que lograron formar en otros municipios menos difíciles que Chamula¹⁰⁷, debido a que es el principal mecanismo que poseen para reclutar y mantenerlos en el servicio. También esto explica que en opinión de una ministra de la comunión mestiza de El Bosque de que a los diáconos tsotsiles carecen de una formación sólida. Sobre todo en su confrontación con otros grupos religiosos, donde se ven rebasados por el manejo de los evangelios y puestos en ridículo frente a las comunidades.

MC: Ha habido problemas por la falta de preparación, ha habido problemas por la falta de preparación, unos ya no acuden [a las ermitas], esto está pasando en general porque [los diáconos] carecen de preparación y usted sabe que hay diferentes sectas. Ellos los tienen así pues con las puntas de los dedos, están constantemente estudiando o a lo menos para ir a atacar a aquellos se echan a la punta de los dedos qué tema van a llevar y todo eso. Entonces se carece de preparación, más preparación, porque hoy en la actualidad no sólo nos vamos a concretar en leer la sagrada escritura y en practicarlo, se necesita leerla, entenderla y practicarlo. Porque a veces por falta de conocimiento se cometen errores, a veces en homilía o en dar explicación, en fin, entonces lo que se carece ahí por ejemplo es de la preparación porque se necesita para tener un diálogo con los protestantes o con el que sea. Pero estar preparados para dialogar con ellos y eso es lo que les ha faltado. A veces *los han humillado*, por ese motivo los han humillado y también [por la falta de] preparación se meten diferentes sectas... o más bien dicho, [debido] a su ignorancia han aceptado reuniones ecuménicas. Se han metido, han ido ellos [los diáconos] a las reuniones de los adventistas. Los invitan, que tengan reunión con los adventistas y le dicen: “Hermano tenemos una reunión te invitamos porque tú eres un predicador de Dios, de la iglesia”, y sí, sí se va, pero como no está bien preparado ahí delante de todos le tiran la del Éxodo veinte, todo eso, y ellos han cometido esos grandes errores, ellos por su humildad, por sencillez: “Tal vez este hermano de buena fe me está invitando”, ¿no? y resulta que es nada más para hacerle una... más bien dicho para humillarlo y ponerlo en evidencia ahí con los demás y decirle al pueblo: “Miren éste estuvo con nosotros aceptó bien todo lo que es del sábado”, ¿no? Y por eso las capillas están quedando vacías (Entrevista con ministra de la comunión, El Bosque, 12 de octubre de 2008).¹⁰⁸

La formación permanente a través de cursos y talleres y las actividades como catequistas, lectores de la palabra, candidatos al diaconado, y diáconos, parece ser la única vía que tienen los agentes de pastoral de la zona Tsotsil para intentar conformar el habitus necesario para el servicio religioso. Aunque por su corta duración, en algunos casos, no se tienen los resultados esperados por los agentes de pastoral.

Sin embargo la fuerte demanda de personal para atender las comunidades provoca que la presión por ordenar nuevos diáconos sea grande y con ello se acelere su candidatura, y su rápida

¹⁰⁷ Además de Chamula tuvimos conocimiento de la existencia de diáconos o candidatos tsotsiles en las parroquias de San Andrés Larráinzar, El Bosque, Diaconías (San Cristóbal de Las Casas), Simojovel, Zinacantán, Amatán, y Pantelhó. Sin embargo esto contradice Arizmendi (2006), donde San Andrés no aparece como parroquia que posea algún diácono, una religiosa nos informó que existen cinco diáconos, diez candidatos y setenta catequistas en esa parroquia. Nos resulta inexplicable que se excluya de esta manera a San Andrés. Charla informal con religiosa del equipo Tsotsil, Huitiupán, 19 de septiembre de 2008.

¹⁰⁸ Los corchetes son nuestros.

promoción al puesto. En el caso de la zona pastoral Tsotsil se ha dado este fenómeno, tenemos referencias de que un grupo de cinco diáconos fueron ordenados en los años ochenta tras pocos años de preparación (de tres a cuatro años), lo que según algunos provocó que su fidelidad al movimiento fuera baja y que se tuvieran muchos problemas para que permanezcan ejerciendo su ministerio (Entrevista con diácono tsotsil, El Bosque, 3 octubre de 2008). Desde nuestra perspectiva el problema no fue la poca preparación inmediata anterior a su ordenación, sino que no recibieron una larga formación informal que sí tuvieron otros diáconos, formación que caracteriza a todos los entrevistados de la zona pastoral CHAB.

Recordemos que la zona CHAB posee más de la mitad de los diáconos de toda la diócesis (180 activos para julio de 2009 de un total de 339 para 2006). Una pastoral más agresiva en la formación de diáconos en esta zona tuvo como origen varios factores: la posición ideológica de la mayoría de los jesuitas estuvo a favor del diaconado indígena, por lo tanto iniciaron con mayor brío el proceso, todo ello posibilitado por una relación menos tensa con las comunidades de la región. Lo cual redundó en que se pudiese establecer una formación a largo plazo entre los futuros diáconos y que éstos fueran mucho más abundantes que en la zona Tsotsil.

Nos parece que el factor principal del éxito en la formación de un gran contingente de diáconos fue la relación que establecieron los jesuitas de la misión de Bachajón con las comunidades. Si bien esta relación no estuvo exenta de luchas en contra de la Costumbre, que desarrollaron los tseltales durante la ausencia de la Iglesia católica por más de cien años, la estrategia que siguieron les redituó en ganarse la confianza de las comunidades.

En un primer momento, en 1958 cuando llega la misión a la región, los jesuitas se enfrentaron a la tradición religiosa tseltal. Tal como lo ilustra la siguiente cita:

...la Iglesia llevo a decir: “Pues ahora venimos a decirles miren cómo fue la creación, cómo fue así cada una de las cosas.” Entonces se llamaba a jóvenes para formarlos como catequistas, jóvenes de 15 a 20 años, entonces los jóvenes regresaban y decían “Ah, ya nos explicaron cómo fue la creación, nos explicaron cómo se hizo el mundo, cómo fue que el niño Jesús”... todo, todo. Entonces resulta que al llegar y explicar, resulta que la explicación chocó con muchas historias que los ancianos, que los principales habían narrado. Y entonces fue un desprestigio de la palabra de los ancianos ¿verdad? Entonces ahí se dio una ruptura. Entonces ellos decían: “No pues hay que, ya hay que dejar esas ideas atrasadas, etcétera”. Se pusieron en contraposición las dos visiones (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, 19 de julio de 2009).

De esta forma la Iglesia católica intentaba reapropiarse del espacio religioso a través del desprestigio de la visión religiosa tradicional sustentada por las autoridades religiosas tseltales (ancianos). El instrumento de esta primera estrategia fueron los catequistas recién formados en la misión. Quienes regresaban a sus comunidades y se oponían a la interpretación del mundo establecida, la que les era dada a través del conocimiento de los evangelios. Encontramos pues una lucha ideológica, en sentido amplio, por la interpretación legítima del mundo. Es decir inicia una lucha por la definición del campo religioso en la región, entre dos contendientes principales: por una parte la misión quien buscaba imponer como lo valioso su interpretación religiosa de la vida y del mundo; y por otro, las comunidades con la Costumbre, que a través de sus ancianos y principales buscaban mantener la hegemonía religiosa de sus creencias, arrogando para éstas el monopolio interpretativo de la vida y del sentido religioso del mundo.

En esta lucha se enfrascaron por algunos años, hasta que en 1981 los jesuitas, en un gesto de reconciliación, ofrecen una disculpa a los principales y las comunidades por la forma en cómo llevaron a cabo su trabajo pastoral, dado que esto había provocado que los jóvenes catequistas desconocieran a la Costumbre como parte del catolicismo y la redujeran a un conjunto de supersticiones que debían terminar. Sin embargo algunos de los diáconos y catequistas se negaron a seguir este gesto de los agentes de pastoral para con la Costumbre, y continuaron condenando las prácticas religiosas tradicionales. Cabe destacar que el cambio de actitud de los agentes de pastoral de la zona CHAB puso fin a la lucha por la definición legítima del catolicismo que les disputaban a los tradicionalistas. Es decir, aparentemente los jesuitas terminaron con la idea de imponer la interpretación propia de los recursos (creencias, rituales, prácticas, etc.) que son considerados valiosos para el catolicismo, y por lo tanto, con la intención de monopolizar la administración de éstos por la Misión. En el fondo de lo que se trataba era de una lucha por el campo religioso católico mismo, si se incluía o no un grupo y sus creencias como legítimas y valiosas.

¿Por qué razón la Misión modificó su posición al respecto? ¿Qué llevó a los jesuitas a reconocer como legítima una religiosidad que en un principio despreciaron y la tacharon de idolatría? La siguiente cita puede darnos algunas pistas para responder a estas preguntas:

... años después cuando vino el Concilio nos dijo “Hay que tener cuidado de *las semillas de la palabras de Dios* que están sembradas en todas las culturas” Entonces se empezó a recoger y a ver cuáles son esas semillas que ya están ahí. Entonces claro, algunos de los ancianos dicen “Qué nos vienen a preguntar si se burlaron de nosotros y nos dijeron que eso no valía y ahora quieren saber”

Entonces bueno, es el trabajo de la Teología India recuperar toda la palabra antigua y no ponerla como una contraposición o una ruptura sino que tratar de comprender lo que estaba ahí. Ponerla como palabra sabia, antigua que nos está diciendo otra palabra también. Entonces ahí, eso fue lo que sucedió en el reencuentro ¿verdad? Como que de parte de los ancianos muchos se sintieron como deslegitimados o confrontados, descalificados en su modo de pensar y todo. Y yo creo que da ahí muchos se retiraron de la Iglesia católica, y no es que muchos se hayan ido a las sectas, no, muchos se retiraron y *mantienen una religión tradicional*. Quizás un ejemplo de ello sea Chamula ¿verdad? En otros lugares también hay grupos así que también siguen [...] los ritos tradicionales que conocen, no quieren saber nada de la Iglesia católica por esa, por esa entrada de ir a confrontar ¿verdad?, y decir “No, es que ustedes están mal, están diciendo puros... disparates, la verdad que tenemos nosotros es esta y esta y esta” En Entonces ese es un problema que se dio aquí (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, 19 de julio de 2009).

Lo primero que destaca es que la religión tradicional no desapareció y que se mantiene con numerosos seguidores en las comunidades. En opinión de este sacerdote la confrontación provocó que muchos tseltales abandonaran la Iglesia católica, sin embargo esta interpretación no es del todo correcta, porque habría que preguntarse si los que supuestamente la abandonaron habían pertenecido alguna vez a ésta. Tras una ausencia de cien años es muy poco probable que pudieran considerarse como católicos, no en el sentido en que los misioneros consideraban correcto: el suyo.

Destaca también que el sacerdote subraye que aquellos que abandonaron la Iglesia católica no formaron parte de otros grupos religiosos de tipo protestante. Ponemos en duda esta interpretación, pues una de las características de la zona CHAB, es la gran movilidad religiosa de los indígenas. Ya lo mostramos más arriba, en tanto que esta zona cuenta con el índice más alto en la caída del catolicismo en los últimos sesenta años, en comparación con los valores reportados para los niveles nacional, estatal, diocesano y de la zona Tsotsil. Es posible pensar, como una

hipótesis que debería ser investigada en otro lado, que una pequeña parte del crecimiento de los grupos protestantes en la diócesis se debió al intento de la Iglesia católica por recuperar el control religioso en las comunidades, como un efecto no deseado. Es decir, habría que investigar a futuro si la deslegitimación que en un primer momento sufrió la Costumbre a causa de la actividad pastoral diocesana provocó que algunos miembros de las comunidades buscaran otra opción religiosa que no fuera necesariamente el catolicismo diocesano, uniéndose a los grupos protestantes.

Sin embargo todavía no contestamos las preguntas que planteamos. Nuestra respuesta se encamina hacia la justificación que da este sacerdote, y en general la diócesis, para el cambio de actitud: las orientaciones del Vaticano Segundo sobre la búsqueda de las “semillas de la palabra de Dios” en las distintas culturas. Esto fue lo que se conoció como la inculturación del evangelio. Sin embargo esta nueva directriz no se explica solamente por el impulso que recibió desde el obispado mismo, invitando a todos aquellos que no estuvieran de acuerdo a abandonar la diócesis¹⁰⁹, sino que hubo una reflexión de por medio, originada por el hecho de que la confrontación directa con los tradicionalistas posiblemente los llevaría a un callejón sin salida. Como de hecho ocurrió en San Juan Chamula. Había que cambiar la estrategia y el Concilio Vaticano II les dio una pista para ello.

En vez de confrontarse con el catolicismo tradicional había que absorberlo, es decir, luchar por incorporarlo al catolicismo que la diócesis interpretaba como correcto, intentando ver en la Costumbre una forma de religiosidad que contenía “las semillas de la palabra de Dios”. El papel de los misioneros era revelar esta verdad a las comunidades, era guiarlos para descubrir que en el corazón de su religión yacía el mensaje cristiano. De esta manera evitarían la confrontación y la radicalización de los costumbristas; gracias a esta nueva estrategia incorporarían a las comunidades bajo su control religioso, a través ya no de una simple y directa imposición de la religión que debían seguir, sino de algo más sutil. Lo que buscaron era que las comunidades en apariencia mantuvieran sus creencias y tradiciones, a partir de un respeto pleno por parte de los misioneros, pero en realidad se estaría operando una reinterpretación de dichas creencias y prácticas a través de la inculturación del evangelio. De esta manera obraría una asimilación cultural.

Esto no quiere decir que en la zona Tsotsil no se intentara esta estrategia, de hecho está funcionando en el caso de todas las parroquias donde los agentes de pastoral han podido asentarse, pero la historia tenía su peso y había otro factor en contra, el hecho de que los sacerdotes dependían de las aportaciones que hacían las comunidades a la Iglesia los limitó en gran medida.

¹⁰⁹ Al respecto Samuel Ruiz dijo lo siguiente: “...se decía que el objetivo principal de la misión era que surgieran iglesias autóctonas, es decir iglesias en *donde el evangelio la palabra de Dios se encarnara en los valores de la cultura*. Y entonces esta iluminación propensa, ilumino, guió el camino y así fue como tratamos de que a través de la orden catequista surgieran posteriormente el diaconado permanente siendo uno de los caminos marcados en el Concilio...” Y más adelante agregó: “Y lo que esto pues oportunamente fue iluminado por el Concilio Vaticano Segundo y el seguido por la reflexión diocesana que se hizo de los documentos del Concilio de verdad que pronto se encontró un equipo donde había la convicción de que esa era la orientación de que debería de tener nuestro trabajo. Así que hubo una unidad de manera que en una Asamblea Diocesana escuchando los informes que dieron los distintos equipos, dije una cosa: ‘estando escuchando a todos ustedes, veo que donde quiera *hay una opción por el pobre*, de manera que podemos decir no con un decreto sino con una lectura de lo que esta pasando aquí nuestra diócesis tiene que caminar por una opción por el pobre. Aquí no se va a obligar a nadie, pero aquí *el que este sentado y no trabaje tiene la puerta libre para salir*’ (Ruiz, 2009).

En cambio en la zona CHAB, los jesuitas han contado con una gran autonomía financiera, debido principalmente a que la orden posee una gran variedad de fuentes de financiamiento que se refleja en un pago mensual para algunos de sus miembros, además de que cuenta con algunos proyectos en los que pueden trabajar.

De esta manera los jesuitas no fueron vistos como una carga por las comunidades, lo que si ocurrió en la zona Tsotsil. Y no sólo esto, los jesuitas intervendrían de manera abierta en las luchas por las tierras que libraron las comunidades de la región, desde la década del sesenta, a través de la asesoría jurídica que ejerció la misión a su favor. Esto pudo darles un reconocimiento de las comunidades, estableciendo una alianza en el terreno político. Hecho que no sucedió en el área Tsotsil, donde la lucha agraria tuvo menor peso. Por último cabe destacar que la misión de Bachajón comenzó un trabajo de traducción y dominio de la lengua desde muy temprano, lo que la llevaría a realizar una de las primeras traducciones desde el punto de vista católico de la Biblia a un idioma indígena en todo el país¹¹⁰. Esta preocupación por la lengua le redituó un acceso mucho mayor a las comunidades, quienes eran atendidas por los primeros misioneros en su idioma a través de un traductor, y posteriormente por los mismos sacerdotes. Esto debió de haber ganado el favor de las comunidades tseltales católicas, que por primera vez escuchaban la palabra de Dios en su lengua.

Todos estos factores contribuyeron par que la relación inicial de la misión con las comunidades fuera transformándose, hasta que los agentes de pastoral pudieron ingresar a las comunidades y empezar a formar masivamente a una gran contingente de catequistas, algunos de los cuales a la larga se convertirían en diáconos. La zona Tsotsil también aplicará esta estrategia, pero tendrá que conformarse con resultados magros debido a las condicionantes que ya señalamos. Tan es así que hoy en día la zona pastoral Tsotsil esta siendo asesorada por sus pares de la zona CHAB en el proceso de traducción de la Biblia al tsotsil, por ejemplo.

¹¹⁰ Cabe señalar que los miembros del Instituto Lingüístico de Verano realizaron la traducción de una parte de la Biblia (el Nuevo Testamento) al tseltal de Oxchuc en 1953 y otra al tseltal de Bachajón en 1964. La primera fue realizada cinco años antes de que los primeros misioneros jesuitas arribaran a la diócesis. La traducción del Nuevo Testamento al tsotsil de Huixtán se publicó en 1975, y una más en tsotsil de Chamula en 1979 (ILV, 2011). Hay que destacar que la traducción completa de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento) hecha por católicos al tseltal se presentó hasta 2003 cuando fue aprobada por la CEM, tras un trabajo de 35 años por los jesuitas. La traducción al tsotsil todavía no se terminaba en el año 2008. Sin embargo las traducciones protestantes serían muy criticadas por los agentes de pastoral porque, según éstos, se habían hecho de tal manera que se contraponían a las creencias de los católicos. Este tema lo tratamos más adelante.

C) Control disciplinario: motivos por los que cesan a los diáconos, de manera temporal y definitiva

Una vez ordenado el diácono es muy difícil que el equipo de pastoral cese a alguno, sin embargo se ha llegado a presentar el caso que se suspenda permanentemente a un diácono. La escasez de estos agentes y su importancia impiden que puedan prescindir totalmente de sus servicios. Pero ello no implica que no haya medidas disciplinarias para aquellos que violan las normas escritas y no escritas que rigen su comportamiento. Las primeras están contempladas en el *Directorio del diaconado permanente* (1999) publicado por la diócesis. Entre ellas destacan que el diácono debe evitar unirse o hacer proselitismo a favor de partidos u organizaciones políticas, ocupar algún cargo de gobierno y debe llevar una vida moralmente aceptable.

Sin embargo entre las violaciones a las normas no escritas existe una que nos parece de especial interés, ésta consiste en el cuestionamiento a la legitimidad de la autoridad religiosa. Esto se expresa a través de cuestionamientos, la desobediencia y la rebeldía ante las directivas del equipo de pastoral de la zona. Es en este último plano donde nos interesa explorar el control disciplinario que los agentes de pastoral ejercen sobre los diáconos y candidatos, porque da cuenta de que más allá del orden institucional, que se limita a establecer normas de conducta y aplicar las sanciones que dichas normas establecen, existe una lucha que trasciende este espacio institucional porque éste mismo es puesto en tela de juicio. El conflicto no se origina en torno a si se está aplicando correctamente o no el reglamento, sino por la legitimidad misma de esta estructura de poder.

Este conflicto supone la capacidad de agencia de los diáconos, porque implica una resistencia activa al orden institucional que intenta regirlos. Por ello es que podemos hablar de relaciones de poder¹¹¹, las cuales conforman un campo social de lucha entre las diferentes posiciones, tal como lo entiende Bourdieu. La principal tesis que desarrollamos en este apartado es que el lenguaje se constituye en el mecanismo de poder por excelencia, el cual permite a los participantes del campo religioso construir una imagen negativa de su oponente o subordinado, en este caso del diácono o candidato.

Pero ahí donde hay ejercicio del poder existe también resistencia. Esto significa que los mismos diáconos también utilizan el lenguaje como un medio de resistencia, en este caso para construir una imagen negativa de los agentes de pastoral y de las mismas comunidades. Esta es una estrategia utilizada por todos los agentes del campo pero su efectividad depende de la capacidad que tienen para imponerla a sus oponentes o aliados. Son distintos los medios que se utiliza para

¹¹¹ Aquí seguimos la definición de relación de poder desde Bourdieu, como aquella relación que establece una desigual distribución de los recursos valiosos pero que se justifica a través de la imposición de una visión del mundo que justifica y al mismo tiempo encubre esta desigualdad. Sin embargo aquí también echamos mano de la forma en cómo Foucault la entiende, esto es, existe una relación de poder ahí donde hay una desigual posición entre las partes, donde una puede acotar el rango de acción de la otra, controlando de esta manera su acción, en tanto la otra ejerce una resistencia a este control. En este caso los diáconos no son agentes pasivos dominados de manera absoluta por la institución, tienen capacidad de agencia, la cual se expresa a través de la resistencia al control que ejercen los agentes de pastoral. Esta lucha busca transformar a posición de subordinación del diácono que se ve reflejada en el control de sus acciones, de lo que puede hacer, de lo que puede pensar, y con ello, el acceso a recursos valiosos, como es el caso de que pueda administrar una parroquia o no.

hacerla efectiva, en el caso de los agentes de pastoral consta de suspensiones temporales y permanentes; para el caso de los diáconos consiste en cuestionar su posición de privilegio de los agentes de pastoral en la iglesia; en su relación con las comunidades, que éstas no los apoyan en su ministerio; para el caso de las comunidades en su relación con el clero, es considerarlos como unos parásitos o que se benefician de su posición para cometer abusos en las comunidades (robo de tierra, dejar que los animales del diácono acaben con la cosecha de los vecinos, etc.). Lo anterior puede ser castigado con la denuncia del diácono ante los agentes de pastoral o el retiro de los fieles de la ermita o templo que administran los clérigos en general, constituyéndose en uno de los motivos para la conversión.

Las normas escritas y las suspensiones temporales

La siguiente cita nos puede ilustrar la forma en cómo las normas del *Directorio* se materializan en la práctica, es el caso de la zona CHAB, que aplican también a la Tsotsil:

E: ¿Qué razones existen para suspender a un diácono? ¿Y quiénes, aparte de la comunidad, quiénes lo suspenden? ¿O quiénes toman la decisión?

S: Para suspenderlo [pueden ser las siguientes] razones: que empiece a tomar mucho, que este tomando, que se emborrache, cosas... que de pronto empiece a invadir tierras de otro, que no asista a un curso, que no asista a los cursos por una razón injustificada, o una situación de conducta así ya muy... pues que no va con su ministerio ¿verdad?, que esté ahí coqueteando con otras señoras, cosas de ese tipo ¿verdad? Otro motivo para suspenderlo sería que pues él entre de comisariado ejidal, normalmente no es que “te voy a suspender porque te metiste”, no, más bien él dice: “Fíjate que me están invitando y yo pienso que voy a dejar un tiempo el ministerio y voy a asumir este cargo.” “¡Ah!, pues está bien”. No es que lo tengas que suspender, más bien es yo veo que es [...]. Éstos son los motivos (Entrevista con sacerdote jesuita, Bachajón, 19 de julio de 2009).

Como podemos observar existen dos tipos de normas¹¹², por un lado las escritas que se refieren principalmente a la prohibición de participar en el ámbito político: como militante de un partido, como funcionario público, o como parte de una organización política; y la vida privada del diácono, esto es que no se emborrache, que sea fiel a su matrimonio, que tenga una vida familiar moralmente correcta y que no pelee con sus vecinos.

Generalmente estas suspensiones se hacen de manera temporal. El castigo dura entre dos a siete años, dependiendo de la falta. En el caso de un diácono tseltal que mantuvo relaciones extramaritales y procreó a un niño encontramos que la sanción fue pedida por la comunidad a los agentes de pastoral, a partir de que el mismo diácono confesó que había tenido un hijo en una comunidad muy remota que atendía. Tras la confesión se le suspendió. El diácono se hizo cargo de los gastos del menor a través de una pensión alimenticia y el pago de los estudios.

Lo anterior no implicó que dejara de frecuentar el templo, pero lo hizo sólo como un fiel más. Tras siete años de castigo se reconsideró su caso, la comunidad estuvo de acuerdo en que los agentes de pastoral le devolvieran su cargo, tras lo cual se le reinstaló en él. Este caso ejemplifica que tras los castigos los diáconos suelen reincorporarse al desempeño de sus funciones. Para el caso de la zona CHAB pudimos enterarnos que en toda la historia del diaconado en la misión (1981-2009) solamente se han suspendido a 30 diáconos, pero todos regresaron a trabajar (Entrevista con agente pastoral de la misión, Bachajón, 19 de julio de 2009). Lastimosamente no

¹¹² Véase en anexos parte del directorio donde se especifica las cosas que tiene prohibidas un diácono en funciones.

tenemos el dato para la zona Tsotsil, pero nos da una idea de la intensidad del fenómeno ahí donde tiene su mayor expresión el proceso diaconal.

Pero habría que subrayar que este dato no toma en cuenta los diáconos que fueron suspendidos o que pidieron un permiso para ausentarse del cargo por un tiempo y que ya no regresaron nunca. Son los casos de deserción que trataremos en el siguiente apartado. Además sabemos de la existencia de por lo menos un caso donde la suspensión fue permanente, cosa que tampoco toma en cuenta nuestro informante de la zona CHAB. Uno de los motivos de la deserción tiene su origen en que el diácono accede a espacios de poder político y deja el cargo por las remuneraciones que ello conlleva. Esto no es extraño si tomamos en cuenta que una parte de los diáconos militan de alguna forma en organizaciones campesinas (Unión de Uniones, OCEZ, CIOAC), partidos políticos (PT y PRD), o pertenecen a las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Sin embargo los diáconos tratan que su militancia política no sea motivo de conflicto con otros grupos políticos en su comunidad y por lo tanto no sea sancionada. Resulta tan evidente la intervención de los diáconos en lo político que nos es posible pensar que los agentes de pastoral hacen caso omiso de la misma, debido a podrían quedarse sin una parte importante de los diáconos. Más bien se procede a establecer una sanción en los casos en que se impone una queja porque los conflictos en los que participa el diácono son muy intensos.

Además, los diáconos suelen tener mucho cuidado en no mostrar esta dimensión de su vida a los de fuera (como los investigadores)¹¹³, para mantener la visión (promovida por los agentes de pastoral) de que su papel es de un mediador neutral que contribuye a la armonía de las comunidades. Recordemos que esta prohibición sobre la participación política de los diáconos y catequistas se estableció con el fin de restarle fuerza al EZLN a fines de los ochenta. Anteriormente a este conflicto no había ninguna restricción al respecto, al contrario, los mismos agentes de pastoral promovían dicha participación política.

Entonces, ¿por qué razón suele aplicarse la suspensión definitiva del cargo a los diáconos? Esto forma parte de las normas no escritas. El único caso que pudimos saber de una suspensión permanente se debió a que el diácono no obedeció las directivas que estableció el equipo pastoral de su zona, no asistiendo a los cursos de manera injustificada o como lo llama el agente de pastoral en la cita de arriba: “una conducta así”. Pudimos constatar la existencia de un fuerte afán de control sobre los diáconos, y en general sobre todos los ministerios y servicios de la Iglesia. Esto se traduce en una presión constante para que asistan a los cursos; para que se pidan permisos o se informe de la celebración de ceremonias religiosas al párroco: de fiestas patronales, matrimonios, bautismos, primeras comuniones, etc., o para dejar temporalmente el cargo. También pudimos observar que en gran medida la forma en cómo el diácono encara los conflictos

¹¹³ Resulta especialmente interesante que cuando entrevistamos a un diácono de la zona Tsotsil sobre el asunto de su militancia política, nos dijo que pertenecía al PT, pero inmediatamente acotó diciendo que solamente era un seguidor y que no ocupaba ningún puesto de mando en dicho partido, y después trató de contradecir todo esto. Estaba muy nervioso, había cometido un error. Entrevista con diácono tsotsil, El Bosque, 3 de octubre de 2008. Existen otro caso en la zona CHAB, un feligrés nos dijo que supo de un caso en el cual la gente se quejaba de los diáconos debido a que pertenecían a un partido político, y que aprovechando su posición religiosa, buscaba afiliar gente al partido. El diácono quería que su partido ganara. El informante nos dio a entender que no era el único que hacía este tipo de participación política. Nos dijo que si bien el diácono “nada más su trabajo es predicar la palabra de Dios, pero no, sino que ya a él mismo le gusta la forma de cómo *dominar gente* también.” Charla informal con feligrés, Bachajón, 11 de julio de 2009.

al interior de su comunidad está dirigida por los agentes de pastoral o los párrocos correspondientes.

Esto es parte de la vida institucional de cualquier organización que intente mantenerse a través del tiempo, sin ese control no podría hacerlo. Esto no se discute, lo que queremos mostrar es que hay conductas que son reprendidas con una sanción temporal (infidelidades, que el diácono o candidato no esté bien preparado, que no atienda todos sus deberes, que maltrate a su familia, que sea alcohólico, que cometan abusos en contra de sus vecinos, etc.), o que en algunos casos ni se sancione (participación en la vida política comunitaria y regional¹¹⁴) y otros donde la sanción llega a la suspensión definitiva.

Queremos ocuparnos de este último tipo de sanciones porque nos parecen las más importantes. Un caso de cada zona pastoral puede ilustrar el tema. Cuando comentamos a los miembros del equipo pastoral de la zona Tsotsil que un diácono estaba contemplado para ser entrevistado recomendaron no hacerlo o por lo menos buscar otra versión. Al pedir explicaciones sobre la recomendación argumentaron que se debía a que era “discoordinado”, es decir, “no era querido en su comunidad”. Sin embargo durante la charla pudimos inferir que esta clasificación no era sólo producto de la relación del diácono con su comunidad, sino principalmente de la relación con los agentes de pastoral, debido a que este diácono cuestionaba de alguna manera el orden institucional y su posición al interior de éste¹¹⁵.

Precisamente este diácono participó en un taller¹¹⁶ de manera destacada, impartido por el equipo de pastoral. En una de las preguntas que dirigió a los agentes de pastoral, en este caso a una religiosa que estaba impartiendo parte del taller, se hizo un silencio incómodo. En ese momento no se nos tradujo la pregunta que desató esa pausa y la inmediata discusión entre los diáconos y candidatos en el recinto. Fue posteriormente que nos enteraríamos que aquel diácono preguntó que si ellos podían administrar la parroquia en la ausencia del sacerdote. Tras un momento de ofuscación, la religiosa, con la mirada puesta uno de los sacerdotes que formaba parte del equipo que impartía el curso, le contestó que no podían hacerlo porque no eran sacerdotes, lo único que podían hacer era cuidar de la parroquia y esperar pacientemente a que se asignara un sacerdote para la misma (Diario de campo, septiembre de 2008).

En este estilo parece que fueron todas las preguntas y los comentarios del diácono “discoordinado” durante el taller debido a la tensión que generaba entre el equipo de pastoral. En base a esto podemos sostener que el ser “discoordinado” no se refiere solamente a los posibles conflictos que mantiene al interior de la comunidad de origen, cosa que no sería extraña, sino principalmente a la relación que guarda con los agentes de pastoral de la zona.

¹¹⁴ Aunque es relevante que no hayamos encontrado ningún diácono que milite en el PRI. Posiblemente esto se debe a los antecedentes que tiene este partido de haberse aliado con las élites regionales. Esto podría considerarse como parte de la política diocesana que trató de formar una oposición en las comunidades al sistema político vigente. Sin embargo se debería estudiar más este tema a futuro.

¹¹⁵ Charla informal con miembros del equipo de pastoral tsotsil, San Cristóbal de Las Casas, septiembre de 2008. En otra charla informal con una religiosa del equipo pastoral Tsotsil asoció la palabra “discoordinado” a la frase: “desorientado de lo que era la iglesia”. Charla informal con religiosa del equipo pastoral, San Cristóbal de Las Casas, 8 de octubre de 2008.

¹¹⁶ Taller realizado en el municipio de Huitiupán, Chiapas, septiembre de 2008.

Es esta calidad de “discoordinado” lo que llevó a que lo suspendieran en el pasado reciente. Fueron varias las versiones que se dieron sobre el hecho. En algunas se afirmó que había maltratado a su pareja, en otras se refirieron a que fue infiel por una relación que sostuvo con una jovencita de su feligresía y por último debido a su participación en un partido político (el Partido del Trabajo). La suspensión de los diáconos es llamada eufemísticamente “descansarlos” un tiempo.

Si bien en este caso el diácono no fue suspendido de manera permanente, debido a que resolvió sus problemas con la comunidad o con los agentes de pastoral, ya nos está señalando una pista importante para interpretar el otro caso. Porque su participación en el taller no estuvo exenta de un fuerte cuestionamiento a la jerarquía entre el sacerdote y el diácono, al preguntar sobre la posibilidad de que pudiera éste último administrar la parroquia cuando no estuviera disponible algún sacerdote, no estaba haciendo una pregunta inocente, sino que estaba cuestionando la distinción entre estos dos figuras del clero. Al señalar esta diferencia hace evidente ante sus compañeros la jerarquía, posicionándolos como parte del clero pero incapaces de administrar una parroquia. Al no proporcionarle otras razones que justificaran la exclusión de los diáconos de la administración de una parroquia, emergió una respuesta que no tenía sustento más allá de la palabra de los propios agentes de pastoral.

De ello resulta que es posible que la oposición de los agentes de pastoral para que se entrevistara a este diácono no tuviera que ver tanto con sus malos tratos con las comunidades (otros agentes nos expresaron con relativa libertad algunas historias sobre este asunto), sino con los desencuentros con los agentes de pastoral. Pero veamos el caso extremo donde se suspende de manera total a un diácono.

Suspensión permanente de un diácono

Se le llama suspensión porque la ordenación es un estado que la Iglesia católica confiere de por vida, no se le puede retirar, sin embargo sí se le puede retirar la autorización para que ejerza las funciones que la ordenación supone. La siguiente cita nos da cuenta de la situación de un diácono en la zona CHAB que fue suspendido definitivamente:

S: O sea, ya estaba demás que el obispo entrara [a decirle al diácono] “no puedes” [continuar con el cargo]. No, fue el caso de un diácono que más era de desobediencia y rebeldía a acuerdos de la zona, de descoordinación, ni siquiera cuestión de alcoholismo, sino sí, de una descoordinación abierta de querer abrir una ermita aparte y “yo ya no voy a cursos” y cosas así ¿verdad? [...] de mucha autosuficiencia pues (Entrevista con sacerdote jesuita, Bachajón, 19 de julio de 2009).

El único caso de que se tenga noticia de una suspensión definitiva se debió a la desobediencia a la autoridad legítima. La “discoordinación” es entendida de esta manera, la cual se castiga con la pérdida total de todo reconocimiento a la calidad de diácono. Se le pueden perdonar otras cosas como ser alcohólico, ser infiel a su matrimonio y procrear hijos con otras mujeres, incluso que invada tierras de sus vecinos, pero lo que no se le puede perdonar es que establezca una actitud de rebeldía y cuestionamiento a la autoridad.

Si bien la cita no nos permite saber en qué momento el diácono decidió establecer una ermita propia y si en verdad lo hizo, lo que si resulta relevante es que la idea misma de autosuficiencia

merece la expulsión del servicio. ¿Por qué se establece este tipo de medidas? Porque la desobediencia implica un cuestionamiento radical a la relación entre un grupo de pastoral que gobierna y decide lo que debe hacerse y un grupo de diáconos que tienen que obedecer las instrucciones. Lo que cuestiona el orden institucional establecido, la jerarquía misma es puesta en tela de juicio.

Lo que resulta es que el diácono tenga dos opciones, o se somete al orden y obedece, aunque mantenga una resistencia constante como fue el caso anterior, o simplemente es sacado del grupo, excluido del clero. Con ello se queda sin el derecho a ejercer el poder religioso que le fue conferido en su ordenación. La Iglesia católica ya no le reconoce los servicios religiosos como válidos. Y por ello es explicable que el diácono se afilie a otra religión o que funde una nueva Iglesia.

Estamos ante la defensa de un monopolio de recursos valiosos de naturaleza religiosa, por parte de los sacerdotes, quienes amenazan con excluir a aquellos quienes cuestionan su autoridad como sacerdotes o de aquellos que se consideran capaces para ejercer su ministerio sin la tutela y la dirección de los sacerdotes, como es el caso de este diácono tselal. La desproporción del castigo nos indica que existe en estos casos una lucha real en torno al control de los medios simbólicos de salvación, aunque debemos reconocer que no se ha presentado de una manera frecuente.

El mecanismo que opera es el siguiente, se utiliza un adjetivo de “discoordinado” para referirse a esos casos. Esta acción no es inocente, conlleva la descalificación del agente al cual se le aplica y es un poderoso medio por el cual los agentes de pastoral ejercen su dominio sobre las posiciones inferiores en la institución. Esta construcción negativa del “discoordinado” da paso a que los castigos sean impuestos legítimamente, en base a una supuesta unidad que debe prevalecer en todos los miembros de la diócesis¹¹⁷. Este mecanismo fortalece el poder de los agentes de pastoral, pues en última instancia son ellos quienes enjuician, deciden el castigo y lo imponen, en cada una de las zonas pastorales que les corresponden. El obispo tiene pocos elementos para intervenir.

Esto nos lleva a pensar en algunas consecuencias: Primero, la importancia de los cursos y talleres que imparten los sacerdotes cuyo único fin no es el de complementar y acrecentar la formación religiosa de los diáconos, como suelen subrayar los mismos agentes de pastoral y los diáconos, sino que también constituye un espacio en el cual pueden establecer un control efectivo sobre los diáconos; y no sólo esto, sino también detectar (a través de las preguntas y comentarios que expresan, de sus faltas a los cursos y talleres, la actitud frente a los mismos) los casos en los cuales éstos no se sujetan al orden establecido y a su posición subordinada.

En segundo lugar, también puede constituirse en un escenario de lucha y resistencia, tal como lo veíamos en el caso del diácono tsotsil, el curso o el taller puede ser un espacio utilizado por los diáconos para cuestionar el orden jerárquico en la Iglesia. Por último, este medio puede ser el único camino que tienen los agentes de pastoral para continuar con la socialización secundaria de

¹¹⁷ Recuérdese la consigna de Ruiz cuando invitó a los que no estuvieran de acuerdo con la vocación de la diócesis a favor de los pobres, tenía la puerta abierta para irse. En el fondo encontramos la aplicación de esta consigna, aquellos que no estén de acuerdo con la forma en cómo se establecen las relaciones entre las diferentes posiciones (sacerdote-diácono) tiene la puerta abierta para irse, o en este caso se suspendido definitivamente.

los diáconos y candidatos, es decir, promoviendo la adaptación de sus actitudes, predisposiciones, creencias, conocimientos y recursos para que puedan ejercer su cargo.

Relación entre el diácono y las comunidades

Pero como hemos dejado ver, las suspensiones temporales y definitivas no se concentran únicamente por las luchas de poder entre los sacerdotes y los diáconos, sino también emergen entre éstos últimos y las comunidades. Como pudimos observar, debido a la gran extensión de la diócesis, resulta casi imposible que los sacerdotes y religiosas puedan estar al pendiente de las acciones de los diáconos en todo momento. Por ello es que las comunidades son una fuente clave de información para los agentes de pastoral, en cuanto a lo que se refiere a las posibles faltas que el diácono pueda cometer y por consiguiente las sanciones a las cuales debe ser sometido.

Resulta interesante constatar que este medio de información conlleva también el riesgo de que la queja o denuncia en contra de un diácono se deba a una venganza personal por parte de una facción de la comunidad que se ha sentido afectada en sus intereses por el diácono. Por ello es que las zonas pastorales han desarrollado mecanismos institucionales para resolver la querrela en contra del diácono y establecer asimismo su fidelidad. Para el caso de la zona CHAB esta instancia se denomina Consejo Eclesial de Conciliación, el cual está constituido por el párroco, un sacerdote y un laico. La siguiente cita nos permite apreciar cómo funciona este Consejo:

...cuando hay un caso de una comunidad que dice: “Es que fulano se está emborrachando”. No es que nomás llega la carta y los suspendes, pues no, se llama a las personas que están denunciando al diácono, etcétera, entonces pues ahí sale el asunto ¿no? Entonces, segunda o tercera vez no se corrige entonces ahí le dicen: “Oye pues vamos a suspender tu trabajo por este tiempo”, ¿verdad? “Está bien”, dice. Pues ya sabe que es como una regla eso, lo asumen y ya. Hace un escrito el Consejo Eclesial de Conciliación, donde dice: “Fulano de tal va a descansar por seis meses de su trabajo por motivo este...”. Este... o porque invadió tierras o porque andaba ahí cortando el alambre del vecino, todas esas cosas, en fin, por el motivo que sea, pero es un Consejo el que se reúne y en presencia de él, nunca en ausencia, y siempre en diálogo con las partes y así se ve, ¡ah! esto es real la acusación, ¡ah! bueno entonces se le suspende (Entrevista con agente pastoral de la misión, Bachajón, 19 de julio de 2009).

Puede apreciarse que el proceso de sanción inicia por una denuncia desde la comunidad y que ésta no procede sino hasta que se han presentado pruebas que demuestren la culpabilidad del diácono. Los problemas por los cuales se denuncia a un diácono van desde que se emborrache¹¹⁸ hasta problemas relacionados con la disputa por la tierra. Más arriba habíamos citado el caso de un diácono que perdió la mitad de su tierra porque se la quitaron. En este relato es el mismo diácono quien puede arrebatarse la tierra a otros y desencadenar un conflicto delicado en la comunidad. A continuación se nos relata la historia de un campesino que se quejó del diácono en por este motivo:

Campeño: “...ya no quiero [...] a ese mismo diácono, [...] todo lo que empieza, [lo] empieza por terreno... [Sigue en tseltal]”

Traductor: Que tiene terreno el señor, que [se] lo quitaron, porque tiene gente el diácono y ya él no me toma en cuenta ya, porque estoy solo, dice: ‘y el diácono tiene gente y están de acuerdo con la gente y eso es lo que no se debe de hacer dice el señor’ (Charla informal con feligrés, Bachajón, 11 de julio de 2009).

¹¹⁸ Durante nuestro trabajo de campo supimos que en algunos casos, no sólo entre los diáconos sino también entre catequistas y candidatos, sufrían de problemas de alcoholismo anteriormente a su participación en la iglesia, por ello no resultaría extraño que alguno recayera en esta enfermedad.

Resulta claro que el diácono, más allá de conformarse en un elemento de armonía y de unidad en la comunidad, puede jugar a su favor a partir de su posición y obtener ventajas. La influencia del diácono se puede expresar a través de la conformación de “un grupo del diácono” en la comunidad (que bien puede ser político, ya sea por preferencias partidistas o por afiliación organizativa) y en base a ello reclamar para sí algunos recursos, como por ejemplo la tierra. No pudimos establecer si esta acusación fue cierta o no, debido al hermetismo con que se maneja este tipo de información, pero el hecho de que se toque el tema nos da para pensar que estos casos se han presentado efectivamente.

Pero también se da el caso de que las acusaciones resultan falsas, a partir del careo entre la parte acusadora y el acusado, junto con testigos de la comunidad, los agentes de pastoral, se puede establecer la veracidad de una acusación. Estos procesos se desatan porque el diácono puede estar tocando intereses de algunos sectores de la comunidad. Ante la pregunta de por qué se presentan las acusaciones falsas el agente de pastoral de la misión de Bachajón responde:

SF: Pues por envidia, porque [...] hay gente que no les gustó lo que estaba predicando en contra del trago, entonces le busca delito por otro lado, pero pues eso se aclara cuando los sientas a todos juntos para ver qué pasó y [...] quién lo vio. Y así ya empieza a salir el asunto y ya ves que es una acusación falsa ¿verdad? Que son muy fácil... fíjate, eso... lo llegan a hacer ante ministerio público, hay muchas acusaciones falsas aquí... por ejemplo, quieren meter en problemas a alguien, ¡ah! pues vamos a acusarlo de violación, que violó a esta mujer, esas son las acusaciones falsas más frecuentes, y de las más difíciles de tratar y de probar de que no fue así (Entrevista con agente de pastoral, Bachajón, 19 de julio de 2009).

El diácono puede ser blanco de venganza por parte de intereses en las comunidades, entre los que destacan el comercio del alcohol y, más recientemente, de otras drogas ilegales. Cuando el diácono hace su homilía en contra de este tipo de comercio, se enfrenta a un poder que puede llegar a amenazarlo si no deja de predicar en contra del consumo de estas sustancias. La lucha se establece en torno al control no ya de las almas de los feligreses sino sobre el cuerpo. La Iglesia católica le disputa a otros intereses la administración de los cuerpos.

Pero estos intereses no son los únicos que puede afectar la prédica del diácono en las comunidades que atiende. También hay intereses más cotidianos que giran en torno a la vida familiar de sus feligreses. Uno de nuestros informantes nos relató cómo es que la gente está abandonando la ermita en su comunidad debido a que posterior a la celebración religiosa, el diácono destina un tiempo para la discusión de los asuntos familiares de los vecinos. Esto ha traído como consecuencia que algunas familias dejen de asistir a la ermita, pues sienten que el diácono se está entrometiendo demasiado en sus vidas: “no, para qué voy a la iglesia nada más va a decir chisme de la familia o no sé qué”. Esto también provoca dos cosas, por una parte que la gente se convierta a otras religiones y por la otra que deje toda religión y se quede en su casa los domingos “a ver televisión”. Esto también implica una sanción al diácono, aunque impuesta por los feligreses de su comunidad. Si bien no le retiran el cargo como lo hacen los agentes de pastoral, lo que sí hacen es retirarle su confianza y su reconocimiento abandonando la Iglesia.

Relación entre los diáconos

No podríamos finalizar este apartado sin decir algunas palabras en torno a la influencia que tienen los diáconos sobre las sanciones que pueden imponer a sus pares. En general inferimos que casi no hay esta influencia. El control no es ejercido entre pares, más bien existe una relación muy débil, a menos de que se trate de un diácono de diáconos que tenga a su cargo la coordinación de otros diáconos y cubran un área amplia de la zona pastoral. El modelo está pensado para evitar la competencia entre diáconos, esto porque los diáconos tienen asignadas un número limitado de comunidades, son ordenados para que sirvan exclusivamente a éstas, no pueden servir en otras a menos de que exista una petición explícita de la comunidad con la aprobación del párroco correspondiente.

De esto se deriva que la suspensión de un diácono se realiza cuando ingresa a una comunidad que no le correspondía, esto sin el permiso del párroco a cuya jurisdicción compete dicha comunidad. En el caso de que la comunidad este ubicada en otra parroquia, el diácono debe obtener el consentimiento de ambos párrocos. En caso de que la comunidad se encuentre en otra zona pastoral, a estos requisitos deberá sumar el visto bueno del equipo pastoral de la zona a donde incursione. Y por último, si el diácono sirve en otra diócesis, entonces deberá obtener también el consentimiento de los obispos de ambas diócesis para permitirle atender a dicha comunidad. Todo esto nos da una idea del grado de control que se ejerce sobre este ministerio, igual al que se aplica a los sacerdotes.

D) Deserción del diaconado permanente: formación deficiente versus modificación del habitus y oportunidades de ascenso social. El gusto por el dinero, la participación política y la conversión religiosa

La salida de un diácono de su comunidad significa el abandono de su cargo. El diaconado permanente en la diócesis es un fenómeno predominantemente local, porque como ya señalamos más arriba la ordenación se recibe para atender un cierto número de comunidades; más allá no está permitido que el diácono intervenga. Pero además el cargo está asociado al reconocimiento que le dan las personas que cohabitan en la comunidad. Sin este reconocimiento es muy difícil que un diácono pueda ejercer su ministerio.

Como ejemplo tenemos el caso de un diácono tsotsil, quien tuvo líos por infidelidad por lo que fue suspendido por un tiempo. Esto se realizó en base a las acusaciones que surgieron de la comunidad misma, la cual repudia al diácono hasta la fecha. A pesar de que retomó su ministerio, tras cumplir la medida disciplinaria, las celebraciones que realiza sufren de un paulatino abandono de fieles. Por ello consideramos que no es menos importante este reconocimiento que el otorgado por el equipo de pastoral de la zona correspondiente. Sin embargo una vez en el cargo, el equipo pastoral procura no suspender a un diácono. En la mayoría de los casos prefieren conservarlo a pesar de que no siga de cerca las normas que rigen su quehacer, o que falte a las instrucciones del párroco o simplemente no continúe con su formación permanente.

Sin embargo, también se presenta el caso que el mismo diácono abandona su cargo en las comunidades. Esto se da generalmente por la migración, la participación en política con algún puesto en el gobierno o el cambio a otra religión. En estos casos es difícil que retome su puesto. Esto no se debe a las trabas que impone la Iglesia. Al contrario, a ésta le interesa que retorne lo más pronto posible a su cargo, debido que representa un recurso valioso por el alto costo de su formación y por el enorme tiempo que se utiliza en ello.

En ambas zonas pastorales nos encontramos con una gran preocupación por parte de los agentes de pastoral en cuidar que los diáconos no salgan de la institución. Sin embargo esta preocupación contrasta con las pocas deserciones que conocimos durante el trabajo de campo, dado que este fenómeno se presenta raramente. Por ejemplo sólo se han presentado dos casos por migración en la administración del obispo Arizmendi, uno de ellos en Simojovel y el otro en Tenejapa (Entrevista con el obispo Felipe Arizmendi, San Cristóbal, 22 octubre de 2008)¹¹⁹, y ninguno en la administración de Ruiz. En cuanto a la participación política sólo tuvimos noticia de dos casos. Para la deserción por conversión religiosa sólo supimos de uno¹²⁰.

¹¹⁹ Debemos señalar que la información que nos dio otro agente contrasta con la dada por el obispo, porque ubica la deserción en el municipio de El Bosque y no en Simojovel. Debido a la cercanía de nuestro informante con el caso, decidimos presentarlo en base a su relato. Sin embargo podría tratarse de otra deserción que por alguna razón no ha sido del conocimiento del obispo. Entrevista con diácono de la zona Tsotsil, 3 de octubre de 2008.

¹²⁰ Esta información nos fue proporcionada por diáconos pertenecientes a ambas zonas pastorales analizadas.

El primer caso, abandono por migración, puede ejemplificarse con la historia de un diácono en la zona Tsotsil¹²¹, quien solicitó al párroco de El Bosque un permiso para ausentarse de su cargo por un periodo de algunos meses. El sacerdote trató de convencerlo de que no dejara a sus feligreses sin el servicio, pero el diácono alegaba que sólo iba a buscar trabajo a los Estados Unidos por el dinero suficiente para pagar una deuda de 10 mil pesos que había contraído. Para retenerlo el párroco llegó a ofrecerle algún apoyo para el pago de la deuda, pero el diácono no aceptó la ayuda. El párroco le preguntó sobre la opinión que tenía la gente de su comunidad respecto a su viaje, a lo cual el diácono le dijo que la comunidad le había negado el permiso debido a que si se iba se quedarían sin los servicios religiosos y posiblemente sin diácono. El párroco entonces le pidió que lo pensara mejor, que tomara en cuenta la opinión de la comunidad y ponderara si valía la pena hacer un viaje tan largo y riesgoso, que lo único que iba a hacer era incrementar la deuda que ya tenía, con ello se vería obligado a demorar mucho más tiempo descuidando su cargo. Los tres meses que estaba pidiendo podrían extenderse mucho más ante la necesidad de cubrir su deuda, pagar sus gastos para cruzar la frontera y retornar con una ganancia. Ante la indefinición en que lo dejó el párroco porque no resolvió en darle el permiso ni se lo negó, el diácono tomó la decisión de irse sin avisar a nadie.

Poco tiempo después los catequistas de la comunidad a la cual pertenecía el diácono se acercaron al párroco de El Bosque a preguntarle si éste le había dado el permiso para ausentarse de su cargo, a lo cual el párroco contestó: "...sí vino, pero no me aseguró ni le aseguré que se vaya". El diácono tan sólo le había dejado al párroco una carta con su esposa donde le pedía permiso para dejar temporalmente su cargo, pero el diácono no esperó la respuesta, ya iba en camino rumbo a los Estados Unidos.

Después de poco más de un año el diácono regresó a su comunidad. Fue admitido sin problemas para que continuara con el servicio religioso. Pero además trajo el dinero suficiente para adquirir de una camioneta, sin embargo este patrimonio lo perdería en un accidente. Hecho que lo llevaría a buscar alguna ocupación para obtener el dinero suficiente para irse de nuevo a los Estados Unidos. Esto lo impulsó a convertirse en parte de la red de tráfico de personas hacia los Estados Unidos. El diácono realizaba los contactos con la gente que deseaba cruzar la frontera y después los enviaba a los traficantes en la frontera. Parece que este empleo fue temporal, dado que no tardó mucho para que decidiera migrar otra vez, tras unos cuantos meses.

En esta segunda ocasión no informó por ningún medio al párroco del lugar. En esta oportunidad hasta su esposa le pidió que no se fuera, que no abandonara su ministerio, que lo pensara mejor. Es posible que la reacción de su esposa expresara la presión social a la que se veía sometida por la comunidad, porque en lugar de respaldar la decisión de su esposo trató de disuadirlo de irse una vez más. Por la reacción de la esposa podríamos decir que la situación económica de la familia no era tan precaria, de lo contrario la misma esposa hubiera apoyado al diácono. También, es posible que las razones por las cuales el diácono decidió irse tuvieran que ver más con un beneficio simbólico que obtuvo con la migración y que perdió con el accidente automovilístico.

¹²¹ Este caso nos fue relatado en las siguientes entrevistas: Entrevista con diácono de la zona Tsotsil, 3 de octubre de 2008. Charla informal con párroco de El Bosque, 11 de octubre de 2008. Entrevista con párroco de San Andrés Larráinzar, San Andrés Larráinzar, 25 de octubre de 2008. Entrevista con ministra de la comunión, El Bosque, 12 de octubre de 2008.

Pudo tratarse de rescatar la nueva posición social que había adquirido con un retorno más o menos exitoso. Sin embargo por la falta de información no podemos asegurar nada.

Llegaron al párroco los rumores de que el diácono preparaba otro viaje, tras lo cual el párroco le confrontó. El diácono no tuvo más remedio que aceptar los rumores y solicitó consejo al párroco sobre lo que debía hacer. El párroco trató de convencerlo de que no abandonara nuevamente el lugar y con ello su cargo, pero su consejo no surtió efecto. Sin decir nada ni esperar la anuencia del párroco, el diácono abandonó el lugar y con ello el puesto. Hasta fines del año 2008 no ha regresado. La comunidad donde vivía es actualmente atendida, en la medida de lo posible, por su esposa que es ministra de la comunión. Cabe aclarar que esta atención se reduce a la lectura de las escrituras, a la repartición de la comunión que trae desde la parroquia para aquellas personas que no pueden viajar por algún motivo, y a la enseñanza del catecismo. Además cuenta con el grupo de catequistas que también sirve en la ermita. El hecho que de esta mujer, en calidad de la esposa del diácono, posea un papel relevante en la administración de los servicios religiosos ante la ausencia del diácono, es algo que de tomarse en cuenta porque fue uno de los motivos más poderosos para que Roma decidiera cancelar el proceso.

El abandono de los cargos por los diáconos se puede explicar por las consideraciones anteriores, pero también por las nuevas condiciones materiales y las nuevas oportunidades en las cuales se desenvuelven. Esto sucede cuando se ingresa a otros contextos y se accede a otras oportunidades de vida. Generalmente el diácono es impulsado por las tendencias estructurales que lo obligan a buscar nuevas oportunidades ante el cambio que sufren sus fuentes de sustento. Como es el caso de la escasez de tierra, la erosión de esta, la competencia por la importación de productos agrícolas más baratos, la caída en los precios del café, etc.

Ante este escenario que pone en riesgo la supervivencia del diácono y su familia, el ministerio, es decir, las distinciones y ventajas que recibe podrían dejar de ser tan atractivas. La necesidad o el “gusto por el dinero” (Entrevista con diácono de Bachajón, 7 de noviembre de 2008) que tienen los diáconos cuando regresan a sus comunidades expresan el contacto con otros estilos de vida y oportunidades que adquieren al migrar a otros contextos sociales. El trabajo no remunerado del diácono, pero sí recompensado a través de un pago en especie (por ejemplo con invitaciones a comer tras la celebración de las ceremonias religiosas en un lugar de honor, el apoyo en el cultivo de su parcela, el cuidado de su ganado, la donación de maíz y frijón para el viaje, entre otros), y el prestigio implícito, resulta poco atractivo después de conocer las nuevas posiciones sociales, asociadas con un incremento considerable en el nivel de vida, que pueden alcanzar en otras ocupaciones y contextos¹²².

Este argumento puede ser ilustrado por la otra vía de deserción que existe. La cual se presenta con la participación que tienen en el ámbito político. Como apuntamos más arriba resulta una práctica común de los diáconos participar en la política de alguna manera, principalmente como

¹²² Un diácono nos preguntó sobre alguna oportunidad para que su hijo continuara con sus estudios universitarios, debido a que en la localidad más cercana, la cabecera municipal de Chilón, sólo finalizó el bachillerato. Se sorprendieron al saber el monto de la beca que recibe un estudiante de licenciatura en la ciudad de México. Erróneamente le dijimos que el monto era de 2500 pesos mensuales, cuando en realidad ronda los mil pesos. Esto despertó vivamente el interés del diácono y de su pareja. Nosotros les preguntamos posteriormente por el ingreso que tenían, afirmaron no tener ninguno. Charla informal con diácono, esposa y principales, Bachajón, 7 noviembre de 2008.

militante o miembro de algún partido u organización política. Pero la deserción se presenta cuando el diácono solicita un permiso para ocupar un cargo de elección popular. Permiso tras el cual pueden retomar su diaconado.

Un par de ejemplos se presentan en la zona pastoral CHAB, aunque no es algo exclusivo de esta zona porque también encontramos evidencia de una fuerte participación política de diáconos en la zona Tsotsil. En los casos de la zona CHAB encontramos que un par de diáconos que asumieron algún cargo en el Comisariado Ejidal, uno de ellos en la comunidad de Alan sac'jun. Para ello se les concedió un permiso o “descanso”. Tras su periodo de servicio en el cargo se les invitó nuevamente para que se reintegraran al diaconado, oferta que fue rechazada. El informante explica esta decisión por los ingresos que recibían en el cargo, se desarrolló “un gusto por el dinero” (Entrevista con diácono de Bachajón, 7 de noviembre de 2008), no estaban dispuestos a renunciar a la posición que se les proporcionaba. A partir de este puesto el exdiácono emprendió una carrera política que lo llevó a ocupar distintos cargos dentro del municipio de Chilón.

El mismo informante nos comentó que trató este caso junto con un sacerdote de la misión de Bachajón, al respecto nos dijo que si el diácono:

...quiere ser gobernador o si quiere ser ayuntamiento ahí nomás, pero que deje su cargo como diácono. Ese día don Raúl M. [...] se le quitó su estola, no es porque quiere uno, porque sí, porque sí se ve que así se necesita, entonces le quitamos su estola, su reboso de su esposa, [...] es que tenemos una cruz, con esa cruz donde está la Virgen de Guadalupe ese es el juramento del diácono, ese nos da cuando recibimos la ordenación, entonces ese le quitamos, lo trajimos el padre A., el padre M. lo trajo hasta aquí y dijo el padre M.: “Cuando terminas tu periodo de tres años como ser comisariado si sales bien, te volvemos entregar, si no sales bien ahí que Dios te bendiga”.

Pero sí de veras así como dijo el padre M. cuando terminó lo volvimos a citar y *ya no quiso aceptar*, porque había cometido un error, entonces ya no quiso aceptar como diácono. Después estuvo trabajando en el ayuntamiento en Chilón y por eso lo dejó una vez su cargo y por eso todos los diáconos deben de trabajar nomás con un... o sea sólo ir a trabajar en la milpa, ir a ver a los animales, o sea sólo así, menos de ser autoridad ni agente rural, ni, ni, ni comité de la escuela; no, es que no se puede porque a veces se juntan las dos cosas y no, no nos da tiempo (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

Esta cita habla de un error que cometió el exdiácono que le impidió regresar a su cargo, pero no nos aclara cuál fue ese error. Creemos que fue que esta persona combinara el ministerio con otra ocupación que no sea la de campesino, porque como dice el sacerdote, y lo repite nuestro informante, no pueden combinarse dos cosas. El informante no se percata lo que nos está señalando, por una parte la existencia de una supuesta afinidad entre la ocupación campesina y el cargo de diácono. Y por la otra, cuando un campesino deja de serlo supone una oposición a su servicio religioso. ¿Por qué se establece esta asociación entre campesino-diácono? Ya tocamos este tema más arriba cuando hablamos de los requisitos que impone el ministerio en cuanto al tiempo y la flexibilidad laboral. Sin embargo aquí queremos señalar enfáticamente que esta asociación que es presentada de una forma natural, en realidad es construida socialmente. ¿Por qué razón? Porque es promovida por los mismos agentes de pastoral. La prohibición para que los diáconos ocupen cargos de elección popular o que se ausenten por mucho tiempo de sus comunidades no es algo inocente, no es algo neutral que se les haya ocurrido en la diócesis, es un elemento de control social muy importante. Conlleva cerrarles el paso para que accedan a otros espacios y recursos que les permitirían evaluar su posición social, y con ello la posibilidad de dejar el cargo.

La frase condenatoria de “el gusto por el dinero” representa este proceso, cuando los diáconos se dan cuenta que pueden ejercer, en parte gracias a la preparación que obtienen por su ministerio, otros cargos y acceder a más y mejores recursos para mejorar su vida, es posible que no se mantengan fieles a su servicio y decidan dejarlo. En este sentido el hecho de que los agentes de pastoral se refieran con tanta deferencia a que la mayoría de los diáconos son campesinos, y que viven exactamente igual que los vecinos que atienden¹²³, lo que están haciendo es celebrar y procurar la inmovilidad social de éstos para que puedan continuar realizando ese trabajo para la Iglesia católica.

Dado que esto no se queda sólo a nivel ideológico, sino que se proyecta en las condiciones materiales: el hecho de ser diácono implica una inversión de tiempo y trabajo que posiblemente provocan que no puedan mejorar más allá su condición de campesinos. Es decir, es posible que el mismo cargo reste oportunidades para una gran movilidad social. Creemos, a manera de hipótesis, en la existencia de un doble efecto, por una parte el cargo mismo frena su avance material y por la otra, a nivel ideológico, se establece una relación entre esta posición material con el ministerio, pues se celebra que los mismos pobres sean los que sirvan a los pobres. Es la convergencia de la iglesia autóctona con la opción preferencial por los pobres.

Sin embargo existe una tercera vía de deserción. La cual se presenta cuando el diácono se une a otra religión en calidad de pastor. Si bien el obispo Arizmendi rechazó enfáticamente que alguno de los diáconos haya dejado el catolicismo para integrarse a otra religión, uno de nuestros informantes reportó un caso en la zona CHAB. Destaca que este informante fue muy enfático en señalar que este caso es muy raro, que ocurre con mucho más fuerza entre los candidatos al diaconado y sobre todo entre los catequistas.

Esta información es confirmada para la zona CHAB, a continuación citamos un testimonio de un diácono tseltal:

E: ¿Y algunos catequistas o prediáconos que hayan cambiado de religión, se ha dado?

D: Hay muchos que se han ido. Muchos se han preparado aquí por parte de la misión, día con día se han preparado y cuando ya están preparados ya pasan, se van.

E: ¿Y por qué se van?

D: No, no sé qué le ven, pero creo que van porque les ofrecen primicias, les ofrecen diezmos. Por eso [se] van. Ahorita en esta zona que tenemos apenas se está yendo un catequista. Se está yendo a otra secta, a los presbiterianos (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 7 de noviembre de 2008).

A partir de lo anterior es posible plantear que la deserción a través del cambio de religión entre los diáconos se realiza por varios factores. En primer lugar porque en términos económicos les va

¹²³ La siguiente cita claramente expresa el argumento que venimos desarrollando: “Y por lo tanto el diácono se forma en su cultura, se forma en la comunidad, se forma en la cultura, *su vida de comunidad sigue igual*, exactamente igual, yo diría cien por ciento igual a la que tenía antes, su vida en la comunidad: *sigue trabajando su tierra, sigue haciendo todo pues, sigue siendo él*. Ese es el origen de la iglesia, por eso es un diácono, *toda su vida es diaconal*, él es esposo diácono, es campesino diácono, es todo diácono, *esa es su vida, su vida es un diaconado total*.” Esta celebración de la inmovilidad de la vida del diácono antes y después de su ordenación, muestra y a la vez encubre un mecanismo de control social que provee de personal a la Iglesia católica con un mínimo de costo a un trabajador de por vida. Este consiste en que el diácono no abandone la posición social que posibilita el ejercicio del diaconado, que sea un diaconado total, que dedique toda su vida a este oficio, sin que conozca o acceda a otras formas de vida que podrían mejorar sus condiciones y oportunidades, para él y su familia. Entrevista con párroco de San Andrés Larráinzar, San Andrés Larráinzar, 25 de octubre de 2008.

mucho mejor en otros grupos que en el católico (recordemos el asunto de la gratuidad del servicio). Este mismo informante nos platicó que en una ocasión le llegaron a ofrecer 20 mil pesos al mes si aceptaba cambiarse de religión, al preguntarle que de dónde saldría esa cantidad de dinero, nos contestó que saldría de los diezmos de la gente. Este puede ser tan sólo uno de los motivos para explicarnos la deserción, pero creemos que este aliciente económico no basta para todos los casos. A continuación citamos un testimonio de otro informante:

De hecho acaba de publicar el obispo un artículo donde dice que han regresado algunos [feligreses] a la iglesia, pero también hay datos de gente que son *líderes* que quieren [lo contrario] y que se salen de la iglesia, por eso es que... yo no digo que se hayan salido porque se *les negó el diaconado*, pues no, pero más bien *porque el culto no se renueva*, la predicación de los catequistas, *uno no se hace más vivo*, no se tocan... *no se fomenta la espiritualidad*, entonces se siente en más desánimo (Entrevista con el párroco de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008).¹²⁴

Tácitamente se admite que hay deserciones de candidatos al diaconado debido a que buscan una mejor posición institucional que la que tienen en la Iglesia católica. Lo mismo se presenta en el caso de los catequistas. Es decir lo que está en juego no es solamente que busquen mejores condiciones económicas, sino que existe la motivación para irse porque en otras organizaciones religiosas pueden desempeñar el puesto que les tienen vedado, aquel que les permite la administración completa de los bienes de salvación. Debe considerarse que en las otras organizaciones son admitidos como pastores o por lo menos tienen altas probabilidades de serlo, en comparación con la católica donde eso no es posible porque tienen que pasar muchos años para que sean ordenados como diáconos o dependen de una coyuntura del campo religioso que los promueva rápidamente, además que deben estar en formación de manera permanente. Parecería que no hay mejor estímulo para pasarse a otra organización que la de alcanzar un puesto equivalente al sacerdocio de manera mucho más accesible.

En un trabajo realizado por Pablo Semán (2006) sobre el diaconado en Argentina encontró que uno de los factores que favorecen el crecimiento de las religiones protestantes se debe a la poca preparación que requieren las personas que acceden a la posición de pastores. No se requiere forzosamente saber leer, no se requiere un estudio profundo del enorme bagaje religioso, basta con la fe, con el carisma, signos de que se es uno de los elegidos para ese servicio, de que se está en contacto con Dios. En cambio en el lado católico se exigían muchos requisitos, entre ellos una formación larga y difícil de sobrellevar, acá el criterio de ascenso es el conocimiento del gran bagaje religioso, el carisma es un asunto accesorio.

Estos hallazgos nos sirven para pensar que el asunto de la conversión religiosa entre los catequistas, candidatos y diáconos católicos no se da solamente por intereses económicos (que están de fondo, es innegable esta asociación), sino por el reconocimiento que se obtiene, por el liderazgo que se alcanza cuando el catequista o el candidato que ha estado por años esperando la promoción a un puesto más elevado, no le llega, cuando ve que el camino para la ordenación se canceló definitivamente, entonces la salida de la Iglesia católica no resulta un asunto tan descabellado.

Volviendo a la cita, cuando se habla de que “se vuelven más vivos” es posible que esté aludiendo a que estas personas buscan satisfacer sus intereses personales inmediatos y buscan mayores

¹²⁴ Las cursivas son nuestras.

beneficios económicos y de poder a corto plazo, utilizando la preparación que han recibido en la diócesis. El compromiso que los hacía trabajar de manera gratuita para la Iglesia católica se va diluyendo. Nuestro informante descarta que la deserción se realice porque se les niegue el diaconado, pero sostenemos que les sería más difícil desertar a estos agentes si tuvieran el cargo de diáconos y el reconocimiento que viene implícito como líder de su comunidad, o por lo menos tuvieran la certidumbre de que en el mediano plazo van a acceder a éste o que podrían acceder al sacerdocio.

Por otra parte, el testimonio alude a un tema muy importante dentro de la Iglesia católica, este es el tema de la renovación de la celebración. Nos advierte sobre el fenómeno de que los rituales establecidos por la Iglesia católica carecen de sentido para la población. Tan es así que llegan a estar sobrepuestos a sus verdaderas prácticas religiosas, las que no son totalmente aceptadas por la Iglesia católica. En este caso debemos destacar la inclusión de la oración maya en algunas de las celebraciones a las que asistimos, como un elemento que la gente y los mismos agentes de pastoral reconocen como propio de las culturas de esa región.

El testimonio analizado afirma que no existe una profundidad religiosa lo suficientemente fuerte como para conservar a la gente, como para cautivar a sus feligreses. Nos está diciendo que las formas rituales, los contenidos religiosos de las predicaciones, resultan vacíos para la gente, de ahí que se de la deserción no sólo en los niveles aludidos sino también entre los feligreses comunes.

Pero también cabe citar la opinión de otro agente de pastoral que ante la pregunta sobre las razones por las cuales los diáconos se cambian de religión señaló algo muy importante:

SF: Sí, uno, hubo un caso en Alán Sac'jún. Ahí organizó su ermita, su templo... este frente al otro [el católico]. Fue más por una división de la comunidad, más que por cuestiones doctrinales, es que después... es otra cosa, una buena parte de las ermitas que han surgido en estos años son más por pleitos personales más que por cuestiones doctrinales.

E: O sea, los pleitos personales se transfieren al campo religioso.

SF: Sí, o sea, un pleito personal en el campo religioso, entre gentes que están en el campo religioso acaba en "yo hago mi propia iglesia".

E: Por ejemplo entre catequistas, presidentes de la ermita, en los mismos diáconos, etcétera, ¿entre ellos?

SF: Sí. Sí, aquí fue el diácono contra varios de los... ¿cómo se llama?, servidores, pues de la comunidad, principales. *Y los principales y todo con una actitud muy dura en contra de él y éste se hartó y dijo: "yo hago mi propia..."*

E: Entonces si está...

SF: Eh... muchos, o sea, detrás de, de muchos de las gentes que cambian... yo te decía al principio que fue por la cuestión del alcoholismo y de cómo [...] pero después ya las, los más recientes y todo, muchos de los cambios son por pleitos personales (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, Bachajón, 19 de julio de 2009).¹²⁵

El sacerdote admite abiertamente que el abandono del cargo se refiere a conflictos con las comunidades y con otros cargos de la iglesia. En este caso con los principales quienes se encargan de vigilar la actividad del diácono.

¹²⁵ Si bien no pudimos confirmar que se tratara del mismo caso del que hablamos más arriba, sospechamos que es el mismo debido a que todos los informantes solamente hablaron de un caso en la zona pastoral CHAB, así que lo tomaremos como el mismo. Pero visto desde otra perspectiva por el informante.

Aquí queremos aprovechar para exponer otro mecanismo de control que se estableció sobre el diaconado. Debido a que los que estuvieron a favor de la restauración de este ministerio consideraron la posibilidad de que el diácono se convirtiera en un cacique, concibieron la existencia de un cargo extraoficial para que se encargara de “aconsejar”, y en un momento dado, hacerle saber al diácono que no está cumpliendo con su ministerio o que está abusando de su poder en la comunidad. Para ello se rescató la figura de los principales (ancianos), autoridades tradicionales en las comunidades para fueran los “acompañantes” de los diáconos. Además del control que ejercen del cargo diaconal, también fungen como administradores de las actividades de éste y establecen la agenda. Los presidentes de las ermitas (encargados por el mantenimiento de la capilla de la comunidad) le comunican al principal las necesidades que tienen en la comunidad, entonces el principal arma la agenda del diácono y le comunica dónde y cuándo tienen que presentarse para realizar su trabajo. Cabe señalar que esta figura es más común en la zona CHAB. Al parecer tardó en implementarse en la zona Tsotsil, donde es más común observar solamente al diácono y su esposa atendiendo las comunidades.

Si retornamos al testimonio citado, el sacerdote explica el abandono del ministerio a una cuestión de intereses personales y de una posición muy dura del principal. Nosotros pensamos más allá de esto considerando que los intereses personales representan intereses de tipo político, económico y religioso, que ya mencionamos párrafos atrás. En este caso la solución al choque de intereses se resuelve con la salida de la Iglesia católica, y no con la suspensión del diácono o su exculpación. Aquí queremos enfatizar el papel que jugó el principal en la salida del diácono de la Iglesia católica. Si bien no tenemos mucha información al respecto, es posible que el sentimiento de hartazgo se originara por los férreos controles que implicaba la figura del principal. Es decir, más allá de la cancelación de expectativas de reconocimiento más amplio, el diácono decidió salirse porque los controles a los que se vio sometido posiblemente le dieron a entender que no se le permitirían alcanzar sus objetivos económicos, políticos o de reconocimiento religioso.

No tenemos muchos elementos para sustentar esta interpretación, pero nos parece la más coherente con lo dicho hasta este momento. En este sentido interpretamos esta deserción que no deja el campo religioso, en un sentido amplio del término, sino tan sólo a una de las instituciones presentes en él, como una forma de movilidad en términos religiosos. No estamos de acuerdo con el sacerdote sobre el tema de que las cuestiones doctrinarias no influyeron en esta decisión. Parte de la doctrina es el orden que se impone, en este caso los controles para la movilidad religiosa restringen de una manera muy poderosa que los diáconos, candidatos y catequistas escalen en la jerarquía. Por lo tanto lo doctrinario juega un papel fundamental por sí mismo. En el fondo podría interpretarse como un asunto de control institucional y la lucha para resistirlo.

E) El papel de la mujer en el diaconado permanente: la reproducción de las desigualdades de género en el campo religioso

El 18 de enero del año 2000, Samuel Ruiz ordenó a “103 diáconos indígenas y sus respectivas compañeras, y a 53 parejas de prediáconos” (Petrich, 2000). Esta “ordenación masiva” llamó poderosamente la atención del Vaticano, por esta razón formó una comisión interdicasterial para investigar el caso. Dicha comisión estuvo integrada por cinco congregaciones –algo fuera de lo común-, encabezada por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos¹²⁶, que tras el estudio de la ordenación aludida, envió al obispo Arizmendi una carta que suspendía nuevas ordenaciones, fechada el día 20 de julio de ese mismo año.

¿Cuál fue la causa por la que Roma decide intervenir de una forma tan vigorosa en la diócesis que goza en el derecho de plena autonomía¹²⁷? ¿Por qué razón se le prohibió a un obispo la ordenación de más diáconos cuando la diócesis sufre de una carencia crónica de personal para atender la enorme población en una geografía de difícil acceso? Esta reacción que pareciera desproporcionada es un síntoma de una lucha que tiene profundas consecuencias para la Iglesia católica. En este apartado tratamos una de sus aristas, la que tiene que ver con las relaciones de género en el clero, específicamente con la participación de la mujer en el diaconado permanente. Las restantes dimensiones del conflicto se tratan más adelante.

El problema emergió debido a que en el momento en que Ruiz realizaba la imposición de manos sobre los diáconos para ordenarlos, al mismo tiempo colocó una de sus manos sobre la cabeza de la esposa del diácono¹²⁸, quien se encontraba hincada junto a su esposo en ese momento. Este gesto trajo la sospecha de Roma de que se hubiera faltado a la prohibición de ordenar mujeres

¹²⁶ Además intervinieron la Congregación para la Doctrina de la Fe (encabezada por el Cardenal Joseph Ratzinger), la Congregación para los Obispos, la Congregación para el Clero, la Congregación para la Educación Católica y la Pontificia Comisión para América Latina (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina, 2000).

¹²⁷ Sin embargo hay que matizar esta afirmación, si bien es cierto que el Derecho Canónico le da al obispo todas las facultades para el gobierno de la diócesis, este gobierno debe estar en acuerdo con la autoridad central de la iglesia, citamos el siguiente fragmento donde se estipula esto: “CAPÍTULO II DE LOS OBISPOS Art. 1. DE LOS OBISPOS EN GENERAL. 375 § 1. Los Obispos, que por institución divina *son los sucesores de los Apóstoles*, en virtud del Espíritu Santo que se les ha dado, son constituidos como Pastores en la Iglesia para que también ellos sean maestros de la doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros para el gobierno. § 2. Por la consagración episcopal, junto con la función de santificar, los Obispos reciben también las funciones de enseñar y regir, que, sin embargo, por su misma naturaleza, *sólo pueden ser ejercidas en comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del Colegio*” (Vaticano, 1983). Las cursivas son nuestras.

¹²⁸ Uno de nuestros informantes fue testigo presencial de la ceremonia de ordenación y nos señaló lo siguiente: “Un dato que causó cierta confusión y una fuerte polémica en consecuencia fue que al momento de poner las manos, el obispo –en este caso de Samuel- ponía la mano en la cabeza del diácono y la otra mano en la cabeza de la mujer, ese signo se prestó para decir que ordenaban ‘diaconisas’, pero la intención no era esa, la del obispo, sino nada más era de poner las manos en el diácono. A la hora de los símbolos al diácono se le pone su estola cruzada y a la mujer un velo blanco en caso de Bachajón, esto ya no se ha analizado ni comentado más, porque esa reacción fue muy fuerte a nivel de la prensa, hay un artículo de Blache Pietrich de La Jornada, del año cuando Don Samuel salió de obispo faltando unos tres o cuatro meses, él hizo una ordenación en Huixtán y hay un video que se difundió y el comentario de esta periodista provocó que se tomara esa postura de duda o de sospecha, de cuestionamiento, pero ciertamente la intención del obispo nunca fue ordenar diaconisas nada más el diácono.” Entrevista con miembro del equipo de pastoral de la zona Tsotsil, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008.

como parte del clero, debido a que el reglamento señala que la imposición de manos debe realizarse únicamente sobre el diácono y con las dos manos al mismo tiempo, y se consideró un abuso que Ruiz realizara la imposición de manos sobre las esposas de los diáconos, “creándose así confusión y ambigüedad, como si hubieran sido ‘ordenadas’” (Congregación para la Doctrina de la Fe y la Disciplina de los Sacramentos, 2000a). Ante la inminente condena y la posible impugnación de la ordenación masiva que realizó Ruiz, el obispo diocesano y exobispo coadjutor, salieron en defensa de dicha ordenación, Felipe Arizmendi y Raúl Vera hicieron declaraciones por separado, donde rechazarían tajantemente que el anterior obispo hubiese ordenado “mujeres diaconisas” (Jiménez y Gutiérrez, 2000).

A pesar de la ambigüedad con la que se realizó el ritual, la ordenación de los diáconos permanentes no fue impugnada por la carta de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos que dirigió a Arizmendi. Sin embargo, los celos de Roma no son infundados, sobre todo si nos fijamos en el *Directorio* sobre el diaconado permanente de la diócesis, nos daremos cuenta de que persiste la ambigüedad, citamos al respecto el siguiente párrafo:

211 En la jerarquía tradicional indígena, ser casados es una condición *indispensable* para los cargos; ya que a la persona soltera todavía no se la considera plenamente *madura*. Por ello las comunidades, normalmente, eligen para presentar como Candidato al Diaconado a un hombre casado. No por esto la mujer adquiere una *obligación canónica*. Sin embargo entre los indígenas la mujer va encontrando su camino en el ministerio diaconal de su esposo, y participa significativamente.

212 Por el sacramento del matrimonio el hombre y la mujer quedan consagrados para dar testimonio ante el pueblo del amor que Dios le tiene a la humanidad. Por eso, cuando la comunidad les pide un servicio, el Diácono Indígena y su esposa lo aceptan y lo dan juntos, como pareja. De no ser así, se perdería la unión armónica de la pareja, y también se malograría la unión de este matrimonio con la comunidad terrestre y la comunidad celeste.

213 El Diácono Indígena, para su vida familiar, social, eclesial y espiritual, contará siempre con el *apoyo* de su esposa, quien tendrá una verdadera *participación* en el ejercicio de su ministerio. (Diócesis, 1999: 93-94)

Estos fragmentos del Directorio para diáconos presentan una tensión, por una parte encontramos que se establece que la mujer no adquiere ninguna obligación canónica. Sin embargo posteriormente se subraya que la mujer sí adquiere una participación en el ministerio, cuando la comunidad le pide al diácono el servicio, éste se recibe en pareja y se *ejerce* de la misma forma. Lo que sacamos en limpio es que si bien la mujer no adquiere ninguna obligación con la ordenación, sí en cambio accede al derecho de participar en el diaconado debido a que éste se recibe en pareja. Esta visión sobre la pareja como portadora del ministerio supuestamente se origina en que las culturas indígenas de esta región consideran que una persona soltera no es alguien maduro, y por lo tanto no puede ser ejercido como tal.

Esta ambigüedad parece reproducirse en las comunidades. Cuando preguntamos a los diáconos si las comunidades aceptarían la ordenación de “diaconisas” obtuvimos dos respuestas, por una parte señalaron que estaba abierta la puerta para ello porque las comunidades no lo verían mal. Posición de la que dudamos abiertamente. La segunda respuesta nos sorprendió un poco, porque algunos de ellos respondieron que de hecho ya eran diaconisas, porque recibieron la ordenación al mismo tiempo que ellos.

Uno de nuestros informantes, perteneciente al equipo pastoral de la zona Tsotsil nos dijo que el diaconado no podía ser considerado fuera del matrimonio en el mundo indígena por las mismas

razones que se exponen al inicio de la cita de arriba. Pero además argumentó que este sacramento no debía romper el del matrimonio, es decir, el hecho de estar casado no debería ser un impedimento para ordenarse. Esta complementariedad sugería la posibilidad de que se ordenasen sacerdotes casados y al mismo tiempo se reconociera la ordenación no sólo para el hombre, sino para la mujer. Este argumento cuestiona radicalmente dos de las bases del poder religioso de la Iglesia católica: el celibato sacerdotal y la exclusión sacerdotal de las mujeres.

Pero si esto es así, ¿cuál fue la razón para que la diócesis estableciera esta ambigüedad en sus acciones y en las normas que rigen el diaconado permanente indígena, ambigüedad que podría trastocar los fundamentos del poder religioso? Consideramos que esto se debió a la necesidad que tuvo la diócesis para integrar a la mujer en el proceso diaconal. A principios del proceso se ordenaron solamente diáconos sin que su esposa asumiera ninguna participación, pero debido a su exclusión este primer ensayo fue un fracaso. De la siguiente forma nos lo relata un informante:

...fueron ordenados los dos [la pareja] porque no podían andar cada quien ¿no? Al principio por el año de 1975 se ha ordenado a los primeros doce y fueron puros hombres. Entonces como que *no funcionó* el trabajo cuando iba solo el hombre. Entonces así [viene] una segunda etapa, entonces que se empieza a nombrar a otra vez diácono para el diaconado, pero ya con sus esposas. Porque el mismo obispo dijo: “de que si solo el hombre es como si fueran cojos, no estaban completos, o sea no puede caminar con un solo pie, estando el hombre y la mujer iban con los dos pies”. Entonces por eso era importante el trabajo de la mujer porque también *podía hablar* con sus compañeras mujeres y enseñar a sus compañeras mujeres, y que fuera la pareja los dos hacer su servicio a la comunidad (Entrevista con diácono tsetal, Bachajón, 9 de julio de 2009).¹²⁹

En este testimonio se ubica el inicio mismo del diaconado permanente en 1975, con la ordenación de doce diáconos, pero sin que sus esposas intervinieran activamente en el ministerio. Esto no funcionó, lo que obligó a que el diaconado contemplara a la mujer como parte del mismo, aunque sin ningún nombramiento oficial. La razón es importantísima, dado que en estas culturas es muy difícil que una mujer tenga alguna relación con hombres desconocidos¹³⁰, es probable que fuera casi imposible al diácono acercarse para atender al sector femenino de las comunidades. Y como suele presentarse en las comunidades, el contingente mayoritario de los feligreses está constituido por las mujeres. De ahí que se necesitara de una mujer para poder establecer un contacto y posteriormente desarrollar el trabajo pastoral con ese sector que resulta fundamental para la Iglesia católica. Es la mujer quien posee en gran medida la capacidad para inculcar en las nuevas generaciones la filiación a una iglesia o religión. Si los diáconos no pueden trabajar con ellas

¹²⁹ Llama la atención que este primer intento no figure en ninguna de las otras entrevistas o en la información documental con la que contamos. Podría ser una exclusión intencionada para efectos de legitimación, presentado la inclusión de la mujer como algo que siempre estuvo en el proceso y con ello la naturaleza profundamente indígena de este diaconado, naturaleza que viene de sus valores culturales que se respetan en todo momento. Este testimonio contradice ese respeto y evidencia un manejo estratégico de los valores culturales, se selecciona aquello que sirve a los propósitos e intereses de la Iglesia católica, se deja fuera o se aprecia con menor fuerza lo que no sirve a la causa. Estamos ante un proceso de reinterpretación de las culturas indígenas de la región en clave cristiana católica, son los agentes de pastoral los que llevan la voz cantante en este proceso, aunque no la única.

¹³⁰ Habría que preguntarse hasta qué punto el diácono casado es considerado como un hombre más y no como un personaje que por su investidura debe dar el ejemplo y ser fiel a su matrimonio. Como hemos señalado arriba, algunos casos de infidelidad por parte de los diáconos permanentes nos hace suponer que las mujeres ven en ellos a un hombre más de su comunidad. Además debe considerarse que la carga histórica que tiene el sacerdote no la posee el diácono, como una figura de reciente incursión en las comunidades. Dicha figura, con el poder de la palabra de Dios pero como uno más de los suyos (campesino indígena) puede ejercer una poderosa atracción entre las mujeres de su pueblo.

libremente, entonces la Iglesia católica ve desminuida la posibilidad de que sus fieles se reproduzcan en las siguientes generaciones.

Ahora bien, esta incursión de la mujer en el ministerio del diaconado permanente se interpreta por los agentes de pastoral (sacerdotes, religiosas, laicos y laicas comprometidos) como un signo de inclusión igualitaria de las mujeres en la conformación de la iglesia autóctona. Como afirma un sacerdote, en el caso del diaconado en Occidente la mujer contempla a su esposo desempeñando su cargo desde la banca de la iglesia, en cambio en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas “se logró que desde el principio el diácono se sentara junto a su esposa para recibir el cargo o sea para recibir la posición de mando” (Entrevista con párroco de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008).

Habría que preguntarse si esta aparente inclusión igualitaria de la mujer es cierta y hasta qué punto la Iglesia católica ha cambiado la relación asimétrica entre las mujeres y sus parejas, principalmente en el caso del diaconado permanente. Para ello vamos a tomar algunos indicadores, nos referimos a la participación de la mujer antes del diaconado, durante el proceso de ordenación y cuando su esposo ya se ejerce las funciones como tal.

La mujer catequista y como esposa del catequista

Generalmente antes de que el diácono sea ordenado se pasa gran parte de su tiempo sirviendo en otros puestos, lo más frecuente es que sea catequista de su comunidad. Durante este tiempo la mujer no comparte el cargo de catequista de su esposo, sino que éste suele tomar solo los cursos y los talleres de formación¹³¹. La mujer suele permanecer en el hogar cuidando de los hijos, de los animales y de la milpa. Esto es así porque el ciclo de vida en el cual generalmente los catequistas son nombrados es cuando estos están aún solteros o cuando tienen poco tiempo de estar casados. Durante los cinco años que el hombre asume el cargo de catequista, la mujer generalmente esta ocupada criando a los hijos, debido a que la pareja tiene poco tiempo de haberse formado.

Los catequistas fueron preparados para servir en sus comunidades desde mediados del siglo XX. Esto incluyó la formación de mujeres como catequistas. Sin embargo ellas tenían la desventaja como campesinas e indígenas que casi todas no sabían leer ni escribir, por lo que debieron comenzar a ser alfabetizadas en la escuela para catequistas en San Cristóbal de Las Casas, a cargo de las hermanas del Divino Pastor. Esto repercutió en la formación de un menor número de catequistas mujeres en relación a sus pares varones (Echeagaray, Kauffer y Zapata, 2006: 78). Además si se toma en cuenta que la mujer en las culturas tseltal y tsotsil en ese entonces –aún ahora- tienen como papel fundamental el de la reproducción de la familia y del hogar, resultaba sumamente difícil que una mujer dejase sus obligaciones hogareñas por salir a tomar la formación como catequistas.

Esto condicionó fuertemente la capacidad de participación de la mujer en la Iglesia católica. En esta etapa, cuando su esposo es catequista, ella debe trabajar muchísimo para posibilitar que su

¹³¹ Esto lo pudimos constatar durante los talleres a los que asistimos, debido a que en la zona Bachajón pudimos observar que los catequistas tomaban al mismo tiempo el curso, aunque de manera separada, que los diáconos. No observamos ninguna mujer entre el grupo de catequistas.

esposo pueda abandonar el hogar por el tiempo que duran los múltiples cursos, talleres y reuniones, además de la atención que debe realizar a las comunidades: rezos por el alma de algún difunto, por la salud de alguna persona, realizar la lectura de la palabra de Dios durante la celebración religiosa, dar consejo sobre problemas familiares y sociales en la comunidad, entre otras actividades.

La mujer suele “ayudar” en la milpa de su esposo cuando este se ausenta. Por lo que resulta sumamente difícil que la desigualdad de género no influya en la participación que tienen los hombres en comparación de las mujeres. Hay claramente una asimetría muy marcada en las capacidades, conocimiento, habilidades y actitudes adquiridas durante el periodo en el cual el esposo se prepara y desempeña como catequista, expresada en una clara ventaja para éste.

La posibilidad de veto para la ordenación: la maternidad

Si bien antes de la selección y ordenación la mujer cumple un papel secundario en la trayectoria del futuro diácono, generalmente como soporte material y moral, durante el proceso de elección la situación no cambia mucho, al contrario, creemos que se profundiza la desigualdad entre ellos. Sin embargo para nuestros informantes de entre los agentes de pastoral consideran que la intervención que poseen las mujeres en este proceso es algo muy importante porque sí se le toma en cuenta. Esta participación en el momento decisivo para la ordenación de su esposo como diácono es para ellos un gran avance con respecto a lo que normalmente se da en la ordenación de diáconos permanentes en la sociedad mestiza u occidental en general.

Los agentes de pastoral enfatizaron sobre esta posibilidad que tiene la esposa para rechazar el cargo de su esposo como si esto fuera algo novedoso en referencia a su contraparte en Occidente¹³². Y no sólo eso, sino que en su discurso este poder de veto a la ordenación del esposo establece una *igualdad* con respecto al hombre. Veamos un ejemplo sobre este discurso, el sacerdote nos explica dentro del proceso de la ordenación el papel de la mujer y la diferencia con la sociedad mestiza u occidental:

...pero se habla también con la esposa, se habla con los dos, no es el diácono que decide. En cambio acá [en Occidente], el diaconado permanente de acá, occidental, es el varón [el que decide,] a él se le dice y la esposa no cuenta para nada, y después que ya [se ordenó] “¡Que bueno! ¡Que ya te vas a dedicar a la iglesia!...”, y todo eso. Pero la mujer no se toma en cuenta para nada, no se le pregunta. Acá no. La mujer no tiene ninguna

¹³² Tal como pudimos averiguar, tanto en Occidente (como gustan llamar los agentes de pastoral) como en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, la ordenación para el diaconado permanente de un hombre casado debe darse con el consentimiento de la esposa. En el primer caso se cita la reglamentación establecida por la Congregación para la Educación Católica y Congregación para el Clero: “Además de la estabilidad de la vida familiar, los candidatos casados no pueden ser admitidos ‘si no consta, además del consentimiento de la esposa, la probidad de sus costumbres cristianas y que no hay nada en ella, aun en el orden natural, que resulte un impedimento o un deshonor para el ministerio del marido’” (1998: 17). Las cursivas son nuestras. Para el segundo caso a la letra dice: “132 El elegido para desempeñar el ministerio del Diaconado aceptará dar este servicio a la comunidad, después de haber dialogado con su esposa y de contar con su aprobación” (Diócesis, 1999: 56). Las cursivas en el original.

¹³³ Ésta se realizó por Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), la cual que aglutina a alrededor de 10 mil mujeres de 700 comunidades en el año 2000 (Echeagaray, Kauffer y Zapata, 2006:77). La investigación aplicó dos mil cuestionarios, la muestra abarcó 108 comunidades de quince municipios. Lo respondieron mujeres casadas, con una media de 35 años de edad. Se realizó de enero a abril de 1995 (Gil, 1999: 59-61). Lamentablemente no se tuvo conocimiento de esta investigación durante el trabajo de campo ni tampoco se pudo acceder con posteridad a la misma.

participación en el diaconado permanente de acá [en Occidente], en cambio acá sí [en la diócesis], acá se le consulta *por igual* al hombre y a la mujer (Entrevista con párroco de San Andrés Larráinzar, San Andrés Larráinzar, 25 de octubre de 2008).

Para los agentes de pastoral el hecho de pedir el consentimiento de la mujer a la hora de aceptar la ordenación constituye un gran avance con respecto a la exclusión que se hace de ella en la Iglesia católica en Occidente. Sin embargo contrario a esta lectura, nosotros sostenemos que esta posibilidad de veto sobre el proceso no se basa en la voluntad de la esposa, sino en las relaciones sociales en las que se encuentra inserta.

Por una parte en las relaciones de poder que establece con su esposo y en segundo lugar en la posibilidad objetiva que tiene para acompañarlo durante los cursos de formación permanente y las múltiples actividades diaconales. Como vimos más arriba, dos de los casos en los cuales la mujer o el candidato rechazaron la ordenación se debieron a que la mujer acababa de ser madre o el candidato se quedó viudo. Estas condiciones no tienen nada que ver con la capacidad de decisión de la mujer y la inclusión que tiene en la Iglesia autóctona, tal como parece asumirlo los agentes de pastoral. En el caso de la maternidad podemos señalar que la mujer, más allá de lo que suponen los agentes de pastoral, no posee gran capacidad de decidir sobre este tema en la pareja.

Primero, porque según una encuesta¹³³ el 88% de las mujeres que integran la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), organización que forma parte de la diócesis desde 1992, no “acude o no tiene conocimiento de ningún método de prevención” del embarazo (Gil, 1999: 60). Es decir, la gran mayoría de las mujeres no tienen los medios para decidir sobre el momento en el cual se embarazan. Segundo, ante esta carencia las religiosas tan sólo recomiendan abstenerse de tener relaciones, pero esta medida no toma en cuenta la asimetría en la relación con el esposo.

El caso de una mujer tseltal del municipio de Oxchuc ilustra el tema. Ante la recomendación de las religiosas “de aguantarse las ganas” reacciona preguntando: “¿acaso los hombres se aguantan?, yo si puedo pero no mi esposo”. La mujer no se atreve a sugerirle que se haga la vasectomía porque según ella le respondería: “¿acaso soy yo mujer para operarme?”. En cambio “los hombres siempre quieren juntarse todos los días, como los chuchos,” a todas horas, aún sin la aprobación de la mujer. Esto provoca una clara asimetría de condiciones: “el hombre no tiene los hijos sino es la mujer la que carga”. Sin embargo ante esta relación tan desventajosa para la mujer, las religiosas tan sólo les recomiendan la abstinencia y en caso de quedar embarazadas: “hay que querer los hijos que Dios da” (Gil, 1999, 126).

Esta relación tan desigual entre los géneros no es tomada en cuenta cuando los agentes de pastoral consideran la participación de la mujer en el diaconado permanente. En la coyuntura de la ordenación lo que prima es la decisión del varón. Esto se puede sostener en general en los dos escenarios: en el primero, cuando la mujer se encuentra perfectamente sana y no tiene hijos pequeños que deba cuidar, es muy posible que la relación asimétrica pese demasiado para

¹³³ Ésta se realizó por Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), la cual que aglutina a alrededor de 10 mil mujeres de 700 comunidades en el año 2000 (Echeagaray, Kauffer y Zapata, 2006:77). La investigación aplicó dos mil cuestionarios, la muestra abarcó 108 comunidades de quince municipios. Lo respondieron mujeres casadas, con una media de 35 años de edad. Se realizó de enero a abril de 1995 (Gil, 1999: 59-61). Lamentablemente no se tuvo conocimiento de esta investigación durante el trabajo de campo ni tampoco se pudo acceder con posteridad a la misma.

condicionar su decisión. Incluso es posible que la desigualdad entre los géneros no haya cambiado por la mera participación en la iglesia y en organizaciones como la CODIMUJ. Esto puede sostenerse si se piensa que la Iglesia católica pudo haber ampliado la brecha en la pareja, debido al cúmulo de conocimientos, habilidades, experiencia y actitudes que le dejó al esposo durante el periodo de catequista. La mujer no podría rechazar un cargo para su esposo cuando la relación es tan desigual.

Segundo, en el caso extremo cuando la mujer dice no a la ordenación. No es ella quien está rechazando el cargo sino son sus condiciones objetivas de movilidad y tiempo, no puede apartarse de su hijo recién nacido o que está por nacer. Esto porque la mujer tampoco tiene mucha influencia en la maternidad, porque son los hombres quienes deciden cuando deben procrear y son los hombres los que rechazan tomar algunas medidas de planificación reproductiva. Y por si fuera poco, en la Iglesia no está permitido ser cristiana y al mismo tiempo utilizar medios de anticoncepción como el preservativo o la píldora, para decidir sobre la maternidad. El papel asignado socialmente a la mujer en las comunidades y en la Iglesia católica como madres es un obstáculo casi insalvable para que pueda expresar decisiones propias en lo que se refiere a la reproducción. Y esto condiciona fuertemente su participación en la Iglesia católica. No sólo en la coyuntura que tratamos, sino antes y después de ésta.

Participación de la mujer cuando su esposo ejerce como diácono

¿Pero qué sucede cuando la mujer participa en el diaconado al lado de su esposo? ¿Es posible pensar que las relaciones de género son menos asimétricas en este escenario, cuando la mujer no sólo participa activamente en las prácticas del diaconado, sino que incluso llega a acceder a los mismos cursos de su esposo, tiene una asesoría especializada en su calidad de mujer por parte del equipo de pastoral y asume parte de la enseñanza entre las mujeres de su comunidad? ¿A caso el acceso a la administración de recursos valiosos, como los bienes de salvación, cierra en algo la brecha con su esposo? La respuesta no es sencilla para todas estas preguntas, aquí tan sólo avanzamos en dar algunas pistas para su solución.

Sostenemos que a pesar de la participación que la mujer tiene en el diaconado permanente, gracias a la ambigüedad del reglamento y de su aplicación en la diócesis, esto no cambia la desigualdad de género que caracteriza a estas culturas. Al contrario parece ser que esta brecha se mantiene y que al mismo tiempo sirve para el desarrollo del proceso diaconal en general. Para sostener esto nos vamos a centrar en los siguientes puntos: el tipo de actividades que desarrolla la mujer en su participación en el diaconado permanente y la relación que tiene con el diácono en la vida privada.

En cuanto al tipo de actividades que desarrolla la esposa del diácono, si bien es cierto que la mujer recibe el cargo junto a su esposo, ello no implica que exista una verdadera igualdad si tomamos en cuenta a las funciones que cumple. Al respecto nos servimos de la siguiente cita:

Ahora, ¿cómo actúa la mujer? Primero, que siempre va con él, nunca ves a una mujer sola, las celebraciones que te toque ver incluso aquí en la catedral estando el obispo, sube el diácono con su esposa y están a lado del obispo en el altar, claro *la mujer en un segundo plano*, diremos. En cuanto al diácono le van a dar el cáliz, ella no tiene propiamente (perdón) una función litúrgica sino *simplemente el estar a lado del marido*. Y en esta función litúrgica al estar a lado del marido pues *él desempeña el cargo, predica, bautiza*. La señora *puede leer*

o puede hacer una oración también, la oración de los fieles, si dentro de la función, pero no porque le toque por oficio puede estar como repartir.

Ahora lo que hizo don Felipe Arizmendi fue darles a todas la mujeres el cargo de ministras extraordinarias de la comunión, el diácono ya lo tiene por si mismo, *entonces la mujer reparte la comunión también, esta en el altar, hacer la oración, puede hacer una lectura si se la encargan*; ahora que han recibido el acolitado y el lectorado pues nada más lo recibe su esposo pero visiblemente las vemos siempre a un lado de sus maridos, entonces el diácono no sube solo al altar ni esta sentado en el templo sin su mujer, hay fotos bellísimas de eso, de distintos momentos de ordenación (Entrevista con párroco de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008).¹³⁴

Como puede apreciarse en la cita, la esposa tiene un papel en las actividades litúrgicas de su esposo, pero sólo como acompañante. Tal como pudimos apreciar en nuestro trabajo de campo, la mujer generalmente se limita a permanecer junto a su esposo durante las actividades que éste realiza. Pero en otros casos también pudimos observar que participa procurando que todos los elemento del altar se encuentren en su lugar, acercando los elementos de la celebración al diácono, limpiando algunos utensilios después de la ceremonia, facilitando a su esposo la ubicación de una cita bíblica, sosteniendo la canastilla con los hostias consagradas a la hora de repartir la comunión, pasa el incienso alrededor del altar, ilumina con una vela la lectura de la Biblia por el diácono, etc. Puede considerársele como una ayudante en las ceremonias.

Si bien es cierto que puede leer o realizar una oración para los fieles, esto no es algo exclusivo de ella, dependiendo del momento de la celebración cualquier fiel puede hacerlo a petición del diácono o del sacerdote. Claro está que ella recibió el cargo de ministra extraordinaria de la comunión que le permite dar la comunión durante la liturgia eucarística, pero esta medida fue reciente, se implementó con el obispo Arizmendi. Pero antes de la llegada de este obispo no se le había dado ese reconocimiento formal.

Sin embargo esta medida fue recibida con extrañeza por los feligreses, quienes consideraban que la comunión solamente la podía dar el sacerdote o el diácono, no era común que una mujer la diera. Paulatinamente se ha ido aceptado esto, sin embargo todavía pudimos observar algunos residuos del rechazo a la mujer. En todas las celebraciones que pudimos asistir en las comunidades tseltales y tsotsiles, generalmente el diácono, el sacerdote y la esposa del diácono daban la comunión, sin embargo era claro que la mayoría de los hombres de la comunidad preferían recibir el sacramento de manos de los hombres. En contraparte las mujeres se formaban con la esposa del diácono, aunque no todas. En un caso extremo en una ocasión la esposa se quedó con varias hostias sin que nadie se le acercase para recibirla, en tanto el sacerdote y el diácono tenía mucha gente formada. La mujer no tuvo más remedio que esperar a que los demás terminaran y una vez que regresaron todos al altar le entregó al diácono el resto de las hostias.

La distinción entre los géneros se muestra también en la distribución espacial en el templo, la esposa del diácono siempre aparece en un plano secundario en el altar junto al diácono. Y esto también se manifiesta en la distribución entre los feligreses. En este caso la distribución claramente señala la distinción entre géneros, por una parte siempre del lado derecho (viendo hacia el altar) se sientan las mujeres y niños, del lado izquierdo los hombres. En algunos casos nos tocó presenciar misas donde las mujeres eran mayoría y se aglomeraban de su lado, en tanto los hombres en mucho menor número estaban presentes en el espacioso lado izquierdo, incluso

¹³⁴ Las cursivas son nuestras.

algunas mujeres estaban de pié en su lado del templo. Las mujeres que llegaron después y no alcanzaron espacio de su lado, terminaron por sentarse del lado de los hombres pero en las bancas de atrás, dejando a los pocos hombres en frente.

En los cursos y talleres que reciben los diáconos esta distribución espacial suele repetirse, aunque no es raro encontrar del lado de las mujeres a hombres y viceversa, pero siempre en pareja. Sin embargo cuando se formaron los equipos de trabajo para contestar una serie de preguntas que el equipo de pastoral les pide que respondan como parte del curso, la distribución de las mujeres y los hombres sigue un patrón muy claro. Cuando los equipos salen del templo y se reúnen en diferentes partes del patio, pudimos observar que en general los hombres son quienes ocupan las posiciones centrales en el grupo que discute y contesta las preguntas del ejercicio. Las mujeres se relegan a la periferia del pequeño grupo y se limitan a escuchar. Son los hombres quienes participan mayoritariamente con una gran confianza y con la atención de todos los demás, que una mujer hable es la excepción a la regla.

La distinción sigue manifestándose cuando los equipos regresan para exponer sus respuestas a todo el curso. En casi todos los casos los equipos eligieron a hombres para exponer los resultados, solamente en una ocasión una mujer estuvo dentro de los elegidos para hablar en el pleno. Y cuando se les pide una participación fuera de estos ejercicios, durante la explicación de uno de los agentes de pastoral, la abrumadora mayoría de quienes participan y hacen uso de la palabra son hombres, no logramos presenciar ni una sola intervención espontánea de alguna mujer.¹³⁵

Los agentes de pastoral conscientes de la asimetría en la relación de la pareja como un obstáculo para el aprendizaje de las mujeres han optado por separarlas en un momento de los cursos y talleres para trabajar con ellas de manera independiente¹³⁶. Generalmente la explicación que se nos dio de esta medida es que las mujeres llevan otro ritmo de trabajo y se siente cohibidas por la presencia de sus parejas. Para facilitar su participación se les separa y se trabajan los temas con ellas, también atendiendo a los intereses como mujeres (Diario de campo, septiembre y noviembre de 2008).

Para tener una idea de lo difícil que resulta para una mujer tseltal o tsotsil tomar la palabra ante los hombres piénsese en los años que lleva de ventaja su esposo, recuérdese que cuando éste es ordenado de diácono tiene muchos años ya de participar en cursos, talleres, encuentros y reuniones. Es muy probable que su esposa ingrese a este tipo de eventos por primera vez de manera regular, y que sus recursos y conocimientos sean muy pobres con respecto a su pareja. Esto en lo que concierne a la participación en la Iglesia católica. Ahora si tomamos en cuenta las relaciones de género que priman en estos pueblos, no tenemos duda de que el uso de la palabra es algo exclusivo de los hombres, sobre todo en el espacio público, como lo constituye el ámbito religioso.

¹³⁵ Cabe señalar que asistimos a dos talleres que se impartieron a diáconos, uno en la zona pastoral tsotsil y otro en la CHAB. Cada uno de los cursos duró tres días.

¹³⁶ Al respecto es interesante citar el testimonio de una religiosa: "...En cuanto a la metodología de trabajo que hemos seguido con las hermanas indígenas, es trabajar con ellas a solas para que despierten, porque si no están solas no se atreven a hablar en público, como tú ya lo viste en las comunidades. Mejor así, mejor hablar de mujer a mujer. Ya cuando se acostumbran a hablar y ya ellas mismas se sienten maduras y capacitadas para hablar en sus comunidades, con todas las gentes delante, entonces ya están sueltas y no les da pena si hay hombres delante..." (Gil, 1999: 68).

Durante nuestra observación del taller para diáconos en la zona Tsotsil pudimos establecer la importancia del uso de la palabra como un medio de control social clave en la relación de género. Una de las preguntas que debían contestar era sobre los obstáculos que tenían para ejercer su ministerio en sus comunidades. Las mujeres respondieron a través de una de sus compañeras que uno de los obstáculos que identificaron es que en sus comunidades no les hacían caso, y que sobre todo los hombres se burlaban de ellas o incluso las ignoraban cuando ellas exponían lo que aprendieron en los cursos (Diario de campo, septiembre de 2008). El mismo problema fue expresado por mujeres tseltales durante el curso que presenciamos en Bachajón.

Tal como lo afirma Gil (1999: 149), junto con la gran explotación a la que son sometidas las mujeres indígenas, en este caso tseltales de Oxchuc, se une “el silencio al que son relegadas en cuestiones comunitarias.” Y este mecanismo de control sobre las mujeres se ejerce tanto en la Iglesia católica como en organizaciones como el EZLN, a continuación dos testimonios recogidos por Gil, el primero de una religiosa que trabaja en la zona de Oxchuc, el segundo de una zapatista:

La Iglesia de San Cristóbal de Las Casas, nadie niega que es de las más progresistas de México, en cuanto a las cuestiones políticas y sociales quiera hablarse, pero es tan machista y tan patriarcal como la más conservadora. En ella sólo los hombres hablan. Las mujeres sólo podemos escuchar. Los hombres son los que toman las decisiones. Sólo la opinión de los hombres se tiene en cuenta. Esta idea nuestra de crear la CODIMUJ, nos ha costado perder la amistad de algunos sacerdotes: tuvimos que enfrentar mucha resistencia dentro de la Iglesia. Ellos piensan que el trabajo con la mujer no sirve para nada, que ni siquiera es trabajo, es como un entretenimiento, porque, dicen, que no tenemos nada mejor que hacer. Dicen que sólo soliviantamos a las mujeres contra sus esposos (1999: 66).

...algunos problemas que no nos permiten participar: el miedo a aceptar un compromiso; cuando la mujer tiene un montón de chiquitos...; muchos esposos no dejan que la mujer hable en público; la falta de preparación; los celos de los esposos y de los papás...; los hombres se ponen a reír y no ponen atención cuando una mujer habla en el público y no ponen atención...; los hombres dicen que la palabra de la mujer no sirve...; como las mujeres no pueden caminar sola; las enfermedades no permiten participar...; los trabajos en casa no permiten ir a la reunión... (1999: 36).

En ambos casos la mujer es relegada a un estatus de inferioridad a partir de la utilización de la burla y la indiferencia con tal de callar su palabra. Este es un poderoso medio para excluirlas de la toma de decisiones y como podemos observar no se da sólo en la Iglesia católica, sino también en otras organizaciones como la neozapatista y en las organizaciones campesinas, en pocas palabras, en las comunidades indígenas en general. El caso de la esposa del diácono es una muestra más de este mecanismo de control social que se ejerce sobre su género.

En el ámbito privado la desigualdad es aún más marcada. Pudimos observar en la zona Tsotsil dos eventos que nos gustaría citar como ejemplos. El primero, regresábamos con el sacerdote, el diácono y su esposa, de uno de los talleres para diáconos, a la comunidad de éstos. La intención era que el sacerdote ofreciera una misa y al mismo tiempo coordinara el trabajo de las mujeres de la comunidad. Una vez en la comunidad las cuatro personas bajamos del transporte (propiedad del sacerdote) y caminamos por espacio de 15 a 20 minutos cuesta arriba, hasta llegar a la ermita de la comunidad. Cada uno de nosotros llevábamos nuestras mochilas y bolsas, con trabajo avanzábamos. Sin embargo la esposa del diácono llevaba una carga pesada consistente en frutas y otros alimentos que seguramente adquirió fuera de la comunidad aprovechando el viaje. Nos llamó poderosamente la atención este hecho así que inmediatamente comparamos la carga que llevaba el diácono, ésta era una carga un poco más ligera que la de su esposa, consistente en ropa,

cobijas y otras cosas. Era evidente que la carga de la mujer le era muy difícil de llevar, su respiración alterada y el rezago que estaba presentando con respecto a nosotros era síntoma de ello. En un momento estuvimos tentados a ofrecer nuestra ayuda a la pobre mujer. Sin embargo preferimos abstenernos de esta intervención, no sabíamos cuál podría ser la reacción de su esposo y de la comunidad. Después de algunos minutos desde que llegamos a la ermita, la mujer llegó con su carga y tuvo que quedarse sentada un largo rato para recuperar el aliento, en tanto el esposo se dedicaba a platicar con los lugareños y el sacerdote organizando la ceremonia.

El segundo caso trata de una invitación que nos hiciera uno de los diáconos tsotsiles a su casa para realizar la entrevista. El diácono es uno de los más prestigiados entre sus pares por su gran conocimiento y experiencia, más de 30 años en la iglesia. Su casa refleja una situación económica favorable, posee una camioneta que emplea para realizar el traslado de personas y mercancías, también se dedica al pequeño comercio con una tienda de abarrotes y posee tierras para el cultivo de autoconsumo.

Cuando llegamos a su casa junto con su esposa y sus dos hijos, después de un curso que tuvieron en San Cristóbal de Las Casas, pudimos observar que mientras nuestro anfitrión se sentaba a descansar del viaje junto con nosotros en el patio, su esposa entró a la casa para ordenar algunas cosas que habían traído del viaje y después se puso a cocinar. Una vez que estuvo la cena, nos sentamos a la mesa con el diácono, comimos mientras su mujer y su hija permanecían cerca del fogón calentando tortillas y comiendo al mismo tiempo. Pero la distinción no para allí, también la calidad de la comida era distinta, para el hombre se dispone la poca carne que hay, en tanto la mujer y la hija sólo comen frijoles, sopa de pasta, tortillas y salsa.

Estos dos ejemplos de la vida privada de los diáconos y sus esposas nos enseñan que a pesar de que pudo cambiar la relación de poder entre ellos, puesto que el esposo dejó de tomar alcohol y de golpear a su esposa¹³⁷, la división del trabajo sigue manteniendo una fuerte carga para la mujer en el hogar. En tanto que el hombre tiene como su espacio de trabajo lo público, en este caso su participación en la Iglesia católica. Desde nuestro punto de vista esta distinción entre lo privado y lo público, que distingue los trabajos por género, se reproduce en la participación que hace la pareja en el diaconado permanente indígena. La mujer tiene reservadas tareas “acordes con su género”, más apegadas a la reproducción de las condiciones en el hogar, en la milpa y en el templo, necesarias para el trabajo de su esposo en el ámbito público, en el templo.

El papel secundario que tiene la mujer en el diaconado permanente indígena no sólo reproduce esta distinción en el ámbito público religioso, sino que la Iglesia católica se sirve de esta distinción para sostener el movimiento mismo. Tan sólo considérese lo siguiente, la incorporación de la mujer en el trabajo del diácono le facilita a éste su trabajo, tanto en el hogar, en la milpa como en el templo, posibilitando que preste su servicio religioso en mejores condiciones. Por otra parte le ahorra a su esposo el trabajo con las mujeres de las comunidades, puesto que la esposa puede desempeñar la función de enlace con ese sector, manteniendo la presencia de la Iglesia católica a través de algunas pláticas sobre lo que se aprendió en los cursos

¹³⁷ Gil señala que uno de los atractivos para las mujeres en su participación en la Iglesia católica es que sus esposos dejen de tomar alcohol, evitando el derroche del dinero que gana ocasionalmente en sus trabajos temporales, además que ha incidido en que los hombres dejen de golpear a sus mujeres, e incluso permitan que éstas expresen su palabra (1999).

de zona y diocesanos, promoviendo proyectos productivos, organizando este sector a través de la CODIMUJ, etc. Por ello la Iglesia católica adquiere los servicios de dos personas en lugar de una sola, a pesar de que ello le implique a la mujer someterse a un proceso de explotación mayor. Todo ello sin tener ninguna perspectiva de ocupar algún lugar en el clero de la organización religiosa a la cual entrega gran parte de su vida y energías¹³⁸. La desigualdad de género no sólo se mantiene sino que es reforzada por la figura del diácono en las comunidades.

Conclusiones

Cerramos este apartado señalando algunos aspectos relevantes del perfil y la trayectoria de los diáconos. En primer lugar que poseen una fuerte socialización secundaria que hace que su habitus pueda ser considerado como forjado en gran medida dentro de la Iglesia católica, son hombres de la institución que a veces han pasado toda su vida vinculados de alguna forma a la Iglesia católica. En el caso de la zona pastoral CHAB, donde existe la mayor cantidad de diáconos de toda la diócesis, es de resaltar el tiempo que le lleva a una persona llegar a ser diácono en comparación de la zona pastoral Tsotsil. En éste último caso, la urgencia por ordenar más diáconos que coadyuven en el servicio religioso en las comunidades a las cuales no llegan los sacerdotes, hace que este proceso de formación no sea tan riguroso y por ello que su habitus no haya sido moldeado de tal forma que la pertenencia a la Iglesia católica sea algo muy importante, a pesar de que no se obtengan los beneficios materiales que podrían encontrarse en otros ámbitos. En estos casos es posible encontrar rupturas con la institución, casi siempre señaladas por la salida de la misma y su ingreso a otros contextos sociales en búsqueda de mejores oportunidades a las brindadas en el campo religioso.

Cuando el diácono permanece al interior del campo religioso católico puede cuestionar el orden establecido, tal como lo ejemplificamos en el caso del diácono tsotsil que se pregunta por las razones que impiden a un diácono administrar una parroquia donde permanece desatendida por un sacerdote. La debilidad de la influencia de la Iglesia católica en el habitus de este diácono puede ser atribuida a la historia del fenómeno en la zona pastoral y de la propia Iglesia católica en la región Tsotsil, que caracteriza a ésta como una institución muy débil y al proceso del diaconado como tardío en comparación a otras regiones. Pero también debe tomarse en cuenta la tradición de autonomía que tienen las comunidades indígenas tsotsiles, la actitud del diácono puede expresar en parte esta posición que se conserva hasta la fecha.

Otra característica que es destacable del diaconado consiste en que es un fenómeno predominantemente rural, es decir, casi no existen diáconos ciudadanos. Esto es significativo,

¹³⁸ Aquí quisiéramos señalar un caso al más alto nivel en la diócesis. A principios del año 2010 hubo mucho movimiento en la diócesis, y más allá de sus fronteras, por la celebración del 50 aniversario de la designación de Samuel Ruiz como obispo de San Cristóbal de Las Casas. Y generalmente cuando se refieren a la diócesis en los medios electrónicos, en las publicaciones académicas, en los discursos políticos, entre otros, se hace referencia a la figura del obispo. Hay pocas menciones para las mujeres que participaron en el trabajo diocesano, generalmente religiosas. Es el caso de algunas religiosas que han compartido y forjado la pastoral diocesana desde el momento mismo en que Ruiz asumió el cargo en 1959, ellas han trabajado al mismo nivel que el obispo, pero la diferencia radica en que ellas no accedieron a un alto cargo en la institución, por ello el reconocimiento público se les niega. Lamentablemente el diseño de esta investigación impidió que pudiéramos profundizar en el tema, consideramos que se debe realizar una investigación que procure sopesar la participación de la mujer en todos los ámbitos de la Iglesia católica en aquella diócesis, esto cambiaría profundamente la historia que se ha escrito al respecto.

debido a que señala la naturaleza del movimiento, el cual está encaminado a solucionar un problema muy concreto: el acceso a una amplia y difícil geografía. Las localidades y ciudades que son las mejor comunicadas son atendidas por sacerdotes diocesanos o regulares. Lo demás se deja a los diáconos y los sacerdotes designados para atender poco a poco dichos espacios, de acuerdo con sus posibilidades. Además de los equipos de pastoral que se encargan de seguir el desenvolvimiento de los diáconos, candidatos, catequistas, ministras de la comunión, etc. Esto marca una fuerte distinción entre el sacerdote y el diácono, debido al acceso a recursos (libros, comunicaciones, dinero, servicios, cursos, contactos, etc.) que reproducen las distancias entre uno y otro, manteniendo a la larga este orden. De esta manera se reduce la movilidad de los diáconos y la posibilidad de que puedan transformar su posición dentro o fuera de la institución. Esta tendencia es parte del control y de los supuestos para mantener vivo el proceso diaconal. La salida del diácono de las comunidades significa su salida de la Iglesia local.

Cuando se cuestiona el orden del campo católico, en específico la asimetría entre el diácono y el sacerdote, existen medidas disciplinarias que tratan de contener este cuestionamiento sin perder al diácono. La tensión se resuelve buscando, en la medida de lo posible, conservar al personal, debido al gran valor que tienen para una institución que sufre de manera crítica del personal necesario para cubrir la demanda religiosa de su grey, ya no digamos que pretenda incrementar el número de fieles. Esta situación puede otorgar una gran autonomía a los diáconos, debido a que son muy necesarios en la Iglesia, sin embargo parece que esta autonomía es contrarrestada exitosamente con el control que ejercen los párrocos y el equipo de pastoral.

Por último, habría que preguntarse por el agotamiento de las ventajas que pudo dar en algún momento la pertenencia a la Iglesia católica y el puesto de diácono en el contexto actual, en comparación a otros momentos de la historia: ¿sigue siendo atractivo para los jóvenes indígenas la participación en la Iglesia como un medio de acceder a oportunidades que les otorguen un capital significativo en sus comunidades? Consideramos que no, las profundas transformaciones que están sufriendo las comunidades indígenas, como la creciente escasez de tierra, la necesidad de migrar, el acceso a nuevos conocimientos producto de una educación más avanzada y de las estancias en ciudades en México y en los Estados Unidos, provocan que el capital simbólico obtenido por la participación en la Iglesia católica sea cada vez más devaluado a los ojos de los jóvenes indígenas. Lo que desean fervientemente es abandonar las comunidades e incorporarse al resto de la sociedad mexicana, con acceso a los mismos productos de consumo y estilos de vida.

El deseo de los jóvenes indígenas por abandonar sus comunidades y mejorar sus condiciones de vida se infieren de dos acontecimientos que presenciamos durante nuestro trabajo de campo. El primero se trata de una joven tsotsil proveniente de San Andrés la cual vive en casa de unas religiosas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. De acuerdo con una teóloga que se encontraba viviendo en la misma, ésta joven le pidió prestado un dinero, el cual devolvería cuando encontrara su primer trabajo. La teóloga se quejó amargamente debido a que no le había regresado su dinero, lo primero que había hecho la joven fue comprarse un moderno celular, ante el reclamo por la devolución del préstamo la susodicha justificó el incumplimiento y la compra del artículo de lujo debido a que lo necesitaba para comunicarse con su familia, algo que resultaba difícil de creer debido a la existencia de numerosas cabinas públicas.

El segundo hecho se refiere a un joven tseltal que conocimos durante el curso que asistimos a Bachajón. Nos interrogó sobre el lugar donde vivíamos, sobre el costo de nuestros anteojos (que

le pareció una fortuna), de si poseíamos casa propia en la ciudad de México, entre otros detalles. Tras el interrogatorio el joven pensó que debíamos tener una posición económica holgada. Basado en ello quiso que le ofreciéramos ayuda para migrar a la ciudad de México. Preguntamos la razón de su viaje, nos contestó su interés por trabajar en la ciudad y conocerla. Recibió como respuesta un escenario sombrío sobre sus posibilidades de hallar empleo debido a que “no sabía hacer nada”, le recomendamos agotar sus posibilidades en su comunidad. Estos hechos señalan el poderoso impulso que tienen los jóvenes indígenas por incorporarse al estilo de vida de la sociedad mestiza y salir de sus comunidades.

CAPÍTULO IV. LA LUCHA EN EL CAMPO CATÓLICO EN TORNO AL DIACONADO PERMANENTE INDÍGENA

En este capítulo nos ocupamos del conflicto entre Roma y la diócesis en torno al diaconado permanente indígena. Nos concentramos en el último decenio del obispado de Samuel Ruiz y en los primeros años de Felipe Arizmendi como nuevo obispo. Este conflicto se explica a partir del debate que inició la participación de la mujer en el diaconado permanente indígena en la Iglesia católica y la intención de varios agentes del campo católico diocesano de ordenar sacerdotes casados, entre ellos el mismo obispo Ruiz. Con ello se abrió una fuerte lucha en torno al control del proceso diaconal que desencadenó la prohibición de la ordenación de más diáconos.

En efecto, Roma sugirió suspender la ordenación de más diáconos a través de una carta dirigida al obispo Felipe Arizmendi, fechada el 20 de julio de 2000. A pesar de ello Arizmendi decide ordenar algunos diáconos en ese mismo año, ante lo cual Roma reaccionaría duramente imponiendo abiertamente la prohibición, a pesar de su carácter temporal de siete años.

Sin embargo en octubre del año 2005 se analizó el caso por una comisión interdicasterial y se llegó a la conclusión de establecer la prohibición indefinida de la ordenación de más diáconos permanentes en la diócesis. Dicha medida se hizo saber en una carta del cardenal Francis Arinze (de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos) dirigida a Arizmendi, la cual se haría pública en marzo del siguiente año. Destaca que esta decisión se tomara antes de que se cumpliera el plazo que Roma fijó en un principio.

Los temas centrales del debate giran en torno a la participación de la mujer en el proceso diaconal, al celibato, el gran número de diáconos que hay en la diócesis frente al reducido número de sacerdotes y la remuneración por los servicios del diácono. Todos ellos son importantes para explicar esta decisión de Roma, quien intentó controlar el proceso de una manera drástica restándole atribuciones al obispo de la diócesis.

En este capítulo desarrollamos dos aspectos centrales para el análisis del campo religioso católico y que nos dará pistas para responder nuestra pregunta de investigación. En los primeros dos apartados estudiaremos la relación de poder que se establece entre el diácono como nuevo agente religioso y el sacerdote, quien detenta un monopolio más amplio de los bienes simbólicos de salvación. Como hemos expresado más arriba, en un principio se planteó la idea de que el surgimiento del diaconado permanente indígena provocaría una transformación del campo religioso en la diócesis debido a que desarrollaría la autonomía necesaria para fabricar un nuevo capital religioso planteando un reto enorme a la legitimidad del sacerdote católico. Este punto de partida condicionó que nuestra mirada se centrara exclusivamente en la relación entre estos dos agentes, dejando fuera las demás.

Sin embargo pronto desecharmos esta hipótesis debido a que los datos nos guiaban en otra dirección. Por ello buscamos explicar la ausencia de esta confrontación entre diáconos y sacerdotes predicha por la teoría del campo religioso de Bourdieu. Con ello pretendemos establecer los mecanismos de control que son utilizados por los agentes de pastoral, en especial entre los sacerdotes, para mantener dentro de los límites permitidos al diácono.

El segundo tema, ubicado en el tercer apartado, se refiere a la lucha que se estableció entre la diócesis y Roma en torno al diaconado permanente indígena. Describiremos a grandes rasgos las estrategias que han seguido Roma y la diócesis para controlar el proceso. Estamos ante la lucha de dos lógicas, una por el control institucional del proceso diaconal desde el centro, empleada por Roma, la cual protege los fundamentos del poder religioso, en tanto busca preservar como requisito el celibato para acceder al sacerdocio y al mismo tiempo mantener fuera de la administración de los bienes simbólicos de salvación a las mujeres. Frente a esta estrategia encontramos la desarrollada por la diócesis, la cual se expresa a través de la demanda por mantener el número de personal que le permita contrarrestar la conversión de los fieles frente al avance de otros grupos religiosos, apoyada en el recurso humano que representan los cientos de candidatos al diaconado que hereda el nuevo obispo Arizmendi de la gestión de Ruiz.

A) Las relaciones de poder entre la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y las comunidades indígenas ¿Una reconfiguración del campo católico diocesano?

En un primer momento consideramos la posibilidad de dar cuenta de las relaciones de poder en el campo católico diocesano a partir del análisis de la relación cara a cara entre el sacerdote y el diácono. Sin embargo, pronto nos dimos cuenta de que este análisis se quedaba corto y que no nos permitiría dar cuenta de las condiciones estructurales del campo religioso que delimitan esta relación que suele ser en muy buenos términos, relaciones que en algunos casos son de amistad. Es decir, las relaciones cara a cara podrían estar ocultando los verdaderos principios en los cuales se sustentan las relaciones de poder en torno al diaconado permanente indígena.

Por esta razón es que en lugar de adentrarnos en una microanálisis de las relaciones de poder entre estos dos agentes damos cuenta de los mecanismos por los cuales el poder de una de las posiciones es garantizada sobre la otra. El principal de estos mecanismos es lo que llamamos *la estrategia de asimilación cultural* que la Iglesia católica está implementando para imponer una interpretación de las culturas indígenas, principalmente en el aspecto religioso. Estamos lejos de observar que el catolicismo, tal como lo interpreta la diócesis, se imponga de manera directa a la versión del catolicismo tradicional (religión popular) que éstos pueblos desarrollaron con relativa independencia de la Iglesia católica. La estrategia de asimilación cultural intenta incorporar a las prácticas religiosas del catolicismo diocesano algunos elementos de la tradición religiosa de las comunidades. De esta manera el catolicismo promovido por la diócesis aparece como incluyente y respetuoso de las demás culturas cuando en realidad lo que está haciendo es imponerles de manera indirecta y sutil una interpretación de las culturas indígenas haciéndola pasar como propia de esos pueblos.

Esta nueva estrategia en la lucha que la diócesis entabla con el catolicismo tradicional tiene muchos frentes, aquí solamente tocamos tres: la traducción de la Biblia, la misa y las fiestas patronales. En cada una de ellas, presenciamos la lucha de la Iglesia católica contra el catolicismo tradicional por imponer la versión legítima de la memoria colectiva, tal como señala Hervieu-Léger (1996).

Cambio de estrategia de la imposición a la asimilación

Uno de los problemas que tuvo la diócesis para su tarea pastoral fue la gran debilidad que poseía en la región. Esto no sólo se debía al escaso personal con el que contaba a mediados del siglo XX, sino principalmente a que la ausencia de más de cien años en la mayoría de las comunidades indígenas, permitieron el florecimiento de expresiones religiosas propias, autónomas al control de la Iglesia católica. Estas religiones son conocidas como el nombre de catolicismo tradicional o Costumbre, y suele identificarse con la tradición, con la enseñanza de los ancianos.

Este catolicismo tradicional se había formado por varias generaciones, lo que constituyó el principal obstáculo para que la diócesis pudiera ingresar en las comunidades y retomar el control religioso sobre quienes pensaba que eran sus feligreses. Este retorno de la Iglesia católica en las comunidades provocó una lucha en el plano ideológico y material en contra de lo que el equipo de pastoral consideraba como creencias erróneas que debían ser extirpadas de las comunidades indígenas, las consideraban como propiciadoras de vicios y del atraso en el cual estaba sumida esa gente. El vínculo que establecieron los agentes de pastoral entre las creencias y festividades religiosas con el consumo del alcohol y sus consecuencias (cacicazgos, explotación, pobreza, violencia pública y doméstica, etc.) era la evidencia que sostenía esta interpretación de la tradición. Por ejemplo, la misión de Bachajón una vez que se instaló en la región (diciembre de 1958), comenzaría una fuerte lucha ideológica por imponer una religiosidad católica “correcta” entre los habitantes de las comunidades tseltales de la región. Los primeros en librar esta lucha fueron los catequistas que desde finales de los años cincuenta se formaron en la misión¹³⁹. Fueron ellos quienes llevaron a sus comunidades una nueva forma de entender el mundo y su origen, contrariando con ello los mitos que manejaban los ancianos y que legitimaban al mismo tiempo el orden social establecido. Esto desató una confrontación entre los jóvenes catequistas y los antiguos detentadores del poder religioso en las comunidades, lo que provocó una fuerte tensión entre las comunidades tseltales y la misión.

Para mediados de los setenta, los misioneros comienzan a considerar si la confrontación directa con la tradición es la estrategia correcta. Tras el Congreso Indígena del 74, la diócesis se ve obligada a reflexionar su relación con las comunidades indígenas. Por ello establecen una reunión a nivel diocesano con representantes de las comunidades para que éstas evalúen su desempeño. En el año de 1975 se organiza dicha reunión en una comunidad de la selva Lacandona en el municipio de Ocosingo. Según los mismos agentes de pastoral en esa reunión las comunidades les demandaron que les dejaran el “Espíritu Santo”, el cual tienen monopolizado.

En 1975 se tuvo una reunión de representantes de zonas de catequistas y Presidentes de Ermitas. Para provocar la reflexión, se les presentó el caso -hipotético pero no del todo irreal- en que el personal no autóctono de pronto se retirara de la región. Sea por accidente o por expulsión violenta. ¿Qué sería de las Comunidades Indígenas en proceso de consolidación cristiana?

Estuvieron reflexionando por grupos. Al volver a la plenaria, uno de los Principales –Domingo Gómez, de Colonia Tacuba- se puso de pie y dijo: es verdaderamente trágico que después de 15 años de trabajo de

¹³⁹ Para ser exactos, la primera generación de catequistas en la diócesis data de la década de 1950, formados en Tenejapa. La primera generación de catequistas formados por la misión de Bachajón fue en marzo de 1959, con 35 jóvenes hombres. Este curso fue impartido por el sacerdote jesuita Indalecio Chagolla, quien retomó la experiencia de Tenejapa. Los cursos eran anuales y duraban un mes completo. Se les daba el catecismo tradicional, cantos en castellano, historia Sagrada, lectura y escritura. Ninguno de los catequistas tenía alguna formación escolarizada. Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, Ciudad de México, noviembre de 2008.

ustedes entre nosotros, sean aun indispensables, de suerte que si se van todo se viene abajo. Quiere decir que no están trabajando bien, que algo muy importante está fallando. Pero yo sé que Jesucristo trabajó tres años y dejó establecida su Iglesia. ¿Qué hizo Jesucristo que no están haciendo ustedes? Jesucristo volvió a su Padre, Jesucristo se fue, pero dejó al Espíritu Santo. Y ustedes no nos han dejado al Espíritu Santo. Mientras no nos dejen al Espíritu Santo no habrá Iglesia. Déjenos al Espíritu Santo, y no serán ustedes indispensables (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, Ciudad de México, noviembre de 2008).

Esta demanda que supuestamente surgió de las comunidades tomó por sorpresa a los miembros del equipo pastoral. Las comunidades demandaron a la Iglesia católica que ampliaran el acceso a los bienes de salvación que son el fundamento de su poder como institución. Pidieron que las comunidades y sus miembros tuvieran la capacidad de administrar esos bienes. Esto se hace invocando la memoria religiosa, utilizando la historia para denunciar el acaparamiento que hace la institución del “Espíritu Santo”, al comparar la actuación de los sacerdotes de la diócesis con la de Jesús, aquéllos quedan muy mal parados, su legitimidad fundada en el seguimiento de Jesús queda hecha añicos, pues Jesús sí compartió con algunos miembros del pueblo su poder, su mensaje, el “Espíritu Santo” como dicen los agentes de pastoral, cosa que la diócesis no había hecho hasta ese momento. Esto fue interpretado como la necesidad de formar un clero autóctono.

Ahora bien, habría que considerar críticamente este mito que da pie para que la diócesis y la misión inicien el proceso de compartir el “Espíritu Santo” con las comunidades indígenas a través del diaconado permanente indígena, y con ello comenzó la formación de la Iglesia autóctona. Nosotros dudamos mucho que esta demanda fuera propia de las comunidades indígenas por las siguientes razones. En primer lugar, tal como hemos argumentado a lo largo de este escrito, la Iglesia católica no tenía una presencia fuerte en las comunidades, es decir, las creencias religiosas dominantes no caían dentro del control de la diócesis y sí de la propia tradición religiosa con sus agentes. Por ello resulta muy difícil creer que las comunidades pidieran el control de los bienes religiosos católicos como los entendían los diocesanos, los cuales no tenían la legitimidad de los propios como parte de su tradición. A partir de esta interpretación podríamos sostener que no fueron *las* comunidades quienes pidieron esa apertura, sino fueron algunas comunidades y sólo un sector de las mismas.

En segundo lugar, habría que considerar hasta qué punto esta demanda es propia de algunas comunidades y no es algo que fue propiciado por los mismos agentes de pastoral. Es decir, si requerían que les dejasen el “Espíritu Santo” era porque lo consideraban valioso, y esto solamente fue fruto de un cambio profundo en las creencias de un sector de las comunidades indígenas. Esta transformación sólo pudo acaecer por un proceso de “conversión” de las nuevas generaciones al catolicismo diocesano, a través de la formación de jóvenes catequistas. Fueron ellos, como representantes de la institución, quienes promovieron esta “conversión” entre sus vecinos, fueron ellos quienes fraguaron la necesidad del “Espíritu Santo” en sus comunidades, fueron ellos quienes desplazaron de su posición dominante a las antiguas creencias y bienes religiosos. Por esta razón es posible interpretar que esta demanda de las comunidades formó parte del resultado de la intervención de la propia Iglesia católica en ellas. Los agentes de pastoral escucharon lo que ellos mismos formaron durante quince años de trabajo pastoral en las comunidades. De esta manera emerge un mito que legitima el diaconado permanente indígena ante las mismas comunidades y fuera de ellas.

En este sentido el mito hace de la necesidad una virtud. Pues como ya señalamos en otra parte, el diaconado indígena no sólo ha sido la estrategia clave para que la Iglesia católica obtenga una

creciente presencia en las comunidades, sino también como un elemento para contener el avance de otras religiones. Este mito justifica esta figura y le otorga un halo democrático, pues incluye la participación indígena directa en el manejo de los bienes simbólicos de salvación. Y no sólo esto, sino que al ubicar esta demanda como propia de las comunidades los agentes de pastoral consiguen legitimar la posición de que la diócesis en la búsqueda de una Iglesia autóctona, encarnada en una cultura, con su propio clero. ¿Qué mejor fuente de legitimidad para el diaconado indígena que ubicar su origen en la necesidad de unos pueblos por apropiarse del “Espíritu Santo”? ¿Qué mayor prueba de la presencia de Dios (tal como lo entendían los agentes de pastoral) entre estos pueblos que su expresión a través de una necesidad religiosa que exige ser saciada por medio del clero surgido de entre los propios indígenas?

Sacamos a colación este mito porque evidencia un cambio en la estrategia seguida por la misión y por la diócesis en general. Este cambio llevó al establecimiento de una nueva estrategia que nombramos como *asimilación cultural*. Consiste básicamente en abandonar la confrontación directa con la tradición y seguir una actitud de asimilación de algunos elementos del catolicismo tradicional, minimizando los que no empatan con el catolicismo diocesano. Esto se hizo en nombre del proceso de inculturación del evangelio, cuya posición es la aceptar que todas las culturas de los diferentes pueblos tienen “las semillas del espíritu”, es decir, Dios se ha manifestado en todos los pueblos del mundo, incluyendo los pueblos indígenas en la diócesis a través de su catolicismo tradicional.

La misión de la Iglesia católica consiste en ayudar a esos pueblos a descubrir que su religiosidad hunde sus raíces en un solo Dios, en el Dios cristiano. Tras este discurso que pretende mostrarse como respetuoso de las diferentes culturas, en realidad de lo que se trata es de una reinterpretación de su cultura religiosa que empaten con el catolicismo en la versión diocesana, desplazando lo absolutamente diferente y resaltando aquellos elementos que pueden servir para construir un catolicismo inculturado, que no es más que un catolicismo barnizado con la cultura local. Esta estrategia más sutil tuvo su origen y justificación en el Vaticano II, con la llamada inculturación del evangelio y la segunda evangelización del mundo.

El uso del lenguaje como mecanismo de poder: la traducción de la Biblia

¿Cómo se desarrolló esta estrategia? Consideramos que entre los mecanismos más importantes se encuentra la traducción de la Biblia y la liturgia a los idiomas locales, además del control de las fiestas patronales. Veamos el primer caso. La traducción de la Biblia al tselal inicia en el año de 1969, para el caso de la zona Tsotsil el proceso es mucho más lento, según pudimos constatar todavía están en los inicios. La versión hecha por los católicos forma parte de esta estrategia, que busca al mismo tiempo contraponerse a la traducción de la Biblia en la versión protestante, que desde el punto de vista de los agentes de pastoral tenían importantes fallas y no sólo eso, sino que hacían una interpretación de la Biblia que atacaba al catolicismo y las comunidades indígenas.

En este sentido, ubicamos en el terreno de la traducción un verdadero campo de lucha ideológica con otros grupos religiosos, una lucha por la interpretación legítima de la tradición religiosa que representa la Biblia. Como ejemplo citamos la siguiente carta que dirige un miembro de la misión a un sacerdote encargado de la publicación de la Biblia traducida por la Sociedad Bíblica de México (protestante) para ser usada por los católicos tselales en el año de 1982. En contra de esta medida el jesuita argumenta lo siguiente:

...resulta que en esa versión encontramos errores teológicos graves y algunas deformaciones intencionales. De éstas expondré solamente una: el texto de Romanos 13, 13:

La versión que presenta [Marianna] Slocum¹⁴⁰ es la de Valera y dice así:

“Andemos como de día, honestamente, NO EN GLOTONERIAS y borracheras, no en lujurias y lascivias...”

La traducción tseltal de la autora es la siguiente:

“tojuc me ac’a ayinucoctic, te binut’il sacubenix qu’inal ta jtojoltique. Ma’ me xawa’iyiquix pas qu’in, soc ma’xawa’iyiquix yacubel. Ma’ me xalehix amulic ta acuenta chijil o’tanil soc tas cuenta tsac ants.”

La traducción literal de la primera frase subrayada es:

“NO HAGAIS FIESTA”, que la autora sustituye con: “NO EN GLOTENERIAS.” [sic] La segunda que ella SIMPLEMENTE AÑADE después de “lujurias y lascivias”, es: “NO SE CALUMNIEN A CAUSA DE LOS CURANDEROS.”

Quien no conoce a fondo la cultura de los indígenas ni la manera de pensar de éstos, podría pensar que tal proceder de la autora, aunque totalmente anticientífico, no es tan gravemente malo. Sin embargo tengamos en cuenta que las fiestas en honor de los Santos Patronos de la comunidad son la base de la estructura jerárquica de ésta y un gran factor en la unión de sus miembros. Al menos en las circunstancias actuales, suprimir las fiestas equivale a iniciar el desquiciamiento de las comunidades (Morales, 1987: 221).

En la cita encontramos una oposición tajante a la traducción hecha por los protestantes. No sólo tendría graves errores teológicos sino que son intencionales. El criterio de esta evaluación negativa de la traducción protestante se funda en un conocimiento “científico” de la cultura tseltal. En base al conocimiento es que los misioneros jesuitas pueden argumentar que la traducción protestante pone en peligro el orden religioso y social de las mismas si se excluye, por ejemplo, a las fiestas a los santos por considerarlas de corte idolátrico debido a que se adoran a imágenes y no a Dios.

Dos comentarios al respecto, en primer lugar los misioneros católicos suponen que la traducción de las sagradas escrituras debe hacerse tomando en cuenta “científicamente” a la cultura hacia la cual se traduce. Por lo tanto utilizan a la cultura indígena como otro principio de evaluación para cualquier traducción, este principio es que debe adaptarse a la cultura y no al revés, como de hecho se les acusa a los protestantes de hacer. En segundo lugar, el argumento del sacerdote hace aparecer a las prácticas religiosas indígenas en peligro si se eliminan las fiestas patronales, centro religioso indígena. Lo más interesante es que supone que estas prácticas religiosas son propias del catolicismo y no de un catolicismo tradicional, como de hecho lo son.

Esto es algo importante puesto que en realidad lo que se está peleando es la interpretación de la religión que permita a la Iglesia católica reclamar para sí los feligreses de las comunidades, asociando este tipo de celebraciones patronales con la tradición católica. Dependiendo de la interpretación que se haga de las sagradas escrituras es que se puede establecer o no dentro del catolicismo las prácticas religiosas indígenas, legitimando la presencia de la Iglesia católica en ellas y por lo tanto la intervención de esta institución.

Efectivamente, para los jesuitas la gravedad de utilizar la versión protestante se encuentra en que el orden religioso puede ser alterado y manipulado, a partir de una de las fuentes de legitimidad religiosa con la que cuentan los cristianos: la Biblia. Es la memoria religiosa la que está en juego, no es poca cosa para la institución. Más allá del desquiciamiento de las comunidades lo que se

¹⁴⁰ Presbiteriana que continuó el trabajo de William Bertley en la traducción del evangelio al tseltal de Bachajón, desde 1938. Slocum arribó a la zona en 1941, aunque realizó su primera conversión hasta 1947. Tras varios intentos logra entrar en una comunidad tseltal llamada Corralito en octubre de 1949 a través de los conversos. Desde entonces inició el proceso de traducción, evangelización y atención médica a los fieles (Martínez García, 2011).

teme es el desplazamiento de las costumbres católicas que al menos dan cierto sustento a la Iglesia católica para reclamar a los indígenas como suyos.

El proceso de traducción por parte de la misión de Bachajón implicó un intento de adaptar la Biblia a la cultura a la cual se hace la traducción, nos explicaban algunos de los traductores que se hizo una traducción dinámica, esto significa que el producto no es una traducción literal sino que se intenta ir más allá, comunicando el sentido que tiene un pasaje de la Biblia de una cultura a otra. ¿Esto implicó transformar sustancialmente el significado de la Biblia, incorporando nuevos sentidos provenientes de la cultura tseltal? Nosotros creemos que no fue así, tal como lo evidencia la siguiente cita donde uno de los traductores de la Biblia al tseltal menciona los problemas que tiene el equipo Tsotsil para realizar la traducción:

Si porque antes hacíamos las reuniones tsotsiles y tseltales, después del trabajo de un día nos poníamos ahí a enseñarles, ayudarles porque les falta mucho, mucho, mucho. Y los traductores son padres tsotsiles, pero como que *ya desconocieron un poquito la propia lengua, meten ya muchas palabras en español*. Lo anotan pero *queda en español el sentido*, como que eso no, no, les apoyamos, les dijimos que les falta conocer más y que pregunten y que investigue con los más ancianitos *cómo se dice* en tsotsil. Entonces rechazaron todavía su traducción, les falta mucho, *no dan la idea de la tradición*. Y es que cuando vienen los revisores, las comisiones episcopales, ellos te dan una explicación de *cómo viene en la [versión] romana* y nosotros damos la explicación del tseltal, por qué se traduce así, qué dice al pie de la letra, una teología muy profunda; por ejemplo de la Biblia cuando nosotros explicamos en tseltal los revisores que vinieron dicen: *“Es como si estuviéramos escuchando la Biblia del mundo antiguo”*, así es (Charla informal con laico tseltal miembro del equipo de pastoral CHAB, Bachajón, 9 de julio de 2009).¹⁴¹

Queremos enfatizar dos cosas. En primer lugar la gran preocupación que tiene este traductor en que el equipo tsotsil esté realizando una traducción que no da la idea de la tradición, y más bien parece una traducción hecha desde el pensamiento mestizo. En este caso realizan una traducción que se apega mucho a la lógica de pensamiento del castellano, porque el sentido queda en español. Ahora bien, lo cierto es que la traducción de una lengua a otra no es de una forma literal, pero sí puede filtrarse ciertas formas culturales expresadas en la gramática. ¿Pero es suficiente que se atienda a la gramática para poder dar cuenta del sentido en otra cultura? Consideremos la última frase de la cita, el criterio último con el cual se evalúa la traducción de la Biblia no se refiere a la cultura indígena, sino que debe expresar el sentido original: el de la Biblia del mundo antiguo. Los revisores, procedentes de Roma, son quienes juzgan si el sentido que se traduce al tseltal o a cualquier otra lengua es el apropiado. Contrario a lo que nos dice el sacerdote jesuita, el objetivo de la traducción no es la completa adaptación de la Biblia a la cultura indígena en turno, sino que la traducción conserve el sentido original, controlado por representantes de Roma misma. Posteriormente se pasa a consideración de la Conferencia Episcopal Mexicana.

Por debajo del criterio de los revisores se encuentra el de los sacerdotes bilingües que intervienen en el proceso de traducción. Son gente de confianza del obispo, además algunos de ellos tienen al tsotsil por lengua materna. El papel que juegan los diáconos y catequistas, se reduce a estar presentes durante las traducciones escuchando y asesorando la traducción. Preguntamos a uno de los diáconos de la zona Tsotsil si él fungía como asesor en el proceso de la traducción de la liturgia, nos contestó que no, sino que eran los sacerdotes:

¹⁴¹ Las cursivas son nuestras.

Son personas [de] confianza del obispo de la diócesis y el obispo, lo[s] presenta al presidente del episcopado, *nosotros no colaboramos así de traducción, le damos ideas, pero son los sacerdotes*. Pero esta vez, esta semana, tuvimos asamblea en San Cristóbal, tres, cuatro días, [...] padre Manuel, padre Marcelo, padre Víctor Manuel que es el rector del seminario en San Cristóbal, también por ahí el padre Poncho, son cuatro sacerdotes, son personas de confianza con el obispo. *Ellos bien saben las dos lenguas*, entonces el obispo ya con confianza lo escucha, *ellos lo examinan* y todo, como esta semana ellos... *estuvimos nosotros también escuchando pero ellos están al frente* de la mesa, les comento cada frase, las traducciones, estuvieron los obispos de San Cristóbal, de Tuxtla, de Ciudad Obregón. Y preguntan los obispos: “¿Qué dicen? ¿Están de acuerdo?”. Sí, según la palabra aclararlos¹⁴² (Entrevista con diácono tsotsil, El Bosque, 3 de octubre de 2007).

Con lo dicho hasta aquí intentamos contradecir la idea de que la traducción de la Biblia se haga apegada a la tradición cultural de las etnias de la región. En última instancia quienes tienen el poder de decisión sobre el sentido son los representantes de Roma, la Conferencia Episcopal Mexicana, los sacerdotes bilingües. Son éstos últimos quienes tienen el control de la traducción a nivel operativo. Los representantes de los pueblos indígenas, a través de los diáconos y catequistas, tienen un papel secundario, pero lo suficiente como para validar o no la traducción que hacen. Y además el criterio con el cual se evalúa la traducción tiene que ser apegada a la versión hebrea de la Biblia.

Otro ejemplo de que los intereses que priman en la traducción son los de la Iglesia católica es el siguiente. Un tseltal que participó activamente en la traducción de los textos bíblicos en la misión de Bachajón, nos comentó la siguiente anécdota:

Pues hay padres muy cerrados, por ejemplo el de Yajalón, son padres diocesanos, dice que es indígena, pero ya no, ya no tiene esa identidad de ser. No quiere ni celebrar en tseltal a pesar de que allá se hizo un encuentro con diáconos en la zona Tseltal altos [...] Tenejapa, Oxchuc, Huixtán, [...] allá lo elegimos precisamente para empezar a manejar el nuevo ritual de la misa, que ellos lo conozcan, qué sentido tiene. Nosotros fuimos a explicar por qué lo decimos de esta manera, por qué de lo otro y así. Estuvieron los dos obispos, el padre Francisco, [Alfredo] y yo, tratando esa... o ese taller, de empezar a usar el ritual de la misa, luego ya aprobada por Roma, porque *el interés del obispo es de que como se celebra aquí, como se habla aquí lo digan en otros, para que el obispo se le haga fácil. Escuche la misa con la misma pronunciación y así él va a lograr entender también*¹⁴³ (Charla informal con laico tseltal miembro del equipo de pastoral de la zona CHAB, Bachajón, 9 de julio de 2009).

Llama poderosamente la atención que este laico señale que la intención de homogeneizar el idioma tseltal en su versión del ritual de la misa es para que el obispo escuche la misma pronunciación y así logre entender. Esto centra la traducción en las necesidades de la jerarquía y de la institución en general y no, o no fundamentalmente, a partir de los intereses de las comunidades indígenas. Los regionalismos del idioma, los sentidos diversos que éste posee, son pasados por alto para establecer un estándar que sirva no sólo a las comunidades, sino principalmente a la Iglesia católica. La cita también señala una resistencia de algunos sacerdotes, en este caso un diocesano, a manejar una traducción a la lengua indígena del ritual de la misa. Es decir, no existe una posición totalmente homogénea a favor de esta estrategia.

Esto con lo que respecta a la lucha que libra la diócesis en contra de otros grupos religiosos, especialmente los protestantes. Pero ¿qué sucede con la lucha de la cual veníamos hablando, en las comunidades? Sucede que la traducción católica de la Biblia al tseltal tuvo como condición el

¹⁴² Las cursivas son nuestras.

¹⁴³ Las cursivas son nuestras.

avance impresionante de otras religiones, los católicos se dieron cuenta que si no ingresaban en este campo rápidamente perderían la lucha. Esto implicó un importante esfuerzo para el dominio del idioma, lo que trajo como consecuencia que los sacerdotes jesuitas tuvieran que formalizar y homogeneizar el idioma a través de la producción de la gramática del tseltal.

Esta fue una poderosa herramienta de evangelización, y más allá de esto, un poderoso instrumento de control social puesto que les permitió establecer el criterio con el cual se distingue lo correcto y lo incorrecto en el uso del idioma escrito y hablado. Este trabajo monumental tuvo varias consecuencias, la principal y la que nos interesa resaltar aquí es que los agentes de pastoral estuvieron en la condición de imponer al pueblo tseltal la visión del mundo a partir del dominio de su propia lengua. Es decir, los misioneros pudieron inculcar desde la conformación del lenguaje mismo una interpretación de su cultura.

El lenguaje, tal como lo expresa claramente Bourdieu (1991), no es solamente un medio de comunicación libre, neutral, por el cual puede transitar libremente y sin distorsiones la información. Toda comunicación conlleva una intención, un interés que le da sentido y no sólo esto, sino que tiene consecuencias en el mundo. Porque la representación que se hace de éste y por lo tanto los esquemas desde los cuales los agentes sociales actúan, se fundamentan en el lenguaje. No hay poder más grande que aquél que permite delimitar la frontera de lo posible y lo imposible, de lo bueno y lo malo, de lo pensable y lo impensable, de lo sagrado y de lo impuro, etc., y este poder lo da en gran medida el control de lenguaje. En nuestro caso la traducción de la Biblia conlleva una intención, un interés y unas consecuencias sobre la construcción de la realidad social.

Simplemente considérese la velocidad con la que los sacerdotes jesuitas aprenden hoy en día el idioma, uno de ellos nos dijo que un año de estudio intensivo logró un dominio regular de la lengua. Esto se debe en gran medida a la gramática y a la larga experiencia de los jesuitas en el aprendizaje y uso del idioma tseltal. Esto confiere una gran superioridad de los jesuitas por encima de los indígenas tseltales. Uno de los diáconos tseltales se nos acercó en una ocasión para decirnos que los que veníamos de fuera (mestizos) éramos muy inteligentes porque en poco tiempo aprendíamos su idioma.

Pero más allá del aprendizaje del idioma, lo fundamental es el uso del lenguaje como medio para reconstruir, reinterpretar la tradición y con ello librar la batalla en contra del catolicismo tradicional. Lastimosamente no pudimos avanzar sobre este tema, debido a que nos fue imposible ingresar a las comunidades con el tiempo necesario para dar cuenta de esta lucha. Pero no podíamos dejar de mencionar que el dominio de la lengua y la traducción de la Biblia se constituyen en dos elementos fundamentales para poder librar la lucha en las comunidades mismas, porque el lenguaje es fundamental para controlar las representaciones o esquemas con los cuales las personas establecen sus prácticas religiosas y más allá.

La misa

Uno de los aspectos centrales de toda religión lo conforman los ritos y ceremonias, como medios para ponerse en contacto con la divinidad. En este sentido es importante considerar la forma en cómo la diócesis ha incorporado elementos rituales indígenas a los propios. Uno de los rituales

centrales del catolicismo es la celebración de la eucaristía. En este ritual los fieles atestiguan la transformación del vino y el pan, en la presencia misma de Dios y lo reciben en sus cuerpos.

Tal como pudimos observar en nuestro trabajo de campo, el ritual de la misa inculturado incorpora algunos elementos rituales indígenas, tales como el idioma, oraciones, cantos y el altar maya. Esta incorporación ha sido más producto de la lucha que se ha librado entre la diócesis y el catolicismo tradicional, no ha sido una concesión realizada por la buena voluntad de los agentes de pastoral. Tal como argumentamos más arriba, presenciemos los resultados de una confrontación, la decisión de incluirlos da cuenta también del cambio de estrategia en el proceso de evangelización. Lo que nosotros llamamos asimilación cultural.

La parte indígena de la misa es accesoria porque la misa que se desarrolla tanto en la zona Tsotsil como en la CHAB, tiene la misma estructura que la que se imparte en cualquier otra parte de México. Si bien el idioma es distinto, algunas oraciones y cantos cambian, todo lo demás sigue intacto. Así nos lo confirmó uno de los sacerdotes de la zona Tsotsil, al preguntarle si la misa guardaba la misma estructura en los dos lados, contestó que sí. Desconocemos completamente el idioma pero nos pareció que no había mucha diferencia entre esta versión inculturada de la liturgia y la que se da en las parroquias mestizas de la diócesis. La siguiente cita apoya nuestro argumento:

SE: Sí pues e incluso este, ahora con [el sacerdote] Francisco esta metiendo con la corrección de la liturgia, hicieron una traducción primero casi occidental y después tseltal, pero después la pensaron en el modo de decir tseltal y salió una cosa preciosa y ya poniendo esa... que sea así en suavcito, que sea dado por ti, toda esa parte. La primera rígida, la segunda todavía con mucho cariz occidental y la tercera de ellos y eso es lo que tratamos de... por ejemplo los salmos fueron los más fuertes para traducir que nos tocaron a nosotros, pero ya aprendimos mucho. Toda esa manera de decir las cosas de los tseltales. Entonces por eso te digo que es una traducción, la institución no se hubiera llevado tanto tiempo.

E: ¡Muy cuidada!, muy sí, vaya, traducir de una cultura a otra.

SE: Eso, eso, eso son como dos cosmovisiones... (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, Bachajón, 8 de julio de 2009)

La cita plantea la dificultad para la zona pastoral CHAB de contar con una liturgia que exprese verdaderamente la cultura tseltal y no sea una traducción al estilo occidental. Si esto se plantea para la zona que más ha trabajado en cuestión de traducción, la situación en la zona Tsotsil está mucho más cercana a lo que este informante considera una versión occidental de la liturgia. En la zona Tsotsil todavía no tienen una versión de toda la liturgia aprobada por Roma, para octubre de 2008 se nos informó que la versión que se envió a Roma no había sido aprobada, que tenían que continuar perfeccionándola.

Sin embargo, el hecho de que se tenga una versión más apegada a Occidente o más apegada a la cultura indígena, lo que está de fondo no es si existe una cercanía o lejanía a una u otra cultura. Lo que importa es si la gente entiende o no los significados que se expresan en la traducción. El significado puede ser expresado en muchos símbolos, pero es similar, conlleva una serie de valores, intereses, esquemas cognitivos propios de cada cultura. Lo que sostenemos aquí es que la cosmovisión que se inculca a través de las traducciones es aquella que se apega a la interpretación hecha por la Iglesia católica, a pesar de que sea expresada en otros signos. Un ejemplo nos aclarará este punto.

Le pedimos a uno de los diáconos que participa en la traducción de la Biblia en la zona Tsotsil que nos diera un ejemplo de los problemas a los que se enfrentan para hacer la traducción dinámica. Nos comentó lo siguiente sobre el ritual del bautismo, específicamente sobre el signo que debían utilizar para realizar una traducción que todos entendieran:

E: Un ejemplo de algún problema que hayan tenido para traducir un símbolo que no se entienda.

DS: Por ejemplo, hace poco, la semana pasada se presentó las oraciones de la misa, pero también a la vez se presentó los ritos del bautismo, de la celebración del bautismo, pero se tradujo de acuerdo también de un símbolo de un bautismo de la comunidad de las costumbres, de *las tradiciones* más que nada. Por ejemplo, bautismo ¿qué es para nosotros? Bautismo para nosotros que hablamos tsotsil, bautismo *es como bañarse*. Pero ¿qué entendemos por bañarse?, si hay varios significados, por ejemplo si voy a bañarme *en una regadera* y qué decimos exactamente, ¿es bañarse? Otros dicen “no, *es irse a un arroyo* donde corre el agua”. Otros dicen: “bañarse *es meterse en el agua*” (risa del diácono). ¿Cómo se puede comparar con algunas tradiciones de la comunidad? ¿Cómo se puede entender lo más [cerquita]? Y ahí se discute más.

E: Sí, es muy difícil.

DS: Entonces, en un término general el bautismo se quedó bautismo: “ichjó”.

E: ¿Y así todos lo entienden?

DS: Sí, “ichjó” (Entrevista con diácono tsotsil, El Bosque, 30 de octubre de 2008).

Nuestro informante nos participó los problemas que se tienen en la traducción. En este caso específico se trata más de los signos para entender el bautismo, que del significado del mismo. Unos utilizan una palabra que significa bañarse, pero algunos entendían como bañarse en la regadera, otros utilizaban una palabra que significa ir a un arroyo y otros utilizaban la palabra que significaba meterse en el agua. El tema no era si el bautismo como símbolo era compatible con la tradición, con la cosmovisión de los tsotsiles, sino si el término usado era apropiado para que en todas las comunidades se entendiera lo mismo. La adecuación a la tradición se reduce así a una cuestión de qué términos deben usarse, a una convención sobre los signos, no sobre los significados.

Otro ejemplo, un sacerdote jesuita de la misión de Bachajón da cuenta de la forma en cómo se trabajó la traducción de la Biblia:

Alfredo fue mi... él y yo, estuvimos todo el tiempo juntos, él fue mi maestro del tseltal.

Luego yo sistematicé la gramática eso le sirvió mucho también, yo a Alfredo *le explicaba hasta lo más mínimo los términos en español*. Yo el castellano lo sé muy bien, le podía ir explicando, entonces me empezaba a [ampliar el tema]. Una muy en concreto, encarnación: Dios se hizo hombre. Pues como que pensaban que era una cosa y se hizo otra cosa o entró al [...], no. Entonces por fin de mucho irle atinando, sacó: “Dios le tomó al hombre su naturaleza y su figura”. Entonces ahí, *eso ellos lo entienden*, cada palabra difícilita así era, por eso nos llevó tanto tiempo. ¡Fascinante! (Entrevista con agente de pastoral de la misión de Bachajón, Bachajón, 8 de julio de 2009).

Como podemos observar en la cita, el principio de la traducción es el sentido que se tiene en la Iglesia católica de la encarnación. El sacerdote le explicaba en castellano al laico tseltal el sentido de la encarnación, para que éste buscara la traducción del mismo en la lengua indígena. Tras varios intentos lograron traducir el sentido en otros signos. El objetivo no era ver si la encarnación tenía cabida en la cosmovisión tseltal, sino cómo la encarnación podía ser entendida por los indígenas. Es una adaptación a la cultura de los indígenas, pero una adaptación muy limitada, puesto que se preserva la red de significados de la religión cristiana a través de la red de signos de la lengua tseltal. A pesar de que el sacerdote jesuita haya asumido una posición de aparente subordinación ante el que dice que fue su maestro de tseltal, la intención de la

traducción dinámica era preservar el sentido que la Iglesia católica posee de la Biblia, por ello el tseltal iba asumiendo en la traducción una interpretación de la Biblia pero subordinada en menor medida a los significados de su lengua y cultura, este proceso fue gobernado principalmente por los significados de la cultura cristiana.

Fiestas patronales

En este rubro también se presenta un proceso de asimilación cultural por parte de la Iglesia católica. Este proceso se muestra claramente si consideramos un caso que presenciamos, se trata de la celebración de la fiesta patronal de San Francisco Javier, en Bachajón, durante diciembre de 2008. En esa ocasión fue un sacerdote jesuita quien recibió el cargo de capitán en la fiesta patronal, lo que normalmente ejercen los indígenas del lugar. Según relato del sacerdote, la gente le pidió que asumiera este cargo. Esto coincidió con la asunción de los últimos votos del sacerdote en la Compañía de Jesús. Para los superiores del sacerdote la fecha era perfecta para que al mismo tiempo que asumía un cargo indígena en la celebración patronal, asumiera el sacerdocio de manera plena en la Iglesia católica, todo ello en la fecha de la celebración del 50 aniversario de la Misión de Bachajón. El significado era evidente, la confluencia del catolicismo tradicional con el diocesano, como dos cosas que son lo mismo. El que un sacerdote interviniera de esta forma en la celebración popular era una muestra del reconocimiento del catolicismo tradicional de las comunidades, el sacerdote sostenía que si había sobrevivido tantos años y resulta atractivo para la gente, algo debía de aportar a la Iglesia católica en general.

Ahora, el problema aquí es que se sigue pensando en lo que el catolicismo tradicional puede aportar al catolicismo que maneja la misión, y la diócesis en general. Y no en una conservación de la tradición religiosa indígena sin más. Se sigue pensando en la forma de absorber, de adaptar aquello que es rescatable de otras culturas para la Iglesia católica.

Debido a que el capitán de la fiesta de San Francisco Javier era un sacerdote de la misión, la fiesta se realizó en las instalaciones de la escuela de catequistas de Bachajón, al mismo tiempo que se celebró el 50 aniversario de la misión. Por esta razón es que la fiesta patronal ocupó un papel secundario con respecto al aniversario. Esto porque toda la atención estuvo centrada principalmente sobre esto último. La comida del santo patrono se realizó después de la ceremonia de conmemoración. No hubo bebidas alcohólicas como suele haber. Los bailes que se le dedican al santo patrono por la noche se realizaron en un salón de la escuela, hubo la música tradicional para amenizar, pero realmente hubo muy poca asistencia. Prácticamente sólo el capitán y unas dos docenas de personas bailaron durante unas tres horas, cuando esto suele tardar toda la noche.

Desde nuestro punto de vista, al menos en el caso de una de las fiestas patronales de los dos santos de Bachajón, ésta celebración fue casi totalmente asumida por la Misión¹⁴⁴. Es decir, la independencia relativa que suelen tener estas fiestas fue casi anulada en este caso. Debido a que no sólo un sacerdote ocupó el puesto de honor en la misma, sino que se le incluyó y se subordinó a los usos y costumbres de la misión, como por ejemplo la prohibición del alcohol en la fiesta patronal, o el tiempo tan limitado dedicado al baile al santo patrono por el capitán. Y por si fuera

¹⁴⁴ A excepción de la leña y algunos alimentos proporcionados por las comunidades, la organización estuvo en manos de los sacerdotes de la misión, aunque fueron asesorados por los principales.

poco al incluirla en la celebración del 50 aniversario de la misión se le restó mucha de la atención y la centralidad que suelen tener este tipo de fiestas.

Algo que nos llamó poderosamente la atención fue que después de que se terminó el baile tradicional dedicado al santo patrono, los miembros del equipo de pastoral se dieron cita en la misión para celebrar los votos del sacerdote. En esta celebración no se incluyó a nadie más que miembros del equipo y los invitados del sacerdote. Nosotros logramos tener acceso a la fiesta debido a que estábamos hospedados en la misión. Nos preguntamos el significado de este hecho, ¿por qué una celebración aparte? Pero lo más interesante sería preguntarse, ¿por qué no se invitó a la gente para celebrar los votos de este sacerdote?

Otro elemento que no podemos ignorar es que el hecho de que el sacerdote fuera el capitán de la celebración no era bien visto por todos los habitantes de Bachajón. Mientras el sacerdote y algunas personas bailaban al interior del salón, presenciábamos una clara muestra del repudio a este hecho. Un grupo de jóvenes, entre cuatro y cinco, entraron a la escuela y contemplaron desde la ventana, junto a nosotros, el baile del sacerdote, uno de ellos furioso comentó: “¡Pinche gringo!” y dijo otras palabras en tseltal que no entendimos, en tanto uno de sus compañeros le decía que se calmara, y que se retirarán de ahí, el joven seguía repitiendo los insultos. Después de un rato se alejaron. Los jóvenes estaban borrachos.

Esta anécdota la comentamos con un miembro del equipo de pastoral, quien nos dijo que muchas personas no estaban de acuerdo con el hecho de que el sacerdote fuera el capitán de la fiesta patronal, algunos sostenían que lo único que perseguían era obtener alguna ganancia por las donaciones que la gente suele hacer para la fiesta, otros señalaban que los sacerdotes grabarían en video la fiesta y posteriormente la venderían, y otros comentarios por el estilo (Entrevista con miembro del equipo de pastoral de la misión de Bachajón, Bachajón, 11 de julio de 2009). Esto nos presenta una visión más amplia sobre el grado en que los habitantes de Bachajón estaban de acuerdo con que la fiesta estuviera en manos de la misión.

Otra muestra de la distinción la experimentamos cuando al llegar a la gran explanada donde se celebró el aniversario de la Misión, fuimos recibidos por una persona que parecía ser parte del equipo de pastoral. La persona muy amablemente nos distinguió (quizá por ser mestizo) entre los asistentes diciéndonos que hasta el frente habían asientos disponibles para los invitados. Efectivamente había alrededor de ocho o diez filas de asientos vacíos, reservados para los invitados, esto decía en un letrero puesto alrededor de las filas en un lazo que impedía el paso. En tanto un gran número de personas, indígenas todos ellos, esperaban de pie el inicio de la ceremonia. Decidimos esperar de pie un rato junto a la gente hasta poco antes de iniciada la ceremonia, para contemplar su comportamiento. Ninguno de ellos se atrevió a sentarse. Posteriormente nos sentamos en una de las sillas reservadas invitando a la demás gente a que hicieran lo mismo, no sabemos si las animó nuestra invitación o tan sólo el hecho de que ya comenzaba el evento y los asientos no se ocupaban, pero los indígenas invadieron un espacio que era reservado para “los invitados” (Diario de campo, diciembre de 2008). Nos dio la impresión de que esto fue una clara muestra de la distinción jerárquica que se mantiene entre las comunidades indígenas y los miembros del clero católico.

B) Principio de jerarquía en el campo católico

A continuación abordamos un tema que nos parece fundamental para la comprensión de las relaciones de poder en el campo católico de esta diócesis. Nos referimos a uno de los principios en los cuales se sustenta la jerarquía. Aquí suponemos que las relaciones sociales y jerarquías en el campo se construyen a partir de la posesión de capitales valiosos para el campo. Más allá del manejo o no de los bienes simbólicos de salvación, consideramos que existe otro elemento, o más bien, dentro de estos hay un elemento que los incluye de manera más general, nos referimos al capital cultural: conocimientos, habilidades y capacidades. Y cómo éste construye representaciones sociales sobre los distintos agentes. Más arriba ya mencionábamos que una representación negativa de un agente era un poderoso instrumento de control en el campo católico, ahora abordaremos más ampliamente el tema pero refiriéndonos al asunto de la jerarquía a través de las representaciones que se construyen del diácono. Nos limitaremos a las representaciones del diácono, del sacerdote y del indígena.

Interpretación de la relación sacerdote y diácono, el acceso al monopolio y la posición social como principios de distinción

En este apartado analizamos la relación entre el diácono y el sacerdote a partir de algunos testimonios recogidos entre estos agentes. Para ello nos centramos en las representaciones que hacen entre sí y la autorepresentación de su posición. Esto para dar cuenta de la relación de poder que se establece entre las mencionadas posiciones del clero diocesano. Pero además, argumentamos que la relación con las comunidades y las posiciones sociales también influyen en esta relación de poder.

Algo que nos sorprendió fue que un par de los diáconos entrevistados de la zona CHAB y uno de la zona Tsotsil, consideraban que estaban capacitados no sólo para desarrollar el trabajo pastoral sin la asistencia de los sacerdotes, sino incluso para realizar las mismas labores que el sacerdote desempeña de manera exclusiva: la confesión, la administración de los santos óleos y la consagración del pan. Esto era para nosotros algo que no esperábamos debido a que consideramos que los fuertes mecanismos de control del movimiento diaconal inhibirían este tipo de actitudes. Sin embargo esto estaba en consonancia con la petición de algunos de los diáconos a Roma para que se les ordenase como sacerdotes casados.¹⁴⁵

¹⁴⁵ De esta petición tenemos la siguiente referencia por parte de uno de los diáconos que integró una comisión para pedir la ordenación de sacerdotes casados: “E: Oiga don A., ¿a usted le gustaría que algún día lo ordenaran como sacerdote? D: ¿De qué?, de que me ordenara como sacerdote sí me gustaría, yo estaba [...] como prediácono y una vez, nombraron allá, en un encuentro de todos los diáconos en Alán Sac’jun y ahí me nombran a visitar a don Samuel, a preguntar a don Samuel, si puede ordenar ya a sacerdotes [a partir] de los diáconos. Entonces me nombran pues, entonces fuimos, éramos tres, A. Guzmán, Z. Guzmán, y yo, éramos seis [sic]. [...] Bueno lo que le fuimos a decir a don Samuel era que si ya podía ordenar sacerdotes a los diáconos casados, profesorados todos ellos. Pero sale la palabra: ‘Sí, pero tráiganme el papel’, primero como solicitud, ‘traigan el escrito, vamos a ver y entonces ponemos de acuerdo’. Así como le dicen [en] papel, fuimos otra vez a Alán Sac’jun, se hizo las actas, trabajamos allá dos días, ahí pusimos una fecha, después nos mandan otra vez a San Cristóbal. E: ¿Eso en qué año fue? D: Fue en el año 1992 [...] pero no fue así, no fue así. Sino que lo que se hizo fue que: ‘Primero que estudiaran, primero que se buscaran maestros en la universidad para que ya estén preparados, así puedo ordenarlos como sacerdotes’. [...] Sí me gustaría pero como que ahorita el camino se ha parado (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 8 de noviembre de 2008). Posteriormente la misión, con el apoyo de la Universidad Iberoamericana, organizó el bachillerato teológico para

A pesar de esto, fueron la minoría de los diáconos entrevistados quienes asumieron esta actitud, tan sólo tres de los ocho entrevistados. El resto se dividió en otras dos posiciones, la mayoría (cuatro) tuvieron una posición pasiva, en tanto señalaron que si era voluntad de Dios y de las comunidades que fueran ordenados sacerdotes, ellos aceptarían. Y el último diácono rechazó tajantemente dicha posibilidad, puesto que consideraba que para ocupar el puesto de sacerdote debería prescindir de todas sus obligaciones familiares y laborales.

¿Cómo explicar estas diversas posiciones ante la posibilidad de ser ordenados? Si bien no podemos sostener que la muestra sea representativa, pensamos que sí nos da algunas pistas sobre las actitudes existentes sobre este tema. En primer lugar analicemos la posición de aquellos que se dicen contar con los elementos necesarios para realizar el trabajo de los sacerdotes y que además aceptarían la ordenación. Citemos uno de los testimonios.

DA: (Habla con su esposa en tseltal, ella responde, interviene el traductor) ...No, bueno, en mis sueños, en mis sueños... creo que anoche o anteanoche platicando con mi esposa... donde decíamos que de que si me eligieran que entrara como, no, no, no muy, no muy así sacerdote, si me eligieran como animador de corazón yo lo aceptaría, le dije, le dije a mi esposa y ya con esa pregunta como que... como que me mueve el corazón, en ese lado voy, en ese lado voy.

Pues no es nada... no, no, no lo veo muy duro, no lo veo nada nuevo, si me dicen: 'te vas a ordenar como... vas a recibir la ordenación como sacerdote', pues le digo que sí, estoy bien. Pues no, no, no me queda más, ya di todas mis palabras y lo estoy trabajando así como le consta, acabo de llegar de visitar a un enfermo.

E: Sí.

DA: Eh... si fuera yo sacerdote creo que le hice confesión, le pedí a Dios pues que me bendiciera y seguí su confesión de él. Si fuera yo sacerdote pues le doy la unción de fe, pero como no tengo pues ese, ese don, ojalá, ojalá si Dios quiere, si Dios, si Dios nos permitiría, si Dios nos regalara ese don, está bien para uno, pues a eso camina... a eso voy y estamos ahí, sí y también mis hijos (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

Existen dos actitudes en la respuesta del diácono, en primer lugar hay un rechazo a la idea de que la ordenación como sacerdote le sea asequible, dice conformarse con un ascenso entre los diáconos y ser nombrado como animador de corazón (diácono de diáconos). Pero si Dios así lo dispusiera y fuera ordenado como sacerdote entonces considera que no es un trabajo que le resulta muy pesado ni le es algo nuevo. Es decir el diácono se considera preparado para ejercer este cargo sin problemas. Para explicarnos esta aparente paradoja debemos tomar en cuenta dos cosas. En primer lugar que este diácono destaca entre sus pares, pudimos establecer que posee una gran participación en la misión, por ejemplo en la celebración del 50 aniversario de ésta desempeño la función de director de ceremonias, y que además, sin contar con el grado de animador del corazón, es uno de los diáconos que imparte cursos a los demás diáconos. Es decir, se encuentra en lo alto de la jerarquía entre los diáconos. No todos son iguales, hay algunos que destacan por sus conocimientos, su experiencia, su participación en las diferentes actividades, sus recursos para realizar su labor diaconal, su carisma, su relación con los sacerdotes, etc.

Esta distinción entre los diáconos ha sido institucionalizada en la zona CHAB en la figura de los animadores de corazón (aunque en el caso analizado no ha sido elegido como tal), quienes tienen

diáconos permanentes de la zona. Este curso comenzó en el año de 1996 y terminó en el año de 2005, con 23 estudiantes, quienes se preparaban con vistas a su posible ordenación como sacerdotes casados. Actualmente estos diáconos están impartiendo el curso a los demás diáconos en las interzonas de la misión de Bachajón, para que ellos también tengan el bachillerato teológico (Entrevista con sacerdote jesuita, San Cristóbal de Las Casas, 22 de febrero de 2009).

a su cargo la dirección de una de las 23 interzonas en las que se divide la zona pastoral CHAB. Cada interzona esta conformada por tres zonas (hay un total de 54 zonas por toda la misión), las cuales a su vez están formadas por tres a cinco ermitas, seis máximo. Cada zona está a cargo de uno o más diáconos o candidatos.

Fueron estos animadores del corazón quienes tiene una preparación más avanzada, a través del bachillerato teológico, el cual fue impartido por profesores de la Universidad Iberoamericana en un curso que duró nueve años (1996-2005), debido a que las condiciones de vida de los diáconos no permite un curso intensivo. Algunos agentes de pastoral nos comentaron que estos 23 diáconos se perfilaban para ser propuestos como candidatos para el sacerdocio uxorado, siempre y cuando Roma aceptara, cosa que no sucedió.

Sin embargo, en el caso del diácono analizado resulta interesante porque a pesar de ocupar una posición destacada entre el grupo el diácono mantiene al mismo tiempo una actitud pasiva, que no es exclusiva de este diácono sino que la encontramos en todos los entrevistados. La posibilidad de la ordenación no la hace depender de su propia preparación, de su capacidad, de su deseo, sino de agentes externos a su voluntad: Dios y las comunidades. Este hecho nos permite una lectura en clave ideológica, es decir, por una parte la ordenación como sacerdotes casados se explica como un destino divino y al mismo tiempo se encubre que esto depende esencialmente de una decisión tomada por agentes concretos de la institución, particularmente Roma. Sin embargo no estamos de acuerdo con esta lectura, con el siguiente caso aclaramos esto.

En el segundo grupo es más clara esta actitud de pasividad ante la ordenación, citamos un fragmento de una entrevista para ilustrarla:

E: ¿A usted le gustaría ser ordenado algún día como sacerdote?

DM: [Nos traducen del tselal] Pues que *él no sabe, todo se lo debe a Dios*, primero a Dios, si él busca ese camino le da esa oportunidad, pues *lo aceptaría* y también según *la decisión del pueblo*, porque es el pueblo, su comunidad, el que elige. *No él mismo, él está para obedecer*, dice, y si así lo quiere su comunidad, sus comunidades, sus zonas, y si Dios así lo permite lo tendrá que hacer que *para eso es servidor* (Entrevista con diácono tselal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

Este diácono asume una posición totalmente pasiva y de subordinación frente a la posibilidad de ser ordenado algún día como sacerdote. Deja todo a la voluntad de Dios y posteriormente a la comunidad. Se asume como un servidor, es decir, como alguien que no decide por sí mismo sino que debe obedecer a los demás, lo que sea que éstos dispongan.

Esta posición desconoce que las decisiones sean tomadas por Roma y en menor medida por la diócesis. Sin embargo esto no quiere decir que los diáconos no tengan presente la influencia de Roma sobre los destinos del proceso diaconal, todo lo contrario, en las entrevistas nos encontramos con un fuerte cuestionamiento de la decisión de Roma de suspender las ordenaciones. Argumentaban que en general la decisión no recae sobre Roma, sino en la voluntad divina, esto es, si Dios quiere se ordenarán más diáconos y también sacerdotes casados. A partir de ésta forma de interpretar la intervención de la voluntad divina, es que el hecho de que no se mencione a Roma como un factor determinante sugiere que debe interpretarse como una forma de desconocer su legitimidad en el proceso diocesano y no sólo como un ocultamiento ideológico de su papel.

El último caso analizado aquí es el más interesante desde el punto de vista que contradice el discurso de algunos agentes de pastoral que ven como un paso natural desde la cultura indígena la ordenación de sacerdotes casados a partir de los diáconos indígenas permanentes. El argumento es justificado por el supuesto de que no hay nada en la cultura indígena que impida que los sacerdotes estén casados, incluso culturalmente el matrimonio es una de las condiciones para que los hombres y las mujeres puedan participar en la vida social de la comunidad. Estos agentes de pastoral proponen la emergencia de un modelo de sacerdocio que estuviera acorde con los valores culturales de los indígenas de la diócesis, lo que en su opinión no cuestionaría en nada el dogma del celibato, porque este modelo no sería aplicable a todos.¹⁴⁶

Sin embargo para el caso que analizamos, este paso natural, demandado por su cultura, no es algo que sea viable desde el punto de vista del diácono que no ambiciona el sacerdocio para sí. Ante la pregunta de si le gustaría ser ordenado como sacerdote el diácono respondió de la siguiente manera:

Pues que para él *le basta con ser diácono*, porque muchas veces ha reflexionado, ha pensado de que si un día fuera sacerdote pues *¿cómo le haría?*, ¿no?, porque *él es trabajador*, tiene sus hijos, tiene su tierra donde trabaja. Porque *el que va a ser padre tiene que estar libre*: sin tierras, sin compromisos, sin hijos, sin esposa. Entonces está dispuesto a hacer su trabajo, donde él es libre porque no piensa en nada, pero él en cambio ha visto que *es difícil*, no puede él dejar su esposa, sus hijos. Es por eso para él *no aceptaría* (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

En esta cita podemos observar lo difícil que le resulta a este diácono la ordenación sacerdotal, no porque se sienta incapaz de realizar los servicios que presta el sacerdote, eso no es lo que discute, sino la forma en cómo su estilo de vida campesino y su matrimonio podrían afectar para él cumpliera con sus obligaciones como sacerdote. Él construye la imagen del sacerdote como alguien libre de dos factores fundamentales de su vida: el trabajo en el campo (y de cualquier trabajo); y en segundo lugar, de las obligaciones familiares. No estaría dispuesto a renunciar a ninguno de ellos. Resulta relevante que estas objeciones no se presenten en los otros casos entrevistados. Sin embargo nos permite sostener que el sacerdocio para algunos de los diáconos no es un paso “natural”, algo que su misma cultura les permite o les demanda. Sino todo lo contrario, su estilo de vida les impide desarrollar el trabajo que realizan los sacerdotes, o al menos no con las mismas características que ostentan los sacerdotes mestizos de la diócesis. Si bien podrían administrar todos los sacramentos que son propios de la posición, el hecho de que dependan de su propio trabajo los obligaría a descuidar su trabajo y su familia, corriendo el riesgo de ofrecer un mal servicio o de empobrecerse y disminuir aun más su calidad de vida.

Tal como explicamos en otro apartado, el cargo de diácono los coloca en una situación de mucha presión tanto en su tiempo como en sus bienes materiales. Sostenemos que el ingreso al

¹⁴⁶ El sacerdote lo dice en los siguientes términos: “Bueno, lo que yo siento es que hablando del sacerdote... del diácono indígena, digámoslo así, el diaconado indígena tiene en el horizonte el sacerdocio, si va a llegar o no va a llegar eso es otro asunto, no hay quien le impida pues. Es un proceso que culturalmente puede llegar al sacerdocio entonces ya, no, no, y no es que cambie la teología célibe del sacerdocio no, no, sino que culturalmente este indígena puede ser sacerdote. Y no rompe en nada, *sería como dos modelos*, claro, porque son dos modelos de diácono: del diaconado permanente, es decir, el diaconado permanente que tiene indígenas sí, es el diaconado permanente estándar diríamos todo pero por sus valores culturales de fe, *sus valores culturales tiene algo que no entra en este modelo de acá*. Entonces *esos valores para mi están abiertos al sacerdocio*” (Entrevista con miembro del equipo de pastoral Tsotsil, San Andrés Larráinzar, 25 de octubre de 2008). Las cursivas son nuestras.

sacerdocio no cambiaría fundamentalmente esta situación, porque se trataría de un sacerdocio inculturado, es decir como parte de la cultura de las comunidades indígenas, los sacerdotes en este modelo de Iglesia autóctona no cobrarían por sus servicios. Dado que la diócesis buscaría que estos sacerdotes indígenas continuaran ofreciendo sus servicios gratuitamente, tal como lo señala supuestamente su cultura.

Ya veíamos que esta cultura esta sujeta, como todas, a una interpretación intencionada, en este caso de los agentes de pastoral de la diócesis, además que dicha interpretación no es compartida totalmente por los diáconos. En este posible escenario, el cual está muy claro para el caso del diácono analizado, el acceso al sacerdocio representaría un cambio total de su estilo de vida, es decir, tendría que ir en contra de su cultura. Y no sólo esto, es posible que implique un retroceso en términos materiales porque le demandaría mayores responsabilidades. Por otro lado, este escenario elevaría su estatus en términos simbólicos en sus comunidades, con las ventajas y privilegios que esta posición tiene, sin embargo es posible pensar que la mayor carga de trabajo y las mayores responsabilidades no valgan un mayor estatus, al menos no para diáconos como éste.

Ahora bien, en el supuesto escenario en el que se ordenaran sacerdotes indígenas casados, ¿cuál sería el papel que desempeñarían los sacerdotes mestizos? No nos parece ociosa la pregunta porque esto nos ayuda a evidenciar la distinción jerárquica que se observa entre los sacerdotes y los actuales diáconos indígenas. Ante esta pregunta encontramos dos respuestas por parte de los sacerdotes. Por una parte se nos dijo que los sacerdotes no harían ninguna falta en la diócesis, puesto que la Iglesia autóctona tendría su propio clero, incluyendo a su obispo, por lo que podrían irse para continuar el proceso de evangelización en otras zonas del país. La emergencia de la Iglesia autóctona, fin último de todo el trabajo pastoral de la diócesis posterior al Concilio Vaticano II, tendría como consecuencia el desplazamiento de los clérigos mestizos y la consolidación de toda la estructura eclesial conformada por indígenas.

Sin embargo ante este idílico escenario, nos topamos con una segunda respuesta que nos parece mucho más interesante dado que nos permite inferir el tipo de relación que se establece entre los mestizos y los indígenas en la Iglesia diocesana. La respuesta fue la siguiente:

E: Me decías el año pasado que tuvimos la oportunidad de platicar que [...] si dieran el sacerdocio a estos diáconos que ya están preparados [...] para ello con el bachillerato teológico, que ustedes ya no harían falta por acá ¿no? Es decir, me decías que lo único que los detiene aquí es precisamente que no hay sacerdotes indígenas.

SF: Mmmm... estrictamente ya no haríamos falta, tendríamos otras cosas que hacer pero así... o sea, por ejemplo lo de [la traducción de] *la liturgia* sería algo en lo que podríamos, sin ser indispensables, podríamos quedarnos a apoyar... a quedarse a cerrar, si hoy, si hoy ya hubiera sacerdotes [indígenas]. Otra cosa en la que podríamos quedarnos a ayudarles es a *preparar sus cursos*... claro, pues lo puede hacer otra gente y de otro modo ¿no?... este... y bueno en otras cosas que podríamos seguir apoyando es, nosotros decíamos, en *formar a sus formadores* ¿verdad?... este, que empezaran a tener sus propios maestros, [seminario], a ayudar a formar. Y a apoyar a otro tipo de labores, como por ejemplo, pues que haya estudios profesionales aquí, que es algo que sabe hacer la compañía de Jesús ¿verdad?, las universidades y todas esas cosas, ¿por qué no ayudar en esta región? *A que tengan estudios profesionales* que los capaciten para manejar sus propios recursos: el agua, la madera, el café, este... la biodiversidad, o sea, hay una cantidad de cosas en las que se pueden generar procesos económicos, *lo que les hace falta son conocimientos* y que curiosamente uno se pone a pensar en ¿por qué el gobierno no les quiere ofrecer las carreras? Nosotros podríamos armar y tenemos la asesoría en todo eso ¿verdad?, en los estudios profesionales para que los jóvenes lleguen a desarrollar procesos económicos a partir de sus recursos naturales (Entrevista con miembro del equipo de pastoral de la misión de Bachajón, Bachajón, 19 de julio de 2009).

Varias cosas podemos extraer de esta cita. La primera es que a pesar de que emergiera la Iglesia autóctona con sus sacerdotes al estilo de la cultura local, los sacerdotes mestizos no estarían totalmente dispuestos a ser desplazados de la región, buscarían desempeñar funciones que no pueden ser cumplidas por los sacerdotes indígenas. Es decir, que a pesar de que los indígenas han cumplido con la formación necesaria para acceder al sacerdocio (el bachillerato), esto no los capacita para realizar ciertas tareas que, desde el punto de vista de este sacerdote, serían propias de los sacerdotes mestizos, tales como la traducción de los diversos rituales y textos sagrados de la Iglesia católica, la formación de los nuevos candidatos al sacerdocio, la implementación de un sistema educativo acorde a su cultura y condiciones sociales. En pocas palabras *formar a sus formadores*.

Esto es muy importante porque evidencia la existencia de una jerarquía entre los mestizos y los indígenas, la cual persiste incluso en el escenario más favorable para los indígenas, es decir en la emergencia de una Iglesia propia, en el manejo autóctono de los bienes simbólicos de salvación. Sin embargo el acceso pleno de este monopolio religioso no borraría la distinción entre los mestizos y los indígenas, tan sólo la desplazaría hacia otro ámbito. Al ámbito del manejo del conocimiento necesario para actividades más especializadas. Reestableciendo la distinción jerárquica, en la cual los sacerdotes indígenas realizan el trabajo de las confesiones, administrar los santos óleos, dar la comunión, officiar misa, consagrar el pan, predicar, etc.; y los sacerdotes mestizos, librados de este trabajo, se dedicarían principalmente al trabajo intelectual, es decir a formar intelectual, espiritual y moralmente a los maestros de las nuevas generaciones de sacerdotes, diáconos, candidatos, catequistas, ministros de la comunión, acólitos, lectores, etc. Es decir, se establece una clara división del trabajo sustentada en el conocimiento, que ni siquiera es borrada por el acceso pleno a los bienes de salvación por parte de los indígenas.

Hasta aquí pareciera que estamos hablando solamente de supuestos, de escenarios imaginarios que se plantean en el remoto caso de que Roma aceptara la ordenación sacerdotal de los indígenas casados de la diócesis sancristobalense. Sin embargo queremos defender esta interpretación de la distinción entre los mestizos y los indígenas, porque la respuesta de este sacerdote nos da una pista de los supuestos sobre los que se maneja la relación entre estas posiciones en la jerarquía eclesial, y más ampliamente entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas. Podemos observar, más allá de un reconocimiento de las limitaciones materiales e intelectuales de los indígenas para llevar un proyecto de Iglesia, la actitud profundamente paternalista de los sacerdotes y la jerarquía que mantienen en todo momento, colocándose en la posición superior.

Ni aún en el escenario más positivo para los indígenas, el acceso total al monopolio religioso, la ocupación de todas las posiciones religiosas en la estructura organizativa, y el desempeño de todas las tareas religiosas que conforman la institución, los indígenas dejan de ser sujetos de tutoría, de guía, de formación, de vigilancia y de instrucción, por parte de los sacerdotes mestizos. Si bien se dice respetar su cultura y se dicen maravillados de la gran capacidad de los indígenas, a pesar de todo, éstos son considerados como seres inferiores que siempre necesitarán de la sabia guía de los mestizos para tareas superiores. Y no sólo esto, sino que los mestizos suelen representarse como aquellos quienes ocupan, por la gran cantidad de recursos que poseen, los puestos superiores en la división religiosa del trabajo.

Pero esto va más allá de consideraciones sobre un escenario imaginario a futuro, ésta división forma parte de las representaciones sociales de los agentes y juegan hoy en día un importante papel en la división religiosa del trabajo entre los diáconos indígenas y los sacerdotes mestizos. La siguiente cita nos permite dar cuenta de la forma en cómo se distribuye el trabajo en la misión de Bachajón:

SF: Primero, dieron el paso a organizar las zonas. Un grupo de comunidades formó una zona y había un “coordinador de zona”, nombrado entre los catequistas. Y entonces lo que se hacía era hacer giras para dar cursos a cada zona y había 54 zonas, se trabajaba muchísimo. Bueno, en un principio eran menos, luego se fueron dividiendo y haciéndose más zonas, conforme fue creciendo la población pues. Después dieron un paso a que hubiera un visitador de ermita, a uno de los catequistas se le nombraba “visitador de ermita” para que visitara a todas las ermitas y viera cómo iban. Y entonces la labor que hacía el misionero de preguntar cómo están, cómo van, pues ya lo hacía uno de ellos. Y entonces pues más bien ya el misionero, el sacerdote pues iba a celebrar bautismos y matrimonios. Y al entrar el diácono, pues todo eso de los bautismos y los matrimonios pues los tomó el diácono o el candidato al diácono que había y al sacerdote pues lo invitaban más bien a celebrar misa o a confesar, y cuando había un enfermo a dar la unción.

Luego se dio un paso más al decir: “Bueno, hay que organizar por interzonas y en lugar de dar cursos en cada zona y en cada región, pues entonces se nombraban representantes por interzona para que tomaran el curso”, ya nomás se hacía un curso para todos, así fue como se llegó a esto, a esta organización actual. Eh... entonces en cada zona existe un visitador, luego además existe un promotor de derechos indígenas, luego existe un juez tseltal [...]. Luego [en] las interzonas se eligió un coordinador de todos los diáconos de ese conjunto de zonas, le nombraron “animador del corazón”. Luego se nombró un coordinador de los coordinadores de los catequistas que se le llama [...] o “director de catequistas”, se nombró un “arreglador de interzonas” para que los problemas que no pudieron resolver los “visitadores de las ermitas” se los presentaran a ese arreglador de la interzona y reflexionaban juntos para ver cómo lo podían solucionar. Se nombró también ¿Qué otro cargo? ¡Ah! Uno de los diáconos lo nombraron como “visitador” para que fuera a otra interzona para ver cómo estaban trabajando, que *también en eso ya suplieron a los misioneros*. Ya todo el asunto del “visiteo”, de la “atención” para ver cómo van, si están trabajando bien ya lo hacen ellos. Y a nosotros nos invitan a las ermitas cuando quieren que les vayamos a celebrar una misa, a veces nos invitan cuando quieren primeras comuniones, a veces nos invitan cuando hay algún matrimonio, aunque *ya todo lo celebran los diáconos*, nos llegan a invitar a eso.

La misión se encarga de ver lo de las confirmaciones, que hay un vicario del obispo aquí, se encarga de preparar los cursos, entonces se preparan aquí los cursos, de ir elaborando la liturgia inculturada, los manuales de liturgia... pues ese es el modo como acompañamos ahora (Entrevista con miembro del equipo de pastoral de la misión de Bachajón, Bachajón, 19 de julio de 2009).¹⁴⁷

Es decir, las funciones que cumplían los sacerdotes en un principio, fueron paulatinamente cedidas a diversas figuras creadas por la misión para la atención de las comunidades, desde la atención a los catequistas, la impartición de cursos a éstos y otras figuras, la visita de las ermitas, la celebración de los bautismos y matrimonios, la coordinación del trabajo de los catequistas, la solución de problemas, hasta la atención y vigilancia de los diáconos, entre otros. Todas estas funciones fueron delegadas a figuras ocupadas por los indígenas. Hoy en día el sacerdote tan sólo se limita a celebrar misa, confesar y dar la unción a los enfermos. Las funciones que estrictamente no puede desempeñar nadie más en la zona. Además de otras funciones como la toma de decisiones, la elaboración del proyecto de trabajo de la Iglesia local, la preparación de los cursos y la traducción de la liturgia al tseltal.

Lo anterior podría interpretarse como la emergencia de una complicada organización donde los indígenas están apropiándose de todas las posiciones, haciendo suya la institución, ganando autonomía. Esto va muy de la mano con la interpretación que los agentes de pastoral hacen sobre

¹⁴⁷ Las cursivas son nuestras.

este proceso al cual consideran como la formación de la Iglesia autóctona en la diócesis. Esto es en parte cierto, sin embargo esta interpretación no agota el proceso. También puede plantearse una lectura alternativa, es decir, a pesar de que se incluya de manera amplia a los indígenas en la Iglesia, persiste una distinción fundamental que parece insalvable, una distinción que deja ciertos trabajos en manos de unos y el trabajo más intelectual a cargo de otros. Esta distinción no es absoluta, como decíamos más arriba algunos diáconos ya ejercer funciones de maestros entre sus colegas, pero en última instancia quienes deciden los contenidos de los cursos, quienes los diseñan y los imparten en un principio son los sacerdotes. Los diáconos, en gran medida, se limitan a repetir el curso que recibieron por parte de los sacerdotes¹⁴⁸, aunque no de manera completa, sino tan sólo de aquello que lograron comprender y anotar. Lo que tenemos es que si bien la participación indígena en la Iglesia creció de tal manera que la gran mayoría de las actividades recaen en ellos, el control de la institución sigue en manos de una minoría mestiza que supuestamente es la única que cuenta con los recursos necesarios para ese trabajo. Lo que el sacerdote proyectaba hacia un futuro escenario, donde se mantiene la jerarquía, es algo que de hecho está funcionando en la actualidad.

Esto tiene que ver con la representación que hacen los sacerdotes y los diáconos de los indígenas. Es decir, pensamos que la jerarquía entre el sacerdote y el diácono está relacionada la posición social subordinada de los indígenas chiapanecos. Una forma de dar cuenta de esta posición de subordinación es a través de la representación social que los agentes tienen del indígena. A continuación exploraremos este tema, porque nos indica que la distinción étnica juega un papel relevante en las relaciones de poder que se mantienen entre estas posiciones en la Iglesia católica.

Nos parece que el lenguaje que usan los indígenas puede ser un punto de referencia para saber cuál es la posición social que representan para sí. A decir de uno de los sacerdotes el lenguaje de los pueblos indígenas es “muy dulce”, porque este estilo proviene del hecho de que históricamente han sufrido una gran subordinación social, la cual se ha mantenido por mucho tiempo. A continuación citamos un fragmento de una entrevista donde se toca el tema.

Sí se ve incluso esto, los diáconos y los ministros de la eucaristía, el diácono pesa mucho más porque en primer lugar está la cuestión de la responsabilidad; segundo, bueno para nosotros los católicos, el sacramento es el espíritu santo que reciben eso tiene que contar. Entonces *yo pienso que ellos si no dicen nada*, por qué, porque ya le dijeron que no, porque *generalmente los indígenas se agachan*, perdón, *para que no los chinguen*.

E: Sí, tanto años desde la Colonia.

SE: Sí, ya aprendieron, ya aprendieron.

E: ¿Toda una cultura de sumisión?

SE: Incluso, para mí ahora, incluso en el idioma hay muchas cosas que suavizan hasta la negación “mauc”, es “que sea no”, “que sea no”, es un tono... incluso tienen un “que sea absolutamente no”, no es “absolutamente

¹⁴⁸ “...los cursos los prepara uno de los jesuitas con los diáconos, pero después no volvemos a dar curso nosotros en toda la trayectoria.

E: ¿En serio?

SE: No, no, no, no en la interregional, para todas las demás [sí...] que es prácticamente el diaconado, [de nosotros a] ellos y de ahí hasta la última ermita. Entonces *el camino ya esta tseltalizado*, y ahí *no tenemos palabra*, la hay al hacerlos para pues *ayudarlos y guiarlos*” (Entrevista con miembro del equipo de pastoral de la misión de Bachajón, Bachajón, 8 de julio de 2009). Como bien dice el sacerdote, cuando los diáconos que recibieron el primer curso lo llevan a su interzona, ellos como sacerdotes ya no tienen ninguna palabra, esto da pie a la existencia de una autonomía de los diáconos que imparten los cursos a sus pares y con ello al establecimiento de una jerarquía. Unos reciben y otros dan.

no”, no, no, “que sea absolutamente no”, “que sea nada”, “que sea”, “que sea”. Casi todo los empleo en uso continuo, porque pues... habla uno de los misionero, un obispo del siglo XVII es que le decía a su catequista: “Oyes ¿sabes castellano?”, -“Sí mi padre”, “¡Ah! con que sabes castellano”, “No padre”, “¿Ya comiste?”, “Sí mi padre”, “¡Ah con que ya comiste!”, “No padre”. *Lo que quieren es que no los vayan a fregar*. Entonces yo me imagino, es una hipótesis que no puedo comprobar de ninguna manera, que *esa dulzura en el lenguaje de todo indígena pero en la lengua aquí se traduce mucho el no afirmar, el no afirmar*.

E: Tajantemente, sí.

SE: Por ejemplo; “¿quieres esto?”, “quizás sí”, incluso un día el padre N. se pasó toda la tarde preguntándole a una muchacha que se iba a casar si quería casarse, “a lo mejor sí”, “no, dime que...”, pues no, y así ya cuando. Toda esa parte es... no, este perentorio ¿no? Toda esa parte te digo va a lo mismo, *ellos no dicen nada pues ya ven que le dicen que no, esperan milenariamente, y [es] una costumbre ¿verdad?* (Entrevista con sacerdote de la misión de Bachajón, Bachajón, 8 de julio de 2009).

Resulta emblemático que los indígenas tseltales no puedan expresar su oposición de manera directa, o tomar una decisión de manera directa. Es decir, en su idioma el sujeto de la acción desaparece casi por completo, al utilizar la voz pasiva, los indígenas no figuran dentro de la acción, no responden, no expresan sus deseos, es la acción, la decisión, los deseos que se expresan y se sustentan por sí solos. El ejemplo de la muchacha que no puede decir que acepta casarse es muy interesante, “quizá sí”, “a lo mejor sí”, todo de manera indirecta, no hay quien sustente la palabra, porque se les negó esa posibilidad durante mucho tiempo, cualquier intento de reconocerse como sujetos, agentes que pueden hablar y sostener lo que dicen era reprimido. Una característica de la cultura señorial a la cual se vieron sometidos por muchos siglos y que tuvo su origen en los dominicos hacendados desde la Colonia. Presenciamos el resultado del ejercicio de una subordinación simbólica que impregna la relación que los indígenas tienen consigo mismos y con el otro. Una relación que dejó sus huellas en el idioma, donde la negación absoluta del agente nos hace pensar en una relación social entre los pueblos indígenas y la sociedad mestiza en términos de una gran asimetría de poder, al grado de borrar a una de las partes en su propio idioma.

Sin embargo esto no es cosa del pasado que el lenguaje exprese de alguna forma, es decir que éste haya guardado en sí las formas sociales pasadas, como una especie de memoria que permanece a pesar de que las relaciones que representó hayan desaparecido. Pensamos que el idioma nos revela no sólo algo que estuvo en el pasado, sino algo que sigue presente en las relaciones contemporáneas. Por ejemplo en los modales de los indígenas. Uno de los sacerdotes nos contó que cuando se les pregunta a los indígenas para que tomen un cargo, guardan unas formas sociales que evocan las relaciones asimétricas en las que se han formado durante generaciones. En el caso de los candidatos al diaconado nos comentó que cuando se les pide que se preparen para el diaconado y se les pregunta si quieren aceptar el cargo “normalmente en la cultura indígena no acepta a la primera: ‘No es que *yo no puedo, no tengo la capacidad*, que no’, hasta que la persona *logra decir sí*”¹⁴⁹ (Entrevista con sacerdote jesuita, Bachajón, 8 de julio de 2009).

Esta forma social de cortesía nos da otra pista del modo en cómo se conciben los indígenas a sí mismos. Interpretamos que la negación del cargo se fundamenta en que se ven a sí mismos como personas *incapaces* para cualquier tarea, para aceptar cualquier responsabilidad. Quizás esta forma de conducirse ante la aceptación o no de un cargo sea hoy en día un mero formalismo, quizás por mostrar una buena educación en su comunidad no se atreven a asumir tajantemente su

¹⁴⁹ Las cursivas son nuestras.

elección y afirmarse en ella, aunque en realidad, de manera individual, no tengan ningún problema en tomar la decisión y asumir el cargo o rechazarlo. Sin embargo este darle largas a la decisión expresa de alguna manera un rasgo importante de la representación que hacen de sí como un colectivo, y que aun sigue vigente de alguna manera. Esta representación que sustentan es la anulación de su ser como agente capaz de tomar decisiones, de asumir responsabilidades que impliquen una distinción por encima de los demás, o alguna que amenace a los superiores con algún rasgo de altivez. Algo que va muy de la mano con una cultura señorial, donde los indígenas no son responsables de sí, sino que dejaban –obligados- al señor-patrón esa tarea.

Esta autorepresentación emerge de una manera tan intempestiva que pareciera afirmar que las relaciones asimétricas no son algo que sólo haya quedado en el lenguaje “guardadas” o que sean un residuo de la cortesía. Es un rasgo que encontramos en las entrevistas con tres de los diáconos. En algún momento, tras conocer nuestra posición como universitario mestizo venido de la capital, de “México” como le suelen llamar, los diáconos pedían fervientemente que regresáramos algún día para ayudarlos con nuestro conocimiento. A continuación citamos fragmentos de dos entrevistas:

DA: ...ya le decía que, que ya nos estamos envejeciéndonos, pero esperamos a más jóvenes, esperamos a más jóvenes de buen corazón, esperamos jóvenes eh... bueno aunque tenga estudios, pero que lo venga ayudar a la gente indígena es que aquí se necesita (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

DJA: [En tseltal] Que Dios te bendiga, que te guíe a buen camino, que pues nos eches una mano a... pues que hagas algo, los ayudes a aprender más y para que hagas bien tu trabajo, que Dios te acompañe, que te bendiga, que te enderece tu camino y que algún día pues nos vengas a echar mano en los trabajos que hacemos. Y que Dios te bendiga en tu camino (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 10 de julio de 2009).

El establecimiento de un vínculo entre los diáconos y el investigador posiciona a éstos y a los indígenas, como necesitados de ayuda, de toda la ayuda posible. Los dos diáconos citados no pierden la oportunidad de expresarnos su petición de que algún día regresemos y trabajemos ayudándolos a aprender más, a realizar bien su trabajo, como asesores. Necesitados de gente preparada, con estudios, que les guíen. Esta misma relación de dependencia se establece con los sacerdotes. Cuando uno de los diáconos, ante el envejecimiento que presentan los sacerdotes de la misión, dice que: “Sí, sabemos bien que los jesuitas tienen familia, tienen padres, tienen madre, tienen hermanos, pero... ¡ojalá que no se cansen!, que sigan estando aquí, que manden... que busquen más gente, que vengan, a que se mueran otros, pero que busque a otros” (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009). Y continúa diciendo:

Así como cuando llegué a decir allá en la universidad de ibero[americana]: “Aquí están ustedes sacerdotes, profesores, directores... *gracias a Dios que ya ustedes son profesionistas, ya son maestros, ya son doctores... doctores de palabra de Dios, pero hay comunidades allá donde vivo que si lo necesitan sus experiencias, sus estudios. Por eso que venimos a... a solicitar a que fueran a enseñar a los diáconos, es que aquí se necesita*”. Entonces así fue, por eso gracias a Dios, muchos jesuitas vinieron. Pero hay jesuitas en México, hay, pero como todos tienen su trabajo, todos tienen... están distribuidos en sus oficinas, y por eso como que nos les da tiempo de venir aquí. Y hay otros también, hay jesuitas que están hallados allá porque allá pues no hay lodo, tan contentos. En cambio venir aquí hay que caminar, hay que subir en el cerro, bajar allá y hay lodo, hay piedras, hay... bueno y hay mucho, hay lluvia, eso es lo que les tienen miedo mucho. Pero no todos, hay gente que si quiere trabajar, que quiere participar. ¡Ojalá! Le pedimos, le vamos a... insistiéndole, pidiéndole, rogándole a Diosito, a la madre santísima a que sí *nos mande los asesores, a que*

sigan manteniendo sacerdotes, *que no se vayan a cansar*, aunque ya se cumplió los cincuenta años de su trabajo, pero *sí necesitamos sacerdotes*¹⁵⁰ (Entrevista con diácono tseltal, Bachajón, 9 de julio de 2009).

El episodio que nos relata en la cita se refiere al momento en que una comisión viajó al Distrito Federal a principios de los noventa para pedir a la Universidad Iberoamericana que enviara algunos profesores para que impartieran el bachillerato a los diáconos. Más allá de la anécdota lo que la cita nos permite interpretar es la existencia de una relación de poder que se manifiesta en una fuerte dependencia con respecto a los sacerdotes y en general a la gente que posee el conocimiento. El diácono se ubica en la posición de las comunidades que no poseen el conocimiento y que lo requieren. Pide a los sacerdotes y maestros un sacrificio de las comodidades que brinda su posición para que vayan a Chiapas y den ayuda, porque ahí se necesita. Este relato nos permite inferir la existencia de una autorepresentación que no dista mucho de la que venimos analizando en el caso del idioma y los modales. Se representan a sí mismos como necesitados de la ayuda del otro, de los que saben, de los que pueden enseñarles cosas importantes. La relación asimétrica entre los indígenas y los mestizos está presente en esta representación de sí y de los sacerdotes.

¿Pero cuál es la representación que tienen los mestizos de los indígenas y en específico de los diáconos? Para responder a esta pregunta hemos seleccionado las siguientes citas:

...incluso aquí en San Cristóbal están los diáconos dando la comunión en la Catedral pues se acercan mestizos ¿no?, puede ser que algunos digan con ese diácono no, *porque es indígena o porque lo ven mal vestido*. Como te decía, lamentablemente entran esas cosas en la Iglesia, también, pero en general nunca habido una cuestión de fondo de *desprecio que se haga público* o que se manifieste o una oposición (Entrevista con párroco de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008).¹⁵¹

Para nosotros fue una gran novedad pues algo nuevo pensábamos: “¿Cómo a un indígena le van a dar el cargo de diácono?” Porque se supone que uno *debe estar bien preparado* (Entrevista con ministra de la comunión, El Bosque, 12 de octubre de 2008).¹⁵²

En la primera cita el informante nos permite establecer la existencia de un trato discriminatorio que sufren los diáconos en su quehacer religioso por ser indígenas y por poseer una posición social menor a la de sus fieles. Es interesante que mencione precisamente la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, cuya historia está marcada por la discriminación indígena como un mecanismo de control y explotación por parte de los criollos y luego mestizos, que vivieron en la ciudad desde la Colonia. Una ciudad que obtuvo su sustento por la explotación de la mano de obra de los indígenas de los Altos (especialmente tsotsiles), a través del enganche para trabajar en las fincas del Soconusco o de los valles del Grijalva, y a través del comercio. La reticencia que tienen los feligreses mestizos de la ciudad, para recibir la comunión de manos de un indígena es un síntoma de la persistencia de esa discriminación que aún sufren en la ciudad. A pesar de que el

¹⁵⁰ Nótese cómo este argumento contrasta con la petición que citamos más arriba para que los sacerdotes les dejen el Espíritu Santo a las comunidades, el mito fundador del diaconado indígena. También contrasta con la supuesta crítica que ejercieron los representantes de las comunidades al trabajo pastoral de la diócesis al comparar éste con el de Jesús, quien tras sólo tres años de trabajo delegó a sus apóstoles el control de la Iglesia. En esta cita es evidente que contrario a esa voluntad de autonomía, el diácono sigue pidiendo la presencia de los sacerdotes mestizos. Esto nos permite diferenciar el nivel del discurso (autonómico) y las relaciones sociales efectivas (dependencia) que se construyen en la Iglesia católica.

¹⁵¹ Las cursivas son nuestras.

¹⁵² Las cursivas son nuestras.

diácono pertenece a la institución, los mestizos parecen no reconocer su estatus, por su diferencia étnica y su clase. En este sentido la Iglesia católica poco ha conseguido por salvar estas diferencias.

Pero esta posición no es privativa de los laicos mestizos, sino que se presenta incluso entre los agentes de pastoral mestizos. La segunda cita proviene de una entrevista realizada a una ministra de la comunión mestiza de El Bosque, de la zona pastoral Tsotsil, la cual nos permite sostener que dentro del equipo pastoral mestizo se tuvo, al menos en un principio del proceso y en una parte de los agentes de pastoral, un trato discriminatorio hacia los indígenas para que recibieran la ordenación. Porque tal como lo dice la informante, se supone que para recibir dicho cargo se debe ser una persona preparada. Cosa que no eran los indígenas en ese momento, y que les resultaba difícil concebir que pudieran alcanzar algún día.

La misma entrevistada reconoce que existen diáconos muy bien preparados que desempeñan su oficio con gran soltura y profundidad, sin embargo su visión en general sobre el grupo en la zona pastoral Tsotsil no es muy buena porque durante la entrevista que le realizamos tendió a enfatizar recurrentemente que les falta mucha preparación. Es decir, la objeción que en un principio compartió con los demás agentes mestizos sobre la posible ordenación de diáconos indígena no ha sido superada todavía, se mantiene. La relación parece no haber cambiado mucho al ubicar al indígena como alguien que no está preparado, el cual requiere la asesoría y enseñanza de los sacerdotes, religiosas, laicos y asesores externos, es decir, de los mestizos.

Dicho lo anterior, podemos sostener que las desigualdades que se fundamentan en la diferencia étnica siguen presentes en la Iglesia católica a nivel diocesano y que ésta condiciona con mucho las relaciones de poder que se establecen en su interior. La distinción étnica aún permanece en la diócesis, pero no sólo esto, sino que cumple una función, esta función es la de servir como un importante mecanismo de poder, que permite el control y la explotación de varios grupos indígenas, quienes encasillados en su cultura, en la diferencia alimentada por los mismos agentes de pastoral, se los mantiene a disposición de la Iglesia católica, a través del establecimiento de la división del trabajo religioso, donde se les asigna a unos el control del proceso (mestizos) y a otros el trabajo pesado (indígenas). Son estas relaciones de poder las que definen el campo religioso católico en la diócesis.

Sin embargo esta lectura no es del todo correcta. No es que exista sólo un proceso de dominación y explotación de un grupo étnico social a otro. Tal como Foucault sostuvo, en toda relación de poder existe una resistencia. En esta relación también hay algunos momentos de resistencia. Los grupos indígenas en la Iglesia católica también desarrollan cierta resistencia, que se traduce en la autonomía que logran alcanzar frente al control ejercido por parte de los agentes de pastoral sobre sus prácticas religiosas y extrareligiosas en las comunidades donde los diáconos sirven. Existen momentos en los cuales la relación de maestro-discípulo se invierte en el caso de las relaciones de poder entre el sacerdote y el diácono. La relación de dependencia es mutua, aunque se carga más en un sentido u otro de manera sistemática, alcanzando un equilibrio que está sujeto a constantes cambios, dependiendo de los recursos y las posiciones a las cuales esos recursos están sujetos. A continuación veremos un caso en donde la relación de poder se torna a favor del diácono, esto ejemplifica de alguna manera un aspecto más de la relación, que se torna compleja y trasciende con mucho la dicotomía: señor mestizo-dependiente indígena.

Ventajas de los diáconos sobre los sacerdotes: permanencia versus rotación

Uno de los criterios más valorados para la elección de un diácono o un catequista es el servicio religioso que ha desarrollado durante mucho tiempo en las comunidades indígenas. Sin embargo, sostenemos que este criterio no se aplica para el caso de los sacerdotes, lo que los hace valiosos no es su servicio directo en las comunidades, porque sólo asisten a éstas de manera muy esporádica, una vez al año o a veces menos. Esto se debe a la escasez de sacerdotes en la diócesis, lo que provoca que solamente vayan a las comunidades a lo estrictamente necesario: celebrar misa, confirmar, confesar, dar los santos óleos. Por ejemplo uno de los sacerdotes dominicos de la zona pastoral tsotsil atendía alrededor de 55 comunidades él solo, algunas distaban hasta cuatro horas en automóvil desde San Cristóbal de Las Casas, donde residía.

Esta característica condiciona enormemente la relación que guarda el sacerdote con las comunidades, casi siempre mediada por los catequistas y los diáconos. Esta mediación es indispensable para el sacerdote porque a partir de ella puede enterarse de los problemas de sus feligreses y atenderlos, tomar decisiones sobre el trabajo en la ermita, reclutar nuevos catequistas y candidatos, se da cuenta de los acontecimientos políticos de la comunidad, controla a los catequistas y a los diáconos¹⁵³. El sacerdote tiene que recurrir a sus informes para tener control sobre los servidores de la Iglesia católica en las comunidades y aplicar en caso extremo las medidas disciplinarias correspondientes.

Pero existe otra condición que impide una relación cercana y directa del sacerdote con las comunidades, nos referimos al alto nivel de rotación de los sacerdotes entre las parroquias de la diócesis y fuera de ésta. Pues como nos señalaba uno de nuestros informantes, al comparar el avance del proceso diaconal entre la zona pastoral CHAB y Tsotsil, este dependía de la permanencia que tienen los sacerdotes en la primera frente a la segunda. Nos dijo que los jesuitas llegan a la misión para quedarse, en cambio en la otra zona hay un constante movimiento de los sacerdotes.

Esta falta de continuidad perjudica el trabajo del sacerdote porque tiene pocas oportunidades para consolidar su trabajo con las comunidades, debido a que éste se fundamenta en gran medida en el conocimiento que se tiene de las mismas y en la confianza que pueda generar en ellas. Por citar un ejemplo, recientemente el sacerdote que atendía alrededor de 55 comunidades en la zona Tsotsil fue cambiado de diócesis debido a problemas familiares. El sustituto fue un sacerdote dominico de origen español que no conoce la zona. Desde el punto de vista de uno de los diáconos van a tener que enseñarle al sacerdote todo acerca del trabajo en la diócesis y especialmente en las comunidades, pero existe el problema de que no está acostumbrado a trabajar en zonas de difícil acceso, por ello siempre pide que las personas de las comunidades

¹⁵³ Esto se realiza a través de los mismos catequistas y diáconos, quienes son una fuente de información sobre lo que hace o deja de hacer cada uno de los demás. Además, en la zona CHAB se ha institucionalizado la figura del principal, una pareja que acompaña en todo momento al diácono y que ejerce cierto control sobre sus actividades, especialmente para que no abuse de su cargo. Según nos explicaba uno de los sacerdotes jesuitas, la figura se pensó para que no se concentrara la información en una sola figura, sino que fuera algo colegiado. También junto con estas dos parejas existe la figura los secretarios, quienes se encargan de realizar todo el papeleo que implican los diferentes servicios religiosos. En la zona Tsotsil no encontramos estas figuras, aunque se mencionó que se intentaba establecer y que de hecho había algunos principales que ya acompañaban a los diáconos. Este es un hecho que señala otra diferencia del proceso en ambas zonas pastorales, mucho más compleja en la CHAB.

vayan por él hasta la ciudad. Esto provocó que las comunidades dejen de invitarlo para que asista a las fiestas patronales u ofrezca los servicios religiosos exclusivos de su investidura. Hay descontento en ellas porque el anterior sacerdote no exigía este tipo de cosas para visitarlos.

Siguiendo con este mismo ejemplo, sobre los problemas que tiene el sacerdote por su desconocimiento del proceso pastoral de la diócesis. Este sacerdote nos contó que cometió el error de promover rápidamente a una persona para ser candidato al diaconado, quien en ese momento podía ejercer muchas de las funciones del diácono debido al permiso que el Vaticano dio al obispo Arizmendi para que autorice a laicos preparados para dar el bautismo y asistir los matrimonios¹⁵⁴. Según nos relató este sacerdote, la promoción de este candidato no fue acertada debido a que cometió algunos abusos de autoridad, llegando incluso a ser infiel a su pareja. Nos explicaba que el candidato es un hombre muy brillante, con un gran carisma y conocimiento religioso, pero que el error fue su culpa por no tener más el tiempo necesario para conocerlo. Este ejemplo ilustra las dificultades a las que se enfrenta un nuevo sacerdote a la hora de ingresar en el trabajo diocesano en una zona tan complicada como la Tsotsil.

Esta relativa ausencia del sacerdote en las comunidades indígenas de su parroquia, es una característica que comparten de manera general todos los sacerdotes de las dos zonas estudiadas. Si bien es cierto que las comunidades valoran más a un sacerdote que está con ellos, que “los acompaña” como suelen llamar al trabajo constante que hace en las comunidades, los límites que tiene su posición dentro de la Iglesia y la geografía de las zonas no le permite estar presente de manera constante en todas las comunidades que están dentro de la parroquia.

Por esta razón consideramos que la posición institucional que posee el sacerdote no permite pensar que posee un gran control sobre la vida de sus feligreses y de los catequistas, ministros de la comunión, lectores acólitos y diáconos indígenas. El espacio comunitario es donde estas figuras mantienen una gran independencia de los sacerdotes y de la Iglesia católica en general. Esto se debe a su gran antigüedad en el servicio religioso de la comunidad, de su permanencia en ellas y del ejercicio de las funciones religiosas y sociales (atención de la salud, resolución de problemas intrafamiliares, toma de decisiones políticas) en las cuales se han capacitado por la Iglesia misma. Recurrimos al siguiente testimonio de una agente de pastoral en la zona Tsotsil pues nos muestra la gran autonomía que han ganado los diáconos en sus comunidades:

Entonces [los diáconos] tiene una autoridad, un peso muy fuerte y una gran responsabilidad *ante su comunidad*, porque [...] si alguien está enfermo van a ver a los promotores de salud, al médico, pero primero van con el diácono. Y el diácono te sabe decir la señora tal tiene esto, hasta enfermedades de la mujer te sabe, porque él va y le hace oración. Ellos son el principal punto de referencia [para] la gente.

El diácono llega a la parroquia: “fíjate que pasa esto y esto”, “¡ah!... que tenemos estos enfermos”, y nos dice “tengo un enfermo”. Es su enfermo porque es de su comunidad, “tengo un enfermo”, “tengo esto”, y ya te dice, si no puede solucionarlo te pide ayuda para canalizar a éste o a veces hasta económicamente [...] a veces no hay tanto como para económicamente pero sí por lo menos para tus pasajes y llévalo a tal lugar o así. O sea lo que se puede. Y si hay un problema de tierras el diácono va a ver... a derechos humanos o a ver qué. El diácono *es todo ahí, es un verdadero pastor, un verdadero guía*.

E: En toda la extensión de la palabra.

HV: Incluso *más que el sacerdote, el sacerdote no puede hacer nada sin el diácono*. Es que los diáconos son para mí, son como... visto desde la teología india, desde todo el proceso, de la experiencia del Dios original,

¹⁵⁴ Este tema será tratado con mayor detenimiento en el siguiente apartado.

fundamentalmente el diácono es como el [tronquito]. Eso son los diáconos, en esta cultura *no puede venir otro y ponerse* como que ahora yo soy.

E: Sí, que viniera un sacerdote y que digiera: “ahora yo soy el que manda”.

HV: Y sí hay quienes lo han hecho, pero así les va. Así les va o así les fue¹⁵⁵ (Entrevista, San Cristóbal de Las Casas, 8 de octubre de 2008).

Claramente la informante nos dice que gran parte de la actuación del sacerdote en las comunidades, mucho más en el caso de un sacerdote recién llegado a la parroquia, depende en gran medida de los diáconos. Es muy enfática al subrayar el hecho de que algunos sacerdotes han intentado imponerse a los diáconos y que les ha ido muy mal, y que esto seguirá siendo, porque según nos dice, el diácono posee una gran influencia en la vida cotidiana de las comunidades, y sus funciones no se limitan a lo religioso, sino que abarcan muchos aspectos de la vida: salud, problemas intrafamiliares, conflictos por tierras, atención de problemas económicos y política. Esto lo convierte en un intermediario de la comunidad con el exterior. Y si a estas múltiples funciones le agregamos el hecho de que el sacerdote casi no va a las comunidades, y que depende en gran medida de los diáconos, candidatos y catequistas para informarse de lo que pasa en éstas, nos damos cuenta de que estas figuras poseen una gran autonomía en las comunidades y que plantea a la Iglesia católica el reto de generar mecanismos lo suficientemente complejos para controlar a estas figuras en el aislamiento en el cual suelen ejercer su ministerio. El peligro de que formen una nueva Iglesia separándose de la católica, que deserten, que migren, de que fomenten una religiosidad autónoma de la coordinación de la diócesis, de que abusen de su poder en materias como tierras, relaciones sexuales, etc., está siempre presente, y se ha dado, tal como ya lo analizamos más arriba.

Es en este sentido que argumentamos que la posición del diácono no puede verse como una que esté subordinada completamente a la del sacerdote. A pesar de todos los mecanismos de control institucional que se han diseñado para controlar su ejercicio del poder religioso en las comunidades y de las medidas disciplinarias que se han impuesto en muchos casos, el diácono posee una gran autonomía frente a los mandatos de la Iglesia católica a través del párroco, que es su superior inmediato. La relación jerárquica entre estos dos agentes está fuertemente delimitada por las posiciones que ocupan en el campo católico, y ésta es reforzada asimismo por desigualdades étnicas, raciales y sociales, que sin embargo no impide que la relación de poder suponga la existencia de un espacio de libertad en el cual los controles de la Iglesia católica no llegan a imponerse. Gracias a este espacio los diáconos y candidatos actúan en beneficio de sus comunidades y de ellos mismos.

La complejidad de la relación puede ser expresada en la siguiente cita de una ponencia que Samuel Ruiz impartió en la ciudad de México en el año de 2009, donde tocó el tema de la relación de poder entre los pueblos indígenas de la diócesis y los agentes de pastoral mestizos.

De manera que hoy diría que el proceso evolutivo entendemos que el indígena dejó de sentirse vergonzante. Antes me acuerdo yo de un indígena que se me acercó y me dice: “Señor, perdón señor obispo yo no soy gente de razón para decir, no hablo español”; y fue tal el proceso evolutivo en unos pocos años que recuerdo que una vez acercándome a dos mujeres que estaban hablando entre sí, me acerqué para darles un saludo, y se quedaron mirando la una a la otra, y le dijo la una o a la otra: “Pobre señor obispo no sabe hablar” (Ruiz, 2009).

¹⁵⁵ Las cursivas son nuestras.

Lo que Ruiz presenta como una evolución de la actitud de sumisión del indígena ignorante hacia una posición superior que permitió que un par de mujeres indígenas le critiquen porque no sabía saludar en su idioma; nosotros encontramos no sólo un cambio en el tiempo, que no dudamos que se haya dado de alguna manera en contados sectores indígenas, sino también esto expresa la complejidad de las relaciones entre los indígenas y mestizos en la Iglesia católica. Una relación que está atravesada por las relaciones de poder, en las cuales no encontramos a un lado dominante y otro dominado, sino a un constante vaivén entre las dos posiciones dependiendo de las circunstancias, de los recursos puestos en juego, de las estrategias y particularmente de las posiciones sociales e institucionales que posee cada agente. Como toda relación social, las relaciones que establecen los indígenas y los mestizos, los diáconos y sacerdotes, los hombres y las mujeres en la Iglesia católica, son relaciones complejas, donde ambas partes poseen recursos, intereses, ganancias y pérdidas. Al final es cuando vemos un poco más claro quienes ganan en mayor proporción y quienes pierden más. No hay absolutos.

C) Entre la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y Roma

Uno de los temas que tratamos más arriba se refiere a que las condiciones estuvieron dadas para que la Iglesia católica reclutara y formara una amplia capa de personal en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Más de 8 mil catequistas y más de 300 diáconos lo atestiguan (Entrevista a Felipe Arizmendi, San Cristóbal de Las Casas, 22 de octubre de 2008). Sin embargo cuando Samuel Ruiz dejó la diócesis como obispo, tras presentar su renuncia por cumplir 75 años de edad, no se tiene noticia de que hubiera ordenado algún sacerdote indígena. ¿Por qué razón una diócesis con tanto éxito en el reclutamiento y la formación de personal entre los pueblos indígenas de Chiapas no logró siquiera formar un solo sacerdote indígena durante los cuarenta años que estuvo al frente Samuel Ruiz? ¿Y por qué tan sólo se han ordenado siete sacerdotes indígenas durante el obispado de su relevo, Arizmendi?

Aquí apuntamos dos explicaciones: por una parte señalamos que la imposibilidad de formar un sacerdote de origen indígena se debe al hecho de que no se cumplía con uno de los requisitos educativos para acceder al sacerdocio, éste era que los candidatos deben contar con la preparatoria, algo que es casi impensable para los indígenas de la región, incluso hasta hoy en día. Por ejemplo, en el caso de la misión de Bachajón se nos informó que la secundaria llegó hace apenas 10 años. Esto es un indicador importante de las difíciles condiciones sociales y económicas en las cuales esta gente vive.

Algunos datos pueden sustentar la presencia de este obstáculo. Para el año 2000 el promedio de escolaridad entre los hablantes de lengua indígena de 15 años y más era de tan sólo 3.2 años para todo el estado de Chiapas. En el año 2005 este promedio sube a 3.9 años de escolaridad. Esto significa que en promedio los indígenas en Chiapas apenas alcanzan el tercero de primaria para el año 2005 (INEGI, 2006). Otro dato relevante para ilustrar este obstáculo educativo se observa con la escolaridad que poseen las personas de los municipios de Chilón (donde se encuentra la misión de Bachajón, de la zona pastoral CHAB) y San Andrés Larráinzar (un municipio importante para la zona pastoral Tsotsil), a partir de los datos que nos proporciona el siguiente cuadro.

CUADRO 11. POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS POR MUNICIPIO, SEXO Y GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD SEGÚN NIVEL DE ESCOLARIDAD Y GRADOS APROBADOS EN PRIMARIA

Municipio, sexo y grupos quinquenales de edad	Población de 5 años y más	Sin escolaridad	Preescolar	Primaria						No especificado	Secundaria
				1 grado	2 grados	3 grados	4 grados	5 grados	6 grados		
Chilón	79439	22409	4367	4361	5215	6722	5573	5034	8938	247	10415
5 - 9 años	15410	1956	4318	3532	2687	1820	460	0	0	187	0
10 - 14 años	14046	830	49	227	646	1588	2510	2769	2109	48	3120
15 - 19 años	11079	1338	0	75	244	455	423	528	1448	3	4065
20 - 24 años	7897	1958	0	68	262	523	576	512	1399	4	1261
25 - 29 años	6883	2392	0	84	337	607	471	408	1253	1	689
30 - 34 años	5527	2135	0	75	263	476	394	329	1029	1	512
35 - 39 años	4919	2154	0	83	249	441	297	234	774	1	433
40 - 44 años	3398	1801	0	49	157	299	186	126	436	1	178
45 - 49 años	2826	1777	0	53	131	215	115	73	248	0	99
50 - 54 años	1978	1444	0	39	93	128	52	23	105	0	27
55 - 59 años	1448	1154	0	28	44	66	40	16	54	0	12
60 - 64 años	1560	1318	0	30	36	46	23	8	35	0	8
65 años y más	2468	2152	0	18	66	58	26	8	48	1	11
Larráinzar	12758	2657	834	848	905	996	887	763	2851	8	1496
5 - 9 años	2449	243	829	616	448	240	33	0	0	5	0
10 - 14 años	2199	49	5	37	144	290	426	410	500	3	325
15 - 19 años	1797	79	0	7	20	39	48	51	661	0	701
20 - 24 años	1405	126	0	13	27	66	96	95	587	0	240
25 - 29 años	1089	160	0	18	39	71	86	83	442	0	119
30 - 34 años	822	182	0	19	49	77	61	47	304	0	63
35 - 39 años	707	211	0	31	49	73	53	38	210	0	34
40 - 44 años	502	235	0	31	40	40	38	19	79	0	11
45 - 49 años	481	272	0	30	38	48	24	15	46	0	2
50 - 54 años	341	263	0	11	16	23	11	2	12	0	1
55 - 59 años	269	199	0	19	17	19	3	2	7	0	0
60 - 64 años	261	230	0	7	15	3	4	0	0	0	0
65 años y más	436	408	0	9	3	7	4	1	3	0	0

Fuente: INEGI, II Censo de población y vivienda 2005.

Podemos observar en ambos casos a los grupos quinquenales en los que se encuentran el grueso de los diáconos permanentes indígenas entre los 40 a los 60 años de edad (véase más arriba la distribución de edad). En este rango de edad solamente hay 316 personas con la secundaria en el municipio de Chilón para el año 2005. Para el caso de San Andrés Larráinzar, en ese mismo año, tan sólo se registraron 14 personas, lo que representa un número muy bajo. Si se piensa en la proporción de aquellos que son indígenas, este número puede caer todavía más. Y si además se requiere que accedieran a la preparatoria, es muy probable que la cantidad sea cero. Por esta razón fue difícil que existieran candidatos indígenas (y también no indígenas) para acceder al seminario mayor y convertirse en sacerdotes.

El segundo obstáculo es de tipo cultural, el cual consiste en que el celibato es algo difícil de alcanzar en estos pueblos. Más arriba apuntábamos ya una explicación sobre los motivos culturales que impiden que un indígena tsotsil, ch'ol, tseltal o tojolabal sea soltero, porque esto implica que no acceda al reconocimiento pleno como un adulto en su comunidad. Esta limitante trajo muchos problemas para la formación de un clero local, autóctono, porque los miembros de las etnias (que son la mayoría de la población) están impedidos culturalmente para formar parte del clero de la Iglesia católica.

En un principio, probablemente, ni siquiera se cuestionaba la existencia de dicho obstáculo porque no había la intención de formar un clero indígena. Recordemos que la diócesis buscó desterrar de las culturas los valores que no permitían el ejercicio del catolicismo tal como lo entendían los agentes de pastoral diocesanos. Pero esta estrategia tuvo que dar un giro importante por los magros resultados, entonces la Iglesia católica buscó *adaptarse* parcialmente a las culturas locales.

Esto despertó una sensibilidad que transformó la estrategia pastoral de su intento por adaptar directamente las culturas indígenas al catolicismo, hacia una actitud que veía en las culturas indígenas un signo de Dios, algo que debía respetarse y donde la Iglesia católica debía “acoplarse”. Aparentemente, en sintonía con esta nueva estrategia y con las limitantes educativas de la población indígena, la formación de diáconos permanentes fue parte de la solución que adoptaron los agentes de pastoral en la diócesis donde el celibato era muy difícil y donde casi ningún indígena poseía la preparatoria para ingresar al seminario. Por estas razones y la falta de vocaciones en la población mestiza, es que el seminario en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas se cierra durante el obispado de Ruiz en los años setenta.

A pesar de estos argumentos que legitiman la decisión por formar diáconos en lugar de sacerdotes indígenas, tal como mostramos más arriba, la estrategia pastoral que siguió la diócesis encabezada por Samuel Ruiz pudo haber tomado otra forma. No era imposible. El ejemplo de la parroquia de San Andrés Larráinzar es prueba de ello. Esto nos hace pensar que los argumentos con los cuales justifican la decisión política de conformarse con el diaconado permanente no merecen tanta consideración. El diaconado permanente fue un producto de decisiones mediadas por el campo religioso. Las dos posiciones representadas por Ruiz y Diego Andrés nos muestran claramente la poderosa influencia que ejerce el campo. Desde dos visiones diferentes, pero ambas sostenidas por un cierre étnico configurado de manera diferente, se llegó a resultados dispares.

Esto debe quedar bien claro, no es que Diego Andrés haya incorporado de manera más amplia a los indígenas en la Iglesia católica, él también sostuvo la exclusión institucional en el acceso de los bienes de salvación a los indígenas. La diferencia fue que siguió una pastoral “civilizatoria”, la cual buscó desarraigar las supersticiones presentes en el catolicismo costumbrista. Buscó civilizar a los indígenas. Su decisión de que sus mejores catequistas fueran a estudiar a los seminarios forma parte de esta estrategia pastoral. Es decir, para que accedieran al monopolio de los bienes simbólicos de salvación tendrían que transformarse completamente a través de la educación formal entre los mestizos, posiblemente dejando de lado su indianidad.

Esta forma de incluir a los indígenas en el clero fue criticada por la línea pastoral diocesana dominante como colonizadora en términos religiosos. Destruía las culturas indígenas y con ello el mensaje salvífico que éstas contenían. Por ello era necesario educar a los indígenas en su propia cultura, la solución era formarlos a largo plazo en sus comunidades, ejerciendo cargos, sirviendo a sus pares. Sin embargo, esta acción trajo como consecuencia que la desigualdad entre indígenas y mestizos sólo se desplazara un grado hacia arriba, es decir, el diaconado permanente reprodujo la distinción entre estos grupos sociales. El límite religioso refuerza el límite étnico, algo que caracterizó a la relación entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas. En pocas palabras, ambas estrategias reconfiguran el cierre étnico de la Iglesia católica pero sin eliminarlo. Aunque debemos reconocer que las distancias se redujeron.

Pero retomemos la lógica de la decisión de la diócesis que optó por la formación de catequistas y después de diáconos permanentes. Si bien, en un primer momento la formación de catequistas tuvo buenos resultados para atender a las comunidades indígenas, a la larga resultaron insuficientes en la lucha contra los nuevos grupos religiosos de corte protestante. No era suficiente porque no incluía la administración de los bienes simbólicos de salvación. Por esta razón hacía falta la formación de una nueva figura, contemplada ya en el Concilio Vaticano II, que pudiera atender con mayor amplitud las necesidades religiosas de las comunidades más apartadas, el diaconado permanente. Pero sin pensar seriamente en la ordenación sacerdotal de manera directa.

Después de varios años de este proceso, que comenzó en 1976, la ordenación de sacerdotes entre los diáconos permanentes indígenas apareció para los agentes de pastoral comprometidos con la visión del obispo como algo “natural”. Este camino indirecto a la ordenación se justificó por la supuesta inviabilidad del modelo Occidental del seminario. Además se argumentaba que esto sería aceptado por las comunidades, y no sólo esto, sino que éstas lo demandaban en pos de satisfacer de manera menos costosa y amplia, sus necesidades religiosas. Esto encajaba de manera perfecta con el objetivo de instaurar el modelo de Iglesia autóctona en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En ésta surgirían la Iglesia tseltal, la tsotsil, la tojolabal, la ch’ol, etc. Cada una con su propio clero, con sus propios rituales, su palabra divina, todo inmerso en la cultura local y particular.

Por ello no es de extrañar que hacia el final de su obispado Samuel Ruiz asumiera plenamente la idea de la ordenación de sacerdotes casados. Uno de nuestros informantes relata de la siguiente manera los deseos del obispo, los cuales todavía comparten un sector del equipo pastoral diocesano y de las comunidades:

...el mismo don Samuel tenía una visión, ha dicho que: “yo tengo la esperanza, si no me equivoco, si Dios lo decide así, *que los diáconos casados se ordenen de sacerdotes.*” Y eso es lo que la visión como la aculturación en el evangelio, ahora las comunidades cuando ya está por despedir la diócesis San Cristóbal, muchas comunidades están animados con la esperanza de que algún día se ordenen de sacerdotes los diáconos permanentes (Entrevista con diácono tsotsil, 3 de octubre de 2008).¹⁵⁶

Este discurso a favor de la ordenación sacerdotal fue algo tardío, eran declaraciones que daban alguna esperanza a los diáconos indígenas. Es posible que Ruiz se dio cuenta de su equivocación, que había apostado muy bajo y que lo que hacía falta para realizar su objetivo eran sacerdotes, pero tras largos años de trabajo los diáconos era el único recurso humano con el que contaba. Al menos había que intentarlo, pedir a Roma que permitiera una excepción al celibato, en base a la diferencia cultural y de la doctrina de la Iglesia católica a partir del Vaticano II.

A pesar de que se estuvieron preparando algunos diáconos de la zona pastoral CHAB para ello, ninguno alcanzaría el sacerdocio¹⁵⁷. Hacia el final del obispado de Samuel Ruiz se prepararon bajo la dirección de los jesuitas, quienes trajeron profesores de la Universidad Iberoamericana y

¹⁵⁶ Las cursivas son nuestras.

¹⁵⁷ Una de nuestras fuentes nos dijo al respecto: “...y de hecho estuvo de que se les pudo ordenar como sacerdotes después y en un momento de la diócesis se pensó que se preparaban 12 de estos mismos diáconos ahí en Bachajón para que estudiaran y llegaran a ser sacerdotes” (Entrevista con agente de pastoral, San Cristóbal de Las Casas, octubre de 2008).

del Colegio Máximo de Cristo Rey. Recibieron formación de bachillerato en teología y filosofía avaladas por estas instituciones. Incluso se les entregó un título de bachilleres en teología (Charla informal con diácono de diáconos tseltal, 6 de noviembre de 2008). La formación duró varios años, a pesar del gran empeño que los diáconos pusieron y de los profesores, no se realizó la ordenación.

Otra fuente fortalece la idea de que Ruiz tuvo una posición favorable sobre la ordenación de sacerdotes casados provenientes de los diáconos permanentes indígenas, en un artículo periodístico declaró lo siguiente:

Sin referirse directamente a la resistencia que existe en la alta jerarquía vaticana al proceso de formar diáconos en la base de la feligresía católica de esta región predominantemente indígena, el obispo Ruiz afirmó que "los regalos de Dios no son un préstamo que se da por un rato y luego se quita. Son permanentes; esta es una ordenación para toda la vida en servicio de la comunidad". Agregó: "El sacramento del diaconado es una gracia que no termina allí sino *que seguirá hasta que haya sacerdotes dentro de la propia comunidad*"¹⁵⁸ (Petrich, 2000).

Llama la atención que el obispo mencione la posibilidad de que un don de Dios, como la ordenación diaconal, pueda quitarse. Ruiz vio el peligro de una posible revocación del carácter permanente del diaconado en su diócesis por parte de Roma. Es posible que también previera el escenario de la designación de un nuevo obispo significara que la pastoral indígena cambiara radicalmente en este rubro, incluso podría darse la suspensión definitiva de los diáconos en activo.

A pesar de este horizonte adverso, el diaconado permanente era un recurso humano que no podía ser desechado, después de tantos años de invertir en su preparación era una contrariedad no aprovecharlos para que fueran ordenados sacerdotes. Era muy valioso un personal que estuviera dispuesto a vivir permanentemente en las zonas más apartadas y marginadas de Chiapas, en condiciones de vida reducidas al mínimo, que no tuviera grandes ambiciones en cuanto a su progreso material y estatutario que le hicieran salir rápidamente de las comunidades tras un breve periodo de tiempo o en la primera oportunidad, y además trabajar sin ningún costo monetario para la institución. Se debía luchar por él. Aunque debemos subrayar que siempre se hizo dentro de la institucionalidad. Ruiz no puede considerarse como un personaje que buscara la formación de una Iglesia autónoma, sin reconocer la autoridad central. Esto debe quedar bien claro, la calidad de profeta, que muchos le atribuyeron, fue un apelativo que recibió un agente que siempre estuvo dentro de la ortodoxia, que no buscó una ruptura radical con la doctrina o la institución, la confrontación con Roma no se dio de manera directa. Cuando se habla de Ruiz como un profeta, consideramos que debemos entenderlo en el campo político, en su confrontación directa con el Estado mexicano y algunos sectores dominantes de la sociedad chiapaneca.

Antes de que Ruiz dejase la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se enfrascó en una lucha con un sector del episcopado y con el Nuncio Girolamo Prigione. Quienes buscaron su remoción del cargo desde principios de la década del noventa. En ese entonces Samuel Ruiz realizó dos jugadas que le permitieron terminar su obispado y al mismo tiempo reforzar su presencia en la diócesis más allá de su renuncia. Y esto demuestra la institucionalidad de Ruiz. En primer lugar envía una carta al Vaticano con la noticia de que el gobierno mexicano está cerrando los templos en Chiapas. Esto le permitió obtener el respaldo del episcopado nacional y de Roma, debido al

¹⁵⁸ Las cursivas son nuestras.

imaginario que remitía a la guerra cristera y la confrontación con el Estado laico. Esto impidió que el obispo saliera antes de tiempo (Blancarte, 2011).

En segundo lugar, se despidió del cargo con una ordenación masiva de diáconos. El 18 de enero de 2000 fueron ordenados 102 los diáconos y recibieron el cargo 53 candidatos a diáconos en Huixtán, Chiapas. A pesar de esta ordenación masiva de diáconos, la más alta de toda la historia de la diócesis (Arizmendi, 2006: 154), aun quedaron muchos candidatos por ordenar, a fines del año 2008 se reportaban alrededor de 200 candidatos. Esto prolongaba la pastoral desarrollada por Ruiz más allá de su obispado, al tiempo que preservaba su influencia en la diócesis.

La dinámica del campo religioso católico continuidad y ruptura del trabajo pastoral con el nuevo obispo de San Cristóbal de Las Casas

Felipe Arizmendi fue designado en el año 2000 como obispo de San Cristóbal de Las Casas para suceder a Samuel Ruiz García. Su arribo se dio con una gran expectativa sobre la posición que asumiría el nuevo obispo ante el trabajo y el protagonismo político que realizó su antecesor frente a una de las diócesis más difíciles de México. Samuel Ruiz y Raúl Vera, éste último fue obispo coadjutor con derecho a suceder a Ruiz, vieron con buenos ojos la designación de Arizmendi frente a la diócesis.

En dicha designación participaron activamente los obispos Ruiz y Vera, según un testimonio de un agente de pastoral. El Papa Juan Pablo II había delegado la designación a miembros de la curia Vaticana, quienes habían bloqueado las peticiones de los obispos chiapanecos para entrevistarse con el Papa, cuando se sabía que ya se había realizado la elección del nuevo obispo. Una vez que Vera se enteró que le habían negado la sucesión en San Cristóbal de Las Casas, el obispo coadjutor presionó para entrevistarse con el Papa, de no lograrlo impugnaría legalmente su traslado a Saltillo porque se realizó sin ninguna notificación de por medio. Vera logró entrevistarse con Juan Pablo II y plantearle la delicadeza de la designación del nuevo obispo. La discusión giró en torno al difícil ambiente bélico que perduraba en la región debido al fracaso de las negociaciones de paz, la designación de un obispo que no comprendiera cabalmente la situación podría ser contraproducente para la paz de la región. Sin embargo, pensamos que no solamente se jugaba la paz de la región, sino también la continuidad del trabajo que habían realizado estos obispos al frente del equipo de pastoral.

Tras esta entrevista, Juan Pablo II detuvo el proceso de sucesión del obispado y asumió la decisión personalmente. Posteriormente el Papa le pidió al obispo de Tapachula que se reuniera con él en Roma en secreto. El Papa le preguntó personalmente si se haría cargo de la diócesis vecina. Le dio diez días para que lo pensara. Fue así que Arizmendi sería electo como obispo de San Cristóbal de Las Casas el día 31 de marzo de 2000 (Charla informal con agente de pastoral, 6 de noviembre de 2008), aunque el cargo lo asumió hasta el día 1 de mayo de ese mismo año (Arizmendi, 2006: 17).

A pesar del visto bueno y del apoyo público que Arizmendi tuvo de los obispos anteriores, su llegada a la diócesis estuvo imbuida en un mar de dudas y escepticismo por los agentes de pastoral y parte de las comunidades. Incluso hubo una carta donde se repudió a Arizmendi como nuevo obispo de la diócesis. Esta carta fue firmada supuestamente por representantes de todas las

comunidades de la diócesis, diáconos, catequista y ministros.¹⁵⁹ Ante esta carta el obispo contestó: “ustedes me están aquí presionando. Si vengo a ser un obispo que voy a trabajar con los pobres, yo creo que Jesús no distinguió a nadie y creo que el señor obispo Samuel no les enseñó otra doctrina más que la palabra de Dios, es la misma que les vengo a enseñar a ustedes, yo vengo a enseñarles el mismo evangelio” (Entrevista con ministra de la comunión, El Bosque, 12 de octubre de 2008).

El nuevo obispo se vio en la necesidad de ganar legitimidad. Necesitaba reivindicarse principalmente ante los agentes de pastoral que habían trabajado por mucho tiempo bajo la guía de Ruiz y, hacia el final, con Vera. Además en las comunidades indígenas había un gran reconocimiento a Ruiz y Vera, por su intensa actividad de manera personal en ellas. Quizá por ello se explica que Arizmendi haya ordenado a siete diáconos pocos meses después de haber llegado, desobedeciendo la sugerencia de Roma de no ordenar más diáconos provisionalmente hasta que se consolidara el movimiento actual. Esta sugerencia llegó a través de una misiva del cardenal Jorge A. Medina Estévez, en nombre de la Secretaría de Estado y del dicasterio de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, entre otros, fechada el 20 de julio de 2000 (Arizmendi, 2006: 155-156)

La sugerencia de Roma había llegado aparentemente tras el escándalo a principios del año 2000 que se desarrolló en los medios por un artículo de una reportera de *La Jornada*, periódico de circulación nacional, quien había señalado que Ruiz ordenó diaconisas en la ceremonia ya mencionada de Huixtán, Chiapas. Esta interpretación surgió de la descripción de la ordenación diaconal que hizo la reportera, en ésta afirmaba que cuando el obispo realizó la imposición de manos sobre la cabeza del candidato, hizo un gesto similar para la esposa de éste, que le acompañaba durante la ceremonia.¹⁶⁰ El gesto tenía otro sentido, a decir del obispo, el de ratificar la importancia de la mujer como compañera del diácono a través de una simple bendición.¹⁶¹

Sin embargo, más allá de este escándalo, consideramos que los motivos de esta prohibición son más complejos. Como ya mencionamos, Roma emitió una carta donde suspendió las ordenaciones. Nos basamos en ella para ver cuáles fueron los motivos que orillaron a la cabeza de la Iglesia católica a tomar esta decisión. En primer lugar, Roma esgrimió que la suspensión de la ordenación de más diáconos se justificaba por el número tan elevado de éstos frente a la ordenación de tan sólo ocho sacerdotes indígenas. Esto provocaba que el título de “Iglesia autóctona” sea manejada por la diócesis en su discurso como un modelo de Iglesia distinto, lo que puede llevar a malos entendidos, desafiando el principio de comunión con la Iglesia universal. Por ello la carta le recuerda al obispo que una Iglesia particular no puede constituirse

¹⁵⁹ Sin embargo tenemos también presente que no todos apoyaron esa carta, que apareció sin ningún consenso y que no se supo quién la escribió. Lastimosamente no tuvimos acceso a ella. Entrevista con ministra de la comunión, El Bosque, 12 de octubre de 2008.

¹⁶⁰ Petrich escribió: “Hecho lo anterior, un grupo de *diaconisas* veteranas pasó para incensar a quienes iban a ser ungidos ‘escuchando el llamado de Dios a través de los sueños’, según puntualizó el obispo en alusión a la importancia que tiene el mundo onírico en estas culturas. [...] Así fue como los obispos Ruiz y Vera bajaron del templete. [...] Y uno por uno *posaron sus manos sobre las cabezas de las parejas*, los vistieron con sus ropajes simbólicos y *los dotaron con el ministerio del diaconado*, que les da derecho a officiar sacramentos, casar, bautizar y asistir a los enfermos.” (Petrich, 2000). Las cursivas son nuestras.

¹⁶¹ En otra nota periodística Felipe Arizmendi, ya como obispo, desmintió las versiones de la ordenación de diaconisas por su antecesor Samuel Ruiz García (Jiménez y Gutiérrez, 2000).

exclusivamente con el diaconado permanente dejando de lado el presbiterado. Esto no respetaba la constitución jerárquica de la Iglesia.

Además, “debería evitarse el término de ‘diácono indígena permanente’, que parecería situar el diaconado de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en una tipología diversa, utilizando, en cambio, el de ‘diácono permanente’ (indígena), para indicar su total armonía con la única ministerialidad de la Iglesia Universal.” También debe aclararse públicamente que “las esposas de los diáconos permanentes no han recibido ninguna ordenación sacramental ni son, por lo tanto, ‘diaconisas’. Su papel es apoyar el ministerio de sus maridos y ejercer las tareas apostólicas que el Obispo o el párroco les encomiende, como pueden hacerlo los demás laicos.” Por último, debe dejarse en claro que “los diáconos permanentes indígenas ya ordenados no constituyen una etapa, con vistas a una sucesiva ordenación de los mismos como sacerdotes casados: han sido ordenados como diáconos permanentes y no con expectativas de ordenación sacerdotal” (Congregación para la Doctrina de la Fe y la Disciplina de los Sacramentos, 2000a).

Una vez expuestas estas razones y recomendaciones se da la opción al obispo Arizmendi de que él mismo realice los pronunciamientos públicos sobre el caso de las “diaconisas” y desmentir el diaconado permanente indígena como un paso hacia la ordenación de sacerdotes casados. Pero si lo prefiere la misma Congregación puede hacerlo por él, cosa que de hecho ocurrió con una carta fechada el día 11 de octubre de 2000 (Congregación para la Doctrina de la Fe y la Disciplina de los Sacramentos, 2000b).

La posición que adoptó Roma sobre las ordenaciones masivas de Ruiz de ese año que habían desencadenado el interés por el caso, no fue condenatorio. Contrario a lo que Ruiz y su equipo de pastoral temían, Roma no rechazó abiertamente la validez de las últimas ordenaciones que hizo antes de dejar la diócesis. Sin embargo la carta analizada sí establece la posibilidad de que todo diácono que no se considere preparado para el ministerio que recibió puede pedir su laicización. Esta medida es algo muy importante porque señala que si bien Roma no condenó de principio las ordenaciones que Ruiz hizo, sí en cambio dejó una puerta abierta para revertirlas a criterio de los propios diáconos, es decir abre el camino para la deserción de éstos en cualquier momento. Además que esta medida permite que los diáconos puedan ser sujetos de presiones que desemboquen en el abandono del cargo.

Un elemento que también merece consideración es el gran compromiso social que caracterizó a la diócesis durante el gobierno de Samuel Ruiz y Raúl Vera, y con ello, inevitablemente, la intervención en el plano político, aunque de manera indirecta. Esto, según uno de nuestros informantes, se prestó para la sospecha sobre el movimiento diaconal (Entrevista con párroco de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, 28 de octubre de 2008). Debemos recordar que varios diáconos y catequistas formaron parte del EZLN, como mandos medios y altos. Los mejores cuadros del EZLN se originaron en la Iglesia católica. Aunque no por ello hubo un impulso consciente de la diócesis al movimiento armado, incluso lo combatió hacia el inicio de la guerra (Leyva, 2002: 399; Legorreta, 1998; Tello, 1995: 73, 103-105).

Todos estos elementos nos permiten establecer los puntos críticos sobre los cuales se estableció el conflicto entre Roma y la diócesis al final del obispado de Ruiz y al principio del que le sucedió con Arizmendi. Nos parece que lo que está de fondo en todo esto es la lucha en torno al modelo

de Iglesia particular que debe establecerse en la diócesis y su relación con la Iglesia universal, es decir con la autoridad central romana.

Entre los temas del conflicto sobre el modelo de Iglesia impulsado por la diócesis destaca la gran participación del diácono permanente indígena en la vida de la institución local, la incorporación de la mujer como esposa del diácono, el desplazamiento del sacerdocio por los obstáculos que tuvo la diócesis para promoverlo, y la petición (cultivada en las comunidades indígenas) de ordenar a sacerdotes a partir de diáconos indígenas casados. Este fue el campo de lucha que se configuró entre la diócesis y Roma. Sin embargo, nos llama poderosamente la atención que en ningún momento las cartas romanas citadas hagan alusión a la ideología liberacionista de la diócesis, ni a su fuerte compromiso social que la llevó a inmiscuirse en el terreno político. Roma no se ocupa de la opción preferencial por los pobres que la diócesis asumió con Ruiz, sino de temas que tienen que ver con un mecanismo fundamental para la Iglesia, esto es la administración de los bienes simbólicos de salvación.

Este es el problema central. A partir de este esbozo del terreno de lucha, las preguntas que se suelen plantear cuando el investigador se acerca al fenómeno tienen una respuesta mucho más compleja. Preguntas como: ¿Por qué razón la curia Romana prohibió a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas la ordenación de más diáconos permanentes cuando enfrenta el problema organizativo de contar con poco personal para cubrir una gran población y una geografía difícil? ¿Por qué le cerró un camino para incrementar el número de personal que cumplen la mayoría de las funciones de los sacerdotes, cuando existe una gran escasez de vocaciones y obstáculos sociales y culturales para formar este personal? Estas preguntas pueden ser contestadas desde un ángulo que trasciende las explicaciones que se fundan en las diferencias personales entre algunas de las figuras principales en la Iglesia, por ejemplo: Samuel Ruiz contra Girolamo Prigione.

Una vez delimitado el campo de lucha entre las fuerzas se puede responder estas preguntas más allá de las dicotomías que simplifican en exceso la realidad. Nosotros proponemos una explicación alternativa, ésta es que la prohibición en la ordenación de más diáconos permanentes en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se debió a que su implementación provocaba el desdibujamiento de los límites institucionales que sostienen la clausura social, la exclusión y el control en la organización. Esto se debe a que el proceso de adaptación de la figura del diaconado permanente en la diócesis ampliaba el acceso a los recursos simbólicos que eran exclusivos de los sacerdotes. Con ello surgió la amenaza de constituirse en un nuevo modelo organizativo que se convirtiera en una alternativa al establecido y que amenazara con desplazar a las posiciones dominantes dentro de la organización (al sacerdote, al obispo y a la curia Romana) del control institucional y los beneficios asociados a dicha posición, en el ámbito local.

En términos generales podemos pensar a la Iglesia católica como una organización que tiene como uno de sus fines principales administrar el acceso a los bienes religiosos y por otra parte garantizar su continuidad en el tiempo. Ambos objetivos se realizan a través de uno de los mecanismos sociales que aseguran el acceso a los recursos necesarios. Nos referimos al acaparamiento de oportunidades¹⁶². Las oportunidades de las que hablamos son las de la

¹⁶² Tilly define el acaparamiento de oportunidades así: "...actúa cuando los miembros de una red categorialmente circunscripta ganan acceso a un recurso que es valioso, renovable, está sujeto a monopolio, respalda las actividades de la red y se fortalece con el *modus operandi* de ésta" (Tilly, 2000: 23). Los bienes simbólicos de salvación

salvación del alma, es decir los bienes simbólicos de salvación, los cuales tienen como una de sus principales expresiones a los sacramentos (bautismo, matrimonio, perdón de los pecados, recibir la comunión, entre otros), el mensaje religioso, la liturgia, entre otros.

El argumento que queremos desarrollar aquí es que la implementación del diaconado indígena en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas amenazó con trastocar los cierres institucionales (el étnico, el de género y el celibato) que mantienen fuera del acceso al monopolio de los bienes de salvación a una gran parte de la población (indígenas, mujeres y casados). Esto amenazaba directamente los privilegios asociados con el poder religioso de las posiciones dominantes en la institución. A pesar de que la diócesis desplegó un efectivo mecanismo de control y disciplinamiento de los diáconos permanentes indígenas, y que esto ha impedido que el proceso se les vaya de las manos a los agentes de pastoral. Roma consideró que el peligro era demasiado alto como para permitir que este proceso continuara tal como se había dado en la diócesis. Roma no condenó el número de diáconos, tanto como las amenazas que representa a los cierres organizativos de la institución¹⁶³.

Como ya hemos visto uno de los problemas centrales de la diócesis era conseguir el personal para dar los servicios religiosos. La población mayoritaria era la indígena, así que el sacerdote o diácono debía conocer la lengua, la cultura, y adaptarse a difíciles condiciones de vida en las cuales estos pueblos se encuentran. En este escenario lo más viable resultó la formación de indígenas para que atendieran a sus vecinos. Esto llevó a modificar el *cierre étnico* que había funcionado en la Iglesia católica desde la Colonia, establecido por la distinción mestizo/indígena. Sin embargo la reconfiguración de este cierre no sería tan fácil. Un grupo de dominicos, apoyados por tres jesuitas, se opondría totalmente a la ordenación de diáconos indígenas ante el temor de que se erigieran en nuevos caciques en sus comunidades, por ello sugerían que el cargo fuera provisional y se rotara. En cambio un grupo de jesuitas pugnaba por la ordenación sin reservas de los tseltales, tras un riguroso examen, confiriéndoles el cargo de manera permanente (De Vos: 2000).

Al final se impuso la segunda postura, con el apoyo del obispo Ruiz quien ordenó a los primeros diáconos permanentes indígenas en el año de 1981 (Arizmendi: 2006), aún con el desacuerdo de parte de su equipo pastoral. Esta modificación del cierre étnico, y por lo tanto, la ampliación del acceso para algunos indígenas en la administración de los bienes de salvación, aunque sólo fuera al nivel del diaconado, trajo como consecuencia el cuestionamiento de los otros dos cierres organizativos que fundamentan el poder religioso, nos referimos al cierre del celibato y al cierre de género (sustentadas en las distinciones soltero/casado y hombre/mujer).

El primero se fundamenta en el voto del celibato que debe cumplir (al menos en teoría) todo hombre que busque desempeñar la función del sacerdocio. Sólo los solteros pueden ser ordenados como sacerdotes. Sin embargo se planteó la posibilidad de romper con esta distinción que excluía

cumplen todas estas características. Tilly identifica otro mecanismo que resulta aún más importante que el anterior: la explotación. La Iglesia católica no está exenta de servirse del trabajo de otros (de los catequistas, ministros de la comunión, diáconos, etc.) para extraer recursos que le permitan mantenerse como organización, sin embargo este mecanismo no es lo esencial para la Iglesia, o al menos dejó de serlo desde que perdió la centralidad que llegó a tener en algunas sociedades, como en la Nueva España. El proceso de secularización la llevó a un sitio marginal expulsándola del ámbito productivo a partir de las leyes de Reforma en México.

¹⁶³ Para la explicación de los cierres institucionales véase el capítulo I, inciso A.

a gran parte del personal con el que contaba y del cual podía perfectamente salir un amplio contingente de sacerdotes que le darían mucha fortaleza en la lucha por el campo religioso chiapaneco.

La propuesta no era descabellada, principalmente porque la Iglesia católica ya había concedido algunas excepciones a este cierre. Tal fue el caso de la inclusión de pastores casados de la Iglesia anglicana, que la abandonaron para convertirse al catolicismo. Los pastores consiguieron que Roma les reconociera su estatus de sacerdotes (Gatica, 2009). Otro indicador de que este cierre no es tan firme lo constituyó la declaración de Tarcisio Bertone, secretario de Estado del Vaticano, quien sostuvo que el celibato "no es intocable", aunque defendió esta práctica entre los sacerdotes (El Universal, 2010). Estos hechos nos da pie para pensar que el asunto de la ruptura del celibato no fue lo que verdaderamente inquietó a la Roma en el caso del diaconado en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, sino más bien el cierre de género fuera modificado.

A pesar de ello, el intento por modificar por sí sólo el celibato como requisito para el sacerdocio podría constituir un cambio profundo al orden establecido en la institución en general. La inclusión de los casados en el sacerdocio tendría varias consecuencias. En primer lugar el acceso a los recursos (bienes simbólicos de salvación) se ampliaría a un gran número de hombres que hasta el momento son excluidos. En segundo término, aumentaría el número de relaciones sociales que entrarían en la dirección de la organización, particularmente familiares, disminuyendo así la capacidad de control social y coordinación por parte de los altos niveles de la jerarquía. En tercer lugar, disminuiría la concentración de la autoridad, debido a que el control de los medios de salvación estaría en un mayor número de manos, con ello se debilitarían las posiciones de la jerarquía más alejadas de la diócesis, en específico la curia romana. Y por último, y lo más importante, haría que la participación de la mujer tuviera una mayor relevancia como esposa del sacerdote, acercando a ésta peligrosamente al altar a través de la influencia que pueda tener en su esposo.

Esto último apunta al segundo cierre institucional que modificó la ordenación de diáconos indígenas en la diócesis de San Cristóbal: al de género. El escándalo que aparentemente llevó a la curia a prohibir la ordenación de más diáconos permanentes fue el rumor de que Ruiz había ordenado diaconisas. Tan en serio lo tomó Roma que le pidió a Arizmendi que hiciera una declaración pública desmintiendo el hecho. La reacción de Roma nos hace pensar que si bien le es importante conservar el celibato entre los sacerdotes, le es todavía más importante excluir a la mujer de cualquier intervención en el manejo de los bienes de salvación.

A pesar que la inclusión de la mujer en este proceso sea de una subordinación total frente al diácono. Tal como vimos más arriba, el diaconado tiende a reproducir la desigualdad de género procedente de la vida privada en el hogar y la comunidad, trasladándola hacia la esfera pública religiosa. No existe ninguna posibilidad, actualmente, de que se llegue al rompimiento de la distinción entre hombres y mujeres en cuanto al acceso directo del monopolio de bienes simbólicos de salvación. Este peligro que Roma creyó ver en el proceso diaconal dista mucho de ser algo realizable en las actuales condiciones. La diócesis siempre conservó este cierre de género.

Sin embargo la transformación de la distinción étnica ha impulsado un deseo en la diócesis por ampliar lo más posible el acceso de los pueblos indígenas en la administración de los bienes simbólicos de salvación. Con ello, el proceso de adaptación de estos cierres institucionales trae

como consecuencia que se desdibujen algunos de los fundamentos de la organización, principalmente en torno al control centralizado. La condición implícita que Roma impone al obispo de San Cristóbal de Las Casas para continuar con el proceso diaconal es la de ordenar más sacerdotes, para que se equilibre a favor de éstos el número del personal clerical (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 2000a).

Como vimos no es un rechazo tajante a la formación de diáconos, sino lo que en realidad está en juego es la forma en la cual se les puede aceptar a los indígenas en el clero católico. Esto significa que entrarán siempre y cuando cumplan los procedimientos que Roma intenta imponer de manera universal, es decir, siempre y cuando abandonen el valor cultural de matrimonio y se conserven célibes para acceder al sacerdocio. Nosotros pensamos que Roma intenta conservar los cierres étnico y del celibato, si éstos le permiten garantizar la exclusión de las mujeres del sacerdocio. Sin embargo por las condiciones específicas de la diócesis, esto representa un retroceso para el mantenimiento del catolicismo en la región. Le quita, parcialmente, la posibilidad de atender a las crecientes necesidades de los fieles porque no puede incrementar su personal. Además le resta fuerza en su lucha por las almas frente a otras Iglesias que poseen una configuración distinta de los cierres étnico y del celibato, como un fundamento de su organización.

El camino de Roma

La prohibición no desapareció la necesidad estructural que cubren los diáconos indígenas en la diócesis. Es tan fuerte la necesidad que provocó que el obispo desafiara la “sugerencia” de Roma y ordenara a siete diáconos en la zona pastoral CHAB unos meses después de que recibió la carta del cardenal Estévez. Son las condiciones estructurales las que obligan al nuevo obispo a ordenar los diáconos que les son imprescindibles para cubrir las necesidades de su Iglesia. Así lo expresó:

El diaconado permanente es un servicio que se inicia en la Iglesia desde los primeros siglos y no solamente el diaconado permanente de los indígenas es de todas las comunidades: de los africanos, de los chinos y de los asiáticos, este es un servicio que la Iglesia tiene para mejor atender a las comunidades en todo lo que se refiere a la promoción de la palabra de Dios, de la fe, de los sacramentos y del servicio de la comunidad. Es un ministerio que, repito, ni siquiera depende del gusto [o] del no gusto de un obispo, sino *es una necesidad de las propias comunidades* que debemos atender nosotros sacramentalmente ¹⁶⁴ (Entrevista con el obispo Felipe Arizmendi, San Cristóbal de Las Casas, 22 de octubre de 2008).

Hay varias cosas que nos gustaría resaltar, en primer lugar que el obispo hace una defensa del diaconado permanente indígena haciendo alusión a una larga tradición dentro de la Iglesia católica del servicio diaconal, que se remonta a los orígenes mismos del cristianismo. Esto le otorga al proceso una fuente de legitimidad muy valiosa. El obispo hace un uso estratégico de la memoria para legitimar una figura institucional que se encuentra bajo el embate del centro administrativo de la misma institución.

Por otra parte, el obispo trata de romper con la visión de que el diaconado es solamente algo propio de los pueblos indígenas y lo extiende a todo el mundo. Es relevante que haga esta observación puesto que intenta mostrar al diaconado como algo universal y con ello institucional, que no se presenta únicamente en Chiapas. Esto busca atenuar lo específico y neutralizar la

¹⁶⁴ Las cursivas son nuestras.

interpretación del diaconado permanente indígena como algo fuera de la institución, fuera de control, de su control como obispo. Trata de mostrarlo como algo normal, algo que no tiene nada de extraño. Pero llama la atención que no señale ningún lugar de Occidente como punto de referencia, lo normal lo ubica en lugares tan distantes como África, China y Asia.

Además debemos resaltar que el obispo está justificando la política pastoral del diaconado se encuentra más allá del gusto del obispo en turno. Es una necesidad estructural de la Iglesia católica y que no depende de la voluntad de ningún agente en concreto, ni siquiera de la máxima autoridad local de esta institución. Cualquier obispo electo tendría que haber seguido con esta pastoral si quisiera que la Iglesia católica mantuviera, por lo menos, la presencia en el territorio. De esta manera hace un uso estratégico de la memoria, de las necesidades estructurales y de la universalidad del diaconado para justificar su continuidad en la ordenación de diáconos, desafiando la recomendación de Roma.

Con ello el obispo señala que el diaconado tampoco es algo propio de una sola cultura, en este sentido va en contra del discurso del obispo anterior porque no pone en primer lugar la inculturación del evangelio como justificación del diaconado. Por el contrario es un fenómeno que se está dando en todas partes, el obispo intenta mostrar la universalidad del problema, ¿cuál es este? La falta de personal que atienda a la feligresía. Sin embargo en lo que no repara es en la modalidad de este movimiento¹⁶⁵, si bien es cierto que se presenta en todas partes del mundo donde la Iglesia católica tiene presencia, no se presenta con la misma forma ni con la misma importancia.

El día 1 de febrero de 2002 el obispo Arizmendi recibe una carta del Cardenal Jorge A. Medina Estévez, Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, quien le notifica de manera expresa la prohibición de ordenar más diáconos por un periodo de cinco años, tras el cual deberá realizar un informe de evaluación del proceso. A partir de esto Roma tomará la decisión de autorizar o no al obispo las ordenaciones de más diáconos (Arizmendi, 2006: 155).

Esta prohibición fue recibida con mucho estupor y desaliento en la diócesis, para algunos fue interpretada incluso como una humillación:

Un padre en la asamblea diocesana decía: “Esto ha sido un dolor profundo para la diócesis que se le quiten las facultades”, entonces tocar esos sentimiento de dolor, yo incluso diría que de humillación, humillación al obispo, humillación a la diócesis, humillación al servicio, se necesita de una espiritualidad muy fuerte que para al sentir el dolor y humillación no nos pongamos contestatarios con Roma, con los colaboradores o con el Papa mismo... (Entrevista con párroco de San Juan Chamula, 27 de octubre de 2008)

A pesar de todo, la diócesis no mostró una gran oposición a esta decisión, al menos entre los agentes de pastoral. Esta medida atacaba uno de los aspectos más importantes, si no es que el mayor, de la pastoral indígena. Creemos que la prohibición de Roma traía consigo la consigna de

¹⁶⁵ Para darnos una idea de la intensidad del movimiento: “la diócesis de San Cristóbal se convirtió en la sede que detenta el mayor número de diáconos indios en el mundo, con cerca de 400. En América Latina no son más de 100, y en el resto de México no han sido ordenados más de 10” (Petrich, 2000). Si bien no es la diócesis con más diáconos en el mundo, título que detenta la diócesis de Chicago con 600, pero sí es la diócesis que posee una mayoría de diáconos aplastante sobre los noventa sacerdotes que sirven, en cambio en Chicago son alrededor de mil sacerdotes.

parar a como diera lugar el proceso diaconal de la diócesis. A pesar de ello un sector importante de los agentes de pastoral de la diócesis no ha dejado de lado la intención de ordenar a los diáconos casados como presbíteros. Pudimos constatar que esta demanda sigue presente en la diócesis.

Roma decidió entonces cortar toda posibilidad de ordenar sacerdotes a los diáconos parando la ordenación, ante la demanda que fue presentada por Arizmendi, la respuesta fue contundente:

D: Sí... entonces últimamente la asamblea diocesana en Palenque hace como tres años... en Palenque, el señor obispo don Felipe y don Enrique... también la ordenación de no más diáconos de Roma por motivo que ustedes piden que sean sacerdotes, que se ordene sacerdotes a los diáconos permanentes, Roma no acepta, no esta de acuerdo, por eso también se suspende la ordenación. Este también es uno de los temores que Roma no solamente fue un comentario particular, sino yo mismo llevé sus cartas a Roma donde pedían ustedes que se ordenaran (risa del diácono) sacerdotes indígenas. Yo mismo, porque soy muy obediente de ustedes yo llevé la carta y presenté a ver qué dicen. No, que se esperen. Hasta me dijeron ese no hay sueño para el futuro, no hay sueño, no hay una visión, así *no hay esperanza* porque en el magisterio de la Iglesia solamente ¿cómo se dice lo que van a sacerdote los que están pasando? Transitorios, diáconos transitorios al sacerdocio (Entrevista con diácono tsotsil, El Bosque, octubre de 2008).

Se establece que el motivo de la suspensión indefinida, se debe a la demanda que sostienen las comunidades, promovida por el equipo pastoral, de que se acceda a ordenar sacerdotes casados. Sin embargo nosotros sostenemos que esto no era tan importante para Roma como lo era la intervención de la mujer en el diaconado. Arizmendi no desafió más la decisión de Roma, aunque persiste en su demanda de que se levante la suspensión, pero no se quedó con los brazos cruzados y buscó otros medios.

Como el mismo obispo dijo: “La Iglesia tiene ya muchos mecanismos al respecto, la Iglesia *no nació ayer*, entonces los obispos podemos delegar a laicos bien preparados a hombres o mujeres para que puedan bautizar y al mismo tiempo para presidir matrimonios...” (Entrevista con el obispo Felipe Arizmendi, San Cristóbal de Las Casas, 22 de octubre de 2008). Quizás de manera extraoficial o no, como es este el caso, no importa tanto el nombre, sino que se cumpla la función.

El manejo de los nombres resulta relevante para la institución porque fija un puesto, una posición dentro de la estructura institucional, pero no refleja necesariamente la posición en el campo que ocupa el agente en cuestión. En este caso, una lectura desde la teoría de campos de Bourdieu nos ayuda a ver que a veces no importa tanto lo institucional, sino las relaciones de poder efectivas que se establecen. Es posible que una posición no se refleje en lo institucional e incluso que se llegue a prohibir. Sin embargo lo que vale son las posiciones que ocupan en el campo y lo que se puede hacer desde ahí.

La necesidad imperiosa de personal obliga a buscar estos otros mecanismos que tiene la Iglesia en su amplio repertorio histórico e institucional. Recurre a mecanismos que se contemplan en el derecho, que forma parte de la tradición legítima y autorizada de la Iglesia. Es por ello que tras intensas pláticas, Arizmendi y el obispo auxiliar Enrique Díaz, lograron el permiso de Roma para delegar a laicos preparados las funciones de bautizar y asistir el matrimonio. Este anuncio se realizó el día 7 de septiembre de 2008. Los obispos delegaron dichas funciones a los 200 candidatos al diaconado que había en la diócesis. Sin embargo esto no nos dice nada del papel

que las mujeres, como esposas de los candidatos, están desempeñando efectivamente. Creemos que se ha acotado mucho, reducido estrictamente a las funciones de una ministra de la comunión. Este punto es un pendiente de investigaciones futuras.

Parece que esto se logró a cambio de que la diócesis impulsara con mayor fuerza el Seminario Mayor de San Cristóbal de Las Casas, lo que ha repercutido en que actualmente se atienda a 30 seminaristas de los cuales 19 son indígenas de diferentes etnias, con predominancia de los tsotsiles (9) y los demás pertenecen a las etnias tseltal, ch'ol y tojolabal (Entrevista con el obispo Felipe Arizmendi, 22 de octubre de 2008). A pesar del optimismo del obispo en relación a los logros que puede traer el seminario mayor, algunos miembros del equipo pastoral no ven esta estrategia como una salida viable porque la formación de sacerdotes indígenas tiene un elevado costo en tiempo y recursos. Además, en el mejor escenario posible, en el cual se llegaran a ordenar todos, aún así no solucionarían las necesidades de la diócesis para enfrentar la competencia que representa el avance de otros grupos religiosos en las comunidades.

Con este permiso, los candidatos al diaconado seleccionados por el obispo desempeñan prácticamente las mismas funciones que un diácono ordenado. ¿Cuál es la razón por la cual Roma accede a que la diócesis tenga de facto estos elementos que hacen las funciones del diácono? Pensamos que esto forma parte de la misma estrategia que busca controlar el proceso del diaconado en la diócesis, pero con la ventaja de concederle a la diócesis algunos instrumentos para que pueda enfrentar la competencia de otros grupos religiosos. Resulta relevante que al detener el proceso de ordenación y al mismo tiempo otorgar un permiso especial para que los candidatos se desempeñen en la práctica como un diácono, Roma busque disminuir la fuerza del proceso esperando que el tiempo vaya reduciendo el número de diáconos, debido a que el promedio de edad esta entre los 55 y 60 años de edad. Pero al mismo tiempo neutraliza las inconformidades de los candidatos con el permiso que se les da para ejercer varias funciones nuevas para ellos. Y lo más importante, desaparece el precedente que dejó Ruiz al ordenar al diácono con la presencia de la pareja. Ya no se podrá decir que se ordenó a la pareja de diáconos, sino tan sólo que se le concedió un permiso al candidato para ejerciera las mismas funciones del diácono, sin que se incluya necesariamente a la esposa. Pero esto es algo que quedó pendiente en la investigación.

La respuesta de los agentes de pastoral no si hizo esperar. Uno de ellos afirmó que es absurdo seguir evaluando un proceso que lleva más de 30 años y que ha demostrado sus frutos. Que Roma debería de tener la humildad de reconocer el proceso y permitir la ordenación de más diáconos. Sin embargo consideran que el permiso a los candidatos para bautizar y asistir el matrimonio es una medida que facilita a la diócesis la atención de las necesidades religiosas de su feligresía. Además señala que los agentes de pastoral continuarán trabajando tal como lo han hecho desde décadas atrás. No les importa tanto el título institucional que se les dé a los indígenas, el proceso tiene una vida propia. No depende de las decisiones del centro. Roma está muy lejos.

En algunas comunidades se presenta una oposición fuerte a esta medida, en voz de un diácono tsotsil:

...Y hasta a veces también han surgido pensamientos negativos a la gente “si no hay más ordenaciones de diáconos, nos vamos a elegir nuestro diácono, vamos a hacerle la oración y ya queda diácono”, yo he dicho “no, no se puede”. Si por ejemplo la comunidad ve que ya no hay diácono y elige su diácono, y si

los catequistas, principales, la comunidad se unen para hacer la oración para que ya aparezca su diácono eso ya está... *fuera de Roma, de la coordinación de la Iglesia, no se puede*. Hasta así ha surgido ideas... Si la vas a recibir la comunión, para el párroco no es válido, ni para la diócesis, NI MUCHO MENOS A ROMA, ni nada. Eso sería como formar una Iglesia autonomía [sic], propia. Por eso es lo que teme Roma, aja (Entrevista con diácono tsotsil, El Bosque, 3 de octubre de 2008).

Algunas comunidades amenazan con ordenar a sus propios diáconos. Quizá esta presión fue la que obligó a Roma a otorgar el permiso para que Arizmendi delegue las funciones ya dichas. Una presión enorme pues implica la total ruptura del control institucional venido de Roma y puede originar el surgimiento, ahora sí, de una institución totalmente independiente, autónoma, manejada por los propios indígenas, catequistas, principales, candidatos y diáconos. Sin embargo creemos que es difícil que esto se de en un futuro cercano, tal como lo hemos mostrado más arriba, las condiciones sociales y los mecanismos institucionales aseguran un control de las fuerzas (ya debilitadas) que podrían empujar en este sentido. El rumbo de Iglesia católica en la diócesis en general forma parte de la institucionalidad que mostró Samuel Ruiz hasta el fin de sus días. Es por ello que la salida de los cargos y la conversión religiosa pueden ser entonces interpretadas como la expresión de esta inconformidad.

CONCLUSIONES

I

Nos suelen preguntar por el tema que estamos desarrollando en la investigación para la tesis de doctorado. Entre los interesados que nos interrogan se encuentran sociólogos y legos, e inevitablemente nos cuesta trabajo hacerles entender con precisión el problema científico que nos mantiene aislados y fuera de la vida cotidiana por largas temporadas. Generalmente respondemos con ideas vagas sobre el problema de investigación, afirmamos que se trata de un estudio sobre la Iglesia católica, y para que nuestro interlocutor posea más pistas aludimos algo conocido por todos desde 1994, nos referimos a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y al obispo Samuel Ruiz García. Estos referentes son suficientes para saciar la curiosidad de nuestros amigos, familiares y conocidos, pero siempre nos quedamos con cierta insatisfacción de no poder comunicarles el problema científico que tratamos en nuestra investigación. Quizás los curiosos tendrían que leer este documento para enterarse más o menos a qué nos referimos cuando nos internamos en la soledad para terminar este trabajo.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas y su relación con el EZLN, con los pueblos indígenas, con la teología de la liberación, con el Concilio Vaticano II, su lucha contra los terratenientes a favor de los indígenas, y su enfrentamiento con el nuncio Girolamo Prigione y el gobierno mexicano, forma parte del bagaje de sentido común que una gran parte de los mexicanos y extranjeros adquirieron a partir del alzamiento armado neozapatista. Los medios de comunicación masiva nos inundaron con reportajes, entrevistas, fotografías y una serie de lecturas que dieron gran difusión a la diócesis, considerándola como una de las pocas que quedaban en México, si no es que la única, como un ejemplo vivo de la Teología de la Liberación y del proyecto liberacionista de los indígenas chiapanecos.

Las lecturas simplistas de los diarios, revistas y libros que exploraban la relación de la diócesis con el levantamiento armado nos proporcionaban un maniqueísmo ingenuo, que colocaba a la diócesis y a su obispo Samuel Ruiz del lado de los pobres, de los campesinos indígenas y por lo tanto como promotores directos o indirectos del levantamiento armado neozapatista. En el bando contrario se encontraban los grandes finqueros que explotaban a los indígenas, de igual manera como lo hicieran desde la Colonia; además se contaba al gobierno estatal represor, al gobierno federal, junto con el ejército y las policías.

Samuel Ruiz era considerado por unos como un profeta quien había promocionado la liberación de los indios apoyándolos en todo lo posible para liberarse de las cadenas ancestrales que los mantenían todavía sujetos a la explotación sin límites de los finqueros. Pero no sólo esto sino también había tenido la sensibilidad para acercarse de manera distinta a las culturas indígenas, entendiendo su valía como un lugar de revelación divina, que por lo tanto debía ser respetado y conservado. En base a ello había abierto las puertas de la Iglesia católica local para una participación amplia y profunda de los indígenas, quienes harían suya la Iglesia transformándola en autóctona. En contraposición otros lo dibujaban como una especie de demonio que había azuzado a los indios a tomar las armas, quienes seguramente irían al matadero por causas vacías o ilusorias de un obispo pendenciero que lo único que buscaba era satisfacer sus intereses personales y los de su institución en detrimento de los ciudadanos pacíficos y de los pobres indios que no sabían lo que hacían.

Consideramos que estos extremos no pueden ser aceptados sin mirar críticamente el desempeño del equipo de pastoral de Ruiz y de los indígenas. Esta investigación buscó realizar otra interpretación de los hechos a partir de una mirada sociológica y por lo tanto científica. No pretendemos que lo dicho en estas páginas sea la verdad, nada más alejado de nuestra intención, particularmente porque dicho propósito es algo muy difícil de alcanzar por una sola investigación, con las limitaciones de un estudio de doctorado. Lo que quisimos proponer era una forma diferente de ver la realidad y ponerla a consideración de los curiosos, de los actores y principalmente de los especialistas. Para que en caso de que encuentren algo en ella que no se ajuste a los criterios del conocimiento científico se reclame con firmeza al autor y se proponga nuevas investigaciones que den luz sobre los procesos sociales que aquí estudiamos; y que han sido objeto de visiones simplistas de manera casi exclusiva.

En un espacio académico en el que se presentó los avances de esta investigación, un científico social veterano nos cuestionaba sobre lo que habíamos dicho en torno a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y sus prácticas en su relación con los indígenas. Nos dijo: “lo que usted nos presentó aquí no tiene nada que ver con lo que el mismo Samuel Ruiz nos ha dicho, usted nos ha contado una historia totalmente distinta, ¿a qué se debe esto? ¿Cuál es la realidad?” Sin titubear contestamos que la nuestra no lo era, que simplemente se realizó una interpretación a partir de los criterios de la ciencia sobre la historia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en un aspecto y que ésta no descalificaba la lectura que habían realizado sus miembros, tan sólo aspiraba a complementarla y en el mejor de los casos a señalarle sus límites. Si este escrito logró algo de esto el autor puede darse por bien servido y puede justificar la pertinencia de este trabajo.

Sin lugar a dudas la muerte de Samuel Ruiz en enero de este año, señala el final de una vida extraordinaria que logró influir de manera profunda en la vida de muchos de sus feligreses indígenas y no indígenas, y más allá. Esta investigación habla sobre su trabajo, de él y de muchos otros. Pudimos conversar con él siempre de manera informal, compartimos circunstancialmente el mismo pastel que le festejaba prematuramente su aniversario como obispo, al cual no llegó, lo observamos atentamente discurrir sobre temas diversos en varias ocasiones, pero no logramos que nos diese una entrevista por diversas circunstancias. Tratar de entender lo que pasó en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en el terreno religioso puede proporcionar pistas sobre el sueño liberador que sostenía las acciones del obispo y sus seguidores. No decimos que podamos ofrecer caminos seguros para alcanzarlo, sino tan sólo una visión crítica sobre la acción. Pueden encontrar elementos para una autocrítica sostenida por los conocimientos que puede proporcionar la ciencia, en este caso la sociología. Sea esta también una parte de la justificación del presente trabajo.

II

Nos gustaría hacer una reflexión sobre las ventajas de utilizar una teoría como la de campo religioso de Bourdieu, esto a partir de las críticas que algunos autores nacionales y extranjeros han realizado sobre su modelo teórico. Además queremos señalar algunos límites de la teoría, pero que en nuestra opinión logramos atenuar con la utilización de las propuestas teóricas de Tilly y Hervieu-Léger.

La primera crítica a la teoría del campo religioso consiste en que supone que la función principal de la religión es la de legitimar el orden social (Suárez, 2006; Hervieu-Léger, 2005; Zalpa, 2003;

Verter, 2003; De la Torre, 2002; Fortuny, 1999). Sin embargo, esta investigación muestra que la teoría puede emplearse perfectamente con una forma particular de entender y vivir la religión que buscó transformar las relaciones de poder en lo político y en lo religioso, a partir de la lógica interna autónoma del campo religioso que ejerció una poderosa influencia en el político.

Otra crítica que se le hace a esta teoría es que fue hecha pensando en la Iglesia católica, es decir desde una sociología del catolicismo (Verter, 2003). Los autores ven que esta teoría está muy condicionada por el contexto social que vive el autor: una sociedad donde existía un cuasi-monopolio religioso por parte de la Iglesia católica (Dianteill, 2004; Fortuny, 1999). Lo que impide que el modelo pueda ser empleado en el análisis de la pluralidad religiosa debido a que pone mucho peso en la concentración del capital religioso por un cuerpo especializado de sacerdotes (Dianteill, 2004). El análisis de un contexto de creciente pluralidad religiosa a partir de la lógica del campo, nos permitió seguir si no el proceso en extenso, es decir siguiendo las relaciones del catolicismo con otras opciones religiosas, sí el proceso en un aspecto del campo, en el católico diocesano y más allá. Es decir, no realizamos un análisis de todo el campo religioso en Chiapas, pero sí en el catolicismo en un contexto de fuerte pluralidad religiosa, lo que nos permite suponer alguna utilidad de este modelo teórico en otros casos parecidos.

Esta teoría también es criticada debido a que la agencia está reservada solamente para los especialistas religiosos (cuerpo de sacerdotes, clérigos) condenando a los laicos (definidos como profanos dentro del campo) a la posición de consumidores pasivos, desprovistos de los medios de producción simbólica y de la posibilidad de acumular capital religioso (Verter, 2003; Dillon, 2001). Para el caso analizado es difícil sustentar esta crítica debido a que mostramos la existencia de agentes paralelos al clero católico quienes lograron conservar cierto nivel de administración de los bienes de salvación. Nos referimos a quienes detentaban el control de la vida religiosa de las comunidades a partir de un catolicismo costumbrista o tradicional. Si bien presenciábamos en el caso analizado una tendencia hacia la creciente concentración del control del poder religioso en la institución, ésta tuvo que realizar ciertas concesiones a los laicos. Empezando por el hecho de que implicó una modificación en su estrategia pastoral, desde aquella que imponía una visión de la experiencia religiosa y las creencias “a raja tabla” hacia una donde se buscó conciliar las creencias de los indígenas con el cristianismo a través de la inculturación del evangelio. Además de que se les reconoció a los antiguos agentes religiosos un papel en el nuevo orden religioso diocesano, por ejemplo los principales o ancianos fueron incorporados como vigilantes de los diáconos. Se mantuvieron ciertas prácticas en manos de los laicos (las fiestas patronales y la utilización del altar maya para celebrar la eucaristía) y algunas creencias de éstos se incorporaron al catolicismo (el mito del Popol-Vuh o de la madre tierra).

Por último, se le reclama a esta teoría que tiende a considerar a la estructura de los campos de manera uniforme, postula la existencia de una homología en la distribución de los capitales entre los diferentes campos sociales, es decir que la misma posición que poseen los productores en el campo religioso, corresponderá a la posición que tienen los consumidores en el campo social general, en las relaciones de clase. Además de que supone que la sociedad posee una gran homogeneidad cultural. La existencia de varias jerarquías religiosas paralelas y de subculturas supera la capacidad del lenguaje del campo y la fracción de clase para enfrentar esta complejidad (Verter, 2003). Como pudimos ver en esta investigación, sí se estableció una distribución homogénea de capitales entre productores y consumidores, al menos en el pequeño sector del campo que investigamos. Los diáconos (como productores de bienes religiosos) tienen una

posición subordinada en el campo correspondiente de aquellos que consumen sus productos (campesinos indígenas de autoconsumo). Sin embargo la riqueza de la teoría nos permitió entender la dinámica interna del campo religioso que provocó el surgimiento de una política pastoral que propició esta coincidencia de capitales. A pesar de ello, habría que realizar una investigación más profunda al respecto para comparar lo que sucede con otros grupos religiosos de tipo protestante y la otra variante del catolicismo que logramos identificar con el nombre los amatulis o universalistas.

Además, el lenguaje del campo nos permitió abordar, aunque sea sólo un segmento, la complejidad cultural y religiosa en el cual se encontraba nuestro objeto de estudio. Nos proporcionó una visión capaz de distinguir el fenómeno de nuestro interés y formular algunas hipótesis para entender la lógica mediante la cual actuaba en relación con los demás agentes de pastoral, Roma, las comunidades indígenas, Dios, la tradición o memoria religiosa y otras posiciones en las comunidades como catequistas, principales y otros diáconos. Y principalmente nos abrió la puerta para pensar la desigualdad fundamental que articula el campo católico: la distinción étnica.

Sin embargo la teoría de los campos tiene una limitante: no nos proporciona una teoría sobre la forma en cómo los diferentes agentes del campo consiguen establecer las distinciones que mantienen las diferencias y por lo tanto las posiciones en el campo. El concepto de violencia simbólica nos resultó demasiado general para ello, debido principalmente a que se centra en el tema de la lucha de clases. No contempla situaciones en las cuales las distinciones no se establecen sobre la pertenencia a una clase u otra. Fue el caso que estudiamos, donde lo fundamental no era si los diáconos pertenecían al campesinado pobre y los sacerdotes a la clase media urbana, sino las pertenencias a diferentes culturas. Tampoco nos permitía entender la reacción virulenta de Roma en torno al diaconado permanente indígena.

Al respecto nos fueron de gran utilidad dos aportes teóricos, en primer lugar el de Charles Tilly, quien en su teoría de la desigualdad social nos proporcionó pistas sobre la forma en cómo una organización establece las distinciones y exclusiones que le permiten mantener y reproducir las desigualdades sociales más allá de su ámbito de acción y de su tiempo. El concepto weberiano de cierre social fue fundamental para ello, su flexibilidad nos proporcionó la clave necesaria para darnos cuenta de que la reacción de Roma se debió a la posible ruptura de los cierres institucionales que fundamentan su control y el poder religioso.

El segundo aporte teórico que complementó la teoría de campo se lo debemos a Hervieu-Léger, quien enfatiza la naturaleza estratégica de la interpretación de la memoria religiosa para enfrentar nuevos retos que surgen a las instituciones u organizaciones religiosas de todos los tiempos. La idea de que la memoria religiosa, como ese cúmulo de prácticas, procesos, conocimientos, creencias, convenciones, lenguajes, etcétera, que le dan soporte a la religiosidad humana y que está en constante transformación en nombre de la tradición, nos permitió entender que la lucha en el campo religioso se finca fundamentalmente en la interpretación de la tradición religiosa, y a la imposición de la propia a los demás agentes. Este es un elemento clave de la manera en cómo funciona el campo religioso. Lo que nos permitió desentrañar la manera en cómo los diferentes agentes del campo desarrollaron sus estrategias a favor o en contra del diaconado permanente indígena. Esto contradice la definición que Bourdieu realiza de la religión como aquella que

consagra –y por lo tanto legitima- el orden social, y propone una definición más flexible que se adecua al caso que investigamos.

III

En este trabajo quisimos contestar a una interrogante teórica que originó esta investigación. Se refiere a las razones por las cuales la emergencia de un nuevo grupo de especialistas en el campo religioso católico no provocó una fuerte lucha con las posiciones dominantes, lo que pudo representar una ruptura en la Iglesia católica, generándose así tendencias autonómicas que podrían desembocar en el surgimiento de una nueva Iglesia. Sin lugar a dudas la investigación se originó por una preocupación teórica pero siempre se tuvo en mente la pastoral indígena que desarrolló la diócesis de San Cristóbal de Las Casas desde los años sesenta del siglo pasado.

La teoría que nos guió fue la propuesta por Pierre Bourdieu referente al campo religioso. Quisimos realizar una aplicación de la teoría al caso mencionado, pero pronto nos dimos cuenta de que los datos no se ajustaban a la teoría. Por lo tanto la investigación cambió de intención y en lugar de explicar la emergencia de una intensa lucha en el campo nos avocamos a explicar las razones por las cuales un nuevo grupo de especialistas no amenazó el monopolio sobre control de los recursos valiosos del campo. Es decir, no buscó desplazar al grupo dominante del control del recurso, sino al contrario, éstos logran establecer cierto tipo de controles efectivos que lograron la contención de los nuevos especialistas, y por lo tanto, hicieron una efectiva utilización de su trabajo a favor de la institución. Es decir, lograron canalizar el trabajo y el esfuerzo de estos hombres para realizar las funciones para las cuales la institución los había formado, neutralizando las estrategias que pondrían en riesgo el orden interno.

Es por ello que el tema central de esta investigación es el de los mecanismos institucionales y las condiciones sociales que contuvieron al diaconado permanente indígena dentro de los márgenes de la institución. Gracias a lo cual la Iglesia católica pudo utilizar sus atributos de manera más o menos efectiva en su lucha con otros grupos religiosos, sin preocuparse por la emergencia de un movimiento cismático.

Esto nos llevó a preguntarnos por: a) los factores que incidieron en el surgimiento del diaconado permanente; b) las razones por las cuales el diaconado no transformó profundamente las relaciones de poder entre los agentes del campo, es decir, sobre la subordinación del diácono y los mecanismos de control que se ejercieron sobre éste; y c) sobre las consecuencias que generó esta figura en el campo católico.

IV

Efectivamente era imprescindible analizar primero el origen de esta figura para entender el papel que desempeñó en la diócesis y los controles que se forjaron en su alrededor. Para avanzar en este tema consideramos necesario analizar la relación que estableció la Iglesia católica con los pueblos indígenas a lo largo de la historia de nuestro país y del estado de Chiapas en concreto. Avanzar en la comprensión de ello nos llevó a establecer dos elementos que son básicos, el primero es que la relación entre estos dos agentes se realizó en base al establecimiento de un cierre étnico, es decir, la relación se apoyó sobre la exclusión institucionalmente establecida hacia los indígenas en el acceso y en la administración de los bienes simbólicos de salvación cristianos.

Ello impidió que desde la Colonia se formase un clero conformado por indígenas. Lo que marcó la pauta a seguir por la Iglesia católica aún en nuestros días. Dicha relación se fundó en una ideología que en general consideraba a los indígenas como seres inferiores, incapaces de autogobierno, infantes que debían ser guiados de manera paternal, hecho que justificaba su exclusión de la ordenación sacerdotal.

A pesar de ello la escasez crónica de sacerdotes obligó a la Iglesia católica a reclutar a indígenas para que apoyasen la labor pastoral. La figura del fiscal durante la Colonia representa la primera forma en la cual los indígenas accedieron al manejo de los bienes de salvación cristianos, al grado de alcanzar una fuerte influencia en el ámbito religioso en los pueblos indios.

El segundo elemento de esta relación, se vincula con esto último, versa sobre el surgimiento de un catolicismo costumbrista que denotaba las aspiraciones autonómicas (en los terrenos social, político y económico) de las comunidades indígenas en el dominio religioso. La misma Iglesia católica ejercía parte de este dominio y explotación sobre los pueblos indígenas. Por ello no es de extrañar que la élite indígena religiosa buscara formular una propuesta propia de religión, que respondiese a sus necesidades combinando ambas tradiciones a través de una síntesis de las viejas creencias y del cristianismo que se les impuso. Esto trajo la consolidación de la élite religiosa indígena que solía compartir el gobierno de la comunidad, bajo la figura de los principales. Al tiempo que sustentaba una fuerte autonomía en este terreno.

Ambos elementos se conjugan para explicar la débil presencia de la Iglesia católica en lo que hoy es la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Efectivamente, la diócesis a mediados del siglo XX enfrentó el grave problema de contar con una influencia a caso nula sobre las comunidades indígenas en el momento en que éstas presentaban una fuerte conversión religiosa hacia los protestantismos que ingresaron en la región. En medio de una fuerte crisis social. Esta amenaza se traducía para los agentes de pastoral en la desaparición del catolicismo entre los indígenas de Chiapas.

Por esta transformación en el campo religioso del estado de Chiapas, es que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas inicia una lucha no sólo con los protestantismos, sino principalmente con el catolicismo costumbrista o tradicional imperante en las comunidades indígenas. La Iglesia católica se da cuenta que si quiere contrarrestar el avance de los protestantismos en Chiapas tiene que ingresar en las comunidades indígenas y retomar el control en la vida religiosa que había perdido paulatinamente desde la Colonia.

El diaconado permanente indígena surge en el marco de esta transformación del campo religioso en Chiapas y constituye una importante apuesta de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas para responder a la escasez crónica de sacerdotes y a la poca atención que la Iglesia católica hacía de la feligresía. Esto último era agudizado por el enorme crecimiento de la población de Chiapas.

Sin embargo esta necesidad no funcionó simplemente como un estímulo para que la institución respondiera de manera mecánica a través de la capacitación de nuevo personal entre los indígenas de la región. Nuestra explicación es un poco más compleja debido a que contempla una mediación no sólo institucional, la cual podría dirigir los esfuerzos hacia la formación de sacerdotes de origen indígena o simplemente de catequistas, sino también a la mediación del campo religioso y al uso estratégico de la memoria religiosa.

Más allá del esquema estímulo-institución-respuesta, propusimos una lectura que incluyera a la institución en una serie de procesos cuya lógica más rica la entendemos como un campo social. En ella se tomaba en cuenta no sólo las normas que la institución posee para responder a los estímulos de su ambiente, sino también a la disputa en torno a esas normas entre diversos agentes, es decir, pensábamos que era insuficiente atender la aplicación mecánica de las reglas de la institución para entender el surgimiento del diaconado indígena, sino que era necesario rastrear las estrategias que cada uno de los agentes empleó en la interpretación que le dieron a esas reglas institucionales. Estrategias sujetas a la posición que cada agente ocupaba en el campo y a los intereses derivados de ésta.

Es decir, el circuito que comienza en el estímulo y termina en la respuesta no estaba gobernado por las normas de la institución, sino principalmente por las estrategias de los agentes al interpretar y aplicar dichas reglas, trayendo a colación la memoria religiosa para legitimar sus acciones. Por ello nos dimos a la tarea de mostrar una lectura desde esta visión que contempla la existencia de estas estrategias y del campo. Una de las contribuciones de este trabajo al conocimiento de nuestro objeto fue aportar una interpretación de la historia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas desde la teoría del campo religioso.

Efectivamente, la lucha por las almas de los indígenas se tradujo desde el catolicismo diocesano como la necesidad de re-evangelizar a las comunidades indígenas, debido a que era en este sector de la población, tal como lo mostramos con el análisis de las estadísticas censales, en el que se estaba convirtiendo a los protestantismos de una manera más profunda, abandonando el catolicismo costumbrista.

La estrategia inicial, implementada por Lucio Torreblanca desde las décadas del cuarenta y cincuenta, y por un primer Samuel Ruiz en los sesenta, no fue nada novedosa, se trató de conformar a los indígenas a imagen y semejanza de los agentes de pastoral mestizos, a la cultura Occidental y deshacerse de una buena vez de las supersticiones con las cuales mezclaron y desvirtuaron al cristianismo que les habían traído los primeros misioneros. La cultura indígena era la causa por la cual no eran verdaderos cristianos, y era el origen de todas sus miserias. Por esta razón se presentó una fuerte confrontación entre la diócesis y algunos sectores de las comunidades indígenas, las cuales buscaron defender el orden religioso, el cual sustentaba a su vez el orden social y político del mundo indígena.

La lucha no favoreció a la diócesis en muchos casos (Chamula es el más representativo de éstos), por lo tanto la Iglesia católica tuvo que adaptarse y transformar la estrategia en la década del setenta. Además la influencia del Concilio Vaticano II, Medellín y Melgar, y por otra parte, la crítica de los antropólogos hacia la destrucción que la Iglesia católica ejercía sobre las culturas indígenas, repercutió de manera radical en una transformación en términos de la estrategia de la diócesis. Se adoptó una pastoral a favor de los pobres, derivada de la Teología de la Liberación y de una evangelización inculturada.

Esto se tradujo en una pastoral que ya no buscaba la imposición del catolicismo diocesano “a raja tabla”, sino más bien retomar el control religioso de las comunidades indígenas a partir de una asimilación cultural más sutil. Ya no se trató de desterrar las supersticiones indígenas con las cuales el cristianismo se había mezclado, sino reinterpretar esas creencias indígenas a partir de la memoria cristiana, dándoles un lugar en ésta y desechando aquello que no se consideraba digno

de conservar desde el punto de vista de los agentes de pastoral. Este proceso de depuración de las culturas indígenas se llevó a cabo en nombre de la inculturación del evangelio, es decir, bajo el supuesto de respetar y conservar las culturas originarias de los pueblos indígenas.

La decisión de la diócesis por favorecer la formación de diáconos no fue algo determinado por la necesidad de incrementar su personal, sino que fue una decisión estratégica sustentada en la historia (rescate por la Iglesia católica de la figura del diaconado y del fiscal colonial) pero que respondió a los intereses y representaciones de los agentes de pastoral de la diócesis. Ruiz y su equipo privilegiaron el camino del diaconado permanente porque consideraron que era la figura que les proporcionaba mayores ventajas. Esto provocó una reconfiguración del cierre étnico.

Pero esta respuesta no fue la única, hubo otro camino seguido por un disidente de la política pastoral dominante, quien reconfiguró el cierre étnico de tal manera que formó a tres de los sacerdotes indígenas con los que cuenta la diócesis hoy en día. Es decir, la influencia de las decisiones pastorales en la respuesta a la necesidad estructural de contar con mayor personal fue enorme. Decisiones mediadas por el campo religioso entendido como una configuración de fuerzas en pugna por el control de los medios simbólicos de salvación y su acceso. Las posiciones encontradas, representadas por la figura del obispo Ruiz y por el párroco Diego Andrés de San Andrés Larráinzar, se ajustan perfectamente a la explicación que aquí sustentamos sobre el origen del diaconado permanente. Cada posición usó de manera estratégica las normas y la memoria religiosa para llevar a cabo la incorporación de los indígenas al clero y responder a la misma necesidad, reconfigurando de distintas formas el cierre étnico que caracteriza a su institución.

Sin embargo ambos caminos mantuvieron el cierre étnico de diferentes formas. Ruiz privilegiaría la extensión del proceso diaconal debido a la posibilidad de formar de manera masiva a un contingente importante dando la impresión de una ampliación democrática de la participación del indígena en la Iglesia católica, y con ello, una ruptura del cierre étnico. Cosa que, según demostramos, no se presentó, porque la apertura se limitó al diaconado y no fue más allá, no llevó a éstos indígenas hasta el sacerdocio. Sin bien la desigualdad entre mestizos e indígenas aminoró con la inclusión de éstos en el clero diocesano, la exclusión se mantuvo. Por otra parte, los diáconos eran relativamente baratos a la Iglesia católica porque trabajarían gratis en base a un supuesto valor cultural que dictaba que todo servidor indígena de las comunidades debía ofrecer gratuitamente sus servicios. El camino de la formación de un clero indígena a través del seminario carecía de estas ventajas.

En cambio Diego Andrés buscó la formación de sacerdotes indígenas con la condición de que recibieran su formación en el seminario tradicional, y con ello, provocaba una supuesta pérdida de su cultura indígena, porque su incorporación al seminario representaba su inculturación a la cultura Occidental. Esto provocaría la formación de un sacerdote que no buscaría la preservación de su cultura, sino más bien su desaparición, reproduciendo el imperialismo religioso y con ello manteniendo el cierre étnico. Para ser sacerdote habrían de renunciar a ser indígenas. Esta interpretación era sustentada por la corriente dominante en la diócesis, algo que no compartimos del todo.

Pero la política pastoral dominante tampoco estuvo privada de confrontaciones internas entre los agentes de pastoral. La formación del diaconado permanente indígena no estuvo libre de disputas

entre los que seguían las líneas pastorales marcadas por Ruiz. Hubo dos facciones, así como la que se presentó en la Colonia entre aquellos que apoyaban la formación de un clero indígena y los que estaban en contra de esto, también hubo en la diócesis un bando a favor de la ordenación permanente de los diáconos y aquellos que no vieron como favorable la formación de esta élite religiosa en las comunidades de manera permanente, sino más bien de manera temporal, para limitar su poder.

Como vimos la facción a favor de las ordenaciones permanentes ganó en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Sin embargo, el desarrollo del proceso diaconal tuvo las marcas de esta disputa, concentrándose en el territorio en el cual el partido ganador ejercía su control, la zona pastoral CHAB, frente a una débil presencia y muy tardía en el territorio del bando derrotado y opositor, zona pastoral Tsotsil. Una vez más el campo religioso a nivel intradiocesano jugó de manera decisiva para perfilar el rumbo del diaconado permanente indígena.

Sin embargo el campo religioso no fue el único que condicionó el desarrollo y perfil del diaconado permanente indígena, sino también los factores económicos y políticos desempeñaron papeles fundamentales para entender este fenómeno. En una economía fundamentalmente agrícola, y en el caso de las regiones que conforman la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, de una economía agrícola de subsistencia, la base material de los futuros diáconos influyó para que la parte Tsotsil fuese muy limitada frente a la CHAB.

En el primer caso se presenta una geografía muy difícil para el cultivo de autoconsumo y comercialización, sin perspectivas de gran expansión de la frontera agrícola por la reforma agraria. Ello obligó a los tsotsiles de los Altos a emigrar por temporadas a otras zonas de Chiapas para complementar la economía familiar. Fenómeno que ya se presentaba desde la Colonia. Esto limitó fuertemente que los campesinos se inmiscuyeran en los procesos de formación que promocionaba la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En cambio en la zona CHAB, en torno a la misión de Bachajón, las condiciones agrarias fueron mucho mejores a través de la colonización de la Selva Lacandona. Por ello no tuvieron las limitaciones materiales que sus vecinos tsotsiles ya que los ejidos formados les proporcionaron lo suficiente para mantenerse de manera más o menos exitosa, y con ello pudieron participar de manera más activa en la Iglesia católica. Esto explica en parte las diferencias entre las zonas.

El segundo factor es el político. Tal como mencionamos más arriba la intención de la diócesis por controlar la vida religiosa de las comunidades se topó con la resistencia de las élites religiosas locales, las cuales solían conformar parte de la élite política de las mismas. Lo religioso y lo político se encontraban fuertemente imbricados. La transformación religiosa era sinónimo de transformación política, por ello es que algunos sectores de las comunidades reaccionaron con tanta virulencia ante la diócesis y su intervención en el orden religioso. La diócesis se dio cuenta de esto y vio como necesario su participación activa en una transformación política de las comunidades. Su participación en política, característica de la diócesis durante la administración de Ruiz García, se deriva de este hecho. Lo religioso debía ocuparse de lo político porque estaban articulados en las comunidades donde se libraba la lucha por las almas. Interés religioso que convergía con la teología de la liberación; había que liberar de una manera integral a los indígenas.

Las diversas formas en cómo la élite religiosa y la política se encontraban articuladas condicionó la reacción de éstas hacia la intervención de la diócesis, y de los otros grupos religiosos, en la vida de las comunidades. Analizamos tres escenarios, el Chamula donde la fusión de las élites trajo un panorama hostil a la lucha diocesana por el control de la vida religiosa, sinónimo de disputar el control político del municipio. Por ello es que la diócesis y otros grupos religiosos son expulsados de manera violenta del municipio, lo que trajo como consecuencia que en este territorio de la zona pastoral Tsotsil el proceso diaconal se viera totalmente frustrado, apenas se formaron catequistas y candidatos.

El segundo escenario lo representó el municipio de San Andrés Larráinzar donde los ámbitos religioso y político no se encontraban en manos de los mismos agentes, y por ello, fue factible la presencia, no sin conflictos a veces violentos, de la pluralidad religiosa. La diócesis pudo entrar en el municipio y disputar el control religioso a la Costumbre y a los protestantismos, pero no logró imponer una hegemonía. En parte porque el catolicismo se fracturó a partir de un párroco disidente de la pastoral dominante en la diócesis, conformándose como un contrincante más en el campo. Se estableció un equilibrio de fuerzas entre estos cuatro agentes religiosos, donde persiste un acuerdo tácito que garantiza la coexistencia de esas fuerzas en todo el municipio incluido el templo y la casa parroquial.

El tercer escenario que pudimos conocer esta representado por el municipio de Chilón, donde se encuentra la misión jesuita de Bachajón, corazón de la zona pastoral CHAB. Aquí el control político era ejercido por una élite mestiza asentada en la cabecera municipal, en tanto el pueblo de Bachajón, procedente de la Colonia, habitado por indígenas tseltales, mantenía una relativa independencia religiosa. Por esta razón es que la confrontación entre la misión y los tseltales no tuvo los alcances políticos que sí tuvo en otras regiones de la diócesis. La conversión religiosa no estaba exenta de reacciones violentas, pero no era la pauta. Esto favoreció para que la misión retomara el control religioso de las comunidades tseltales, lo que no significa que los agentes de pastoral hayan ignorado el terreno político en este caso. Al contrario, parece que su actividad política legitimó su autoridad a través de la lucha en materia agraria que los jesuitas encabezaron contra la élite mestiza de Chilón y con los reclamos de los ejidos de la Selva.

Estas diferencias favorecieron el desarrollo del diaconado permanente en la zona pastoral CHAB frente a otras zonas, en específico a la Tsotsil, donde se presentaron las principales manifestaciones de violencia por motivos religiosos desde los años sesenta hasta los noventa. El contexto político y la lucha en este terreno trajeron diversos resultados a los equipos de pastoral de cada zona, no siempre positivos.

Por estas razones es que no podemos pensar el desarrollo del campo religioso sin la influencia que tuvieron en éste los campos político y económico. En este estudio pudimos evidenciar cómo esta interrelación influyó en el desarrollo del fenómeno estudiado, favoreciéndolo en la zona CHAB frente a la Tsotsil

V

Con respecto a nuestra pregunta central de investigación: ¿Cómo explicar la exitosa subordinación del diácono a la estructura jerárquica de la Iglesia católica? Originalmente propusimos una hipótesis que se resume en dos factores, en primer lugar la subordinación exitosa

se debió a la configuración misma del diaconado permanente, es decir, a la forma en cómo fue implementada en un contexto específico. Esto imposibilitó que los diáconos promocionaran un movimiento que pusiera en riesgo el orden institucional de la Iglesia católica. El segundo factor se refiere a los mecanismos institucionales que los agentes de pastoral impusieron para que los diáconos permanentes indígenas se mantuvieran subordinados en todo momento.

Con respecto a los factores que definen la posición del diaconado cabe destacar el proceso de socialización secundaria al cual se someten los candidatos al diaconado. Su formación inicia en algunos casos desde la niñez misma, donde una fuerte interacción con los agentes de pastoral marca el habitus con el cual se forman los catequistas y futuros diáconos. De esta manera es cómo se seleccionan a los candidatos al diaconado. A partir de un largo proceso donde los agentes de pastoral cumplen una función destacada al elegir de manera informal a aquellos catequistas que los acompañan en su labor pastoral, transmitiendo de manera directa, y no solo a través de los cursos, un capital simbólico, en este caso un conjunto de conocimientos, habilidades y actitudes que posteriormente le servirán para destacar entre sus pares y con ello ser candidatos ideales para el puesto de diáconos. De esta manera los agentes de pastoral, quizá sin proponérselo forman hombres institucionales al tiempo que perfilan la elección que las comunidades harán para sus candidatos al diaconado. Se elegirán a los hombres de confianza de los agentes de pastoral.

Esta socialización secundaria que conformó el habitus idóneo para el diaconado se realizó con mayor fuerza entre los tseltales de la zona pastoral CHAB en comparación con los tsotsiles de la zona correspondiente. Esto se debe a los factores que argüimos más arriba. Además la fuerza del diaconado entre los tseltales de la misión Bachajón puede explicarse también por la intensa labor que realizaron los sacerdotes jesuitas entre los indígenas de la zona, no sólo a nivel formal, sino principalmente en la interacción cotidiana con aquellos ayudantes indígenas que los acompañaron en sus primeras andanzas entre las comunidades, como intérpretes principalmente. En caso contrario, la zona Tsotsil no presentó este empuje, los agentes de pastoral no tuvieron la misma visión de los jesuitas y se limitaron a formar catequistas, además de que las condiciones materiales y políticas no favorecieron este trabajo. Por esta razón no sólo se presenta en esta zona un proceso débil en términos cuantitativos, sino también con respecto a la fidelidad de los diáconos a la institución.

Por otra parte el diaconado permanente es predominantemente rural en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, porque es en este ámbito donde se tiene las mayores dificultades para atender a los feligreses y donde sirven los diáconos indígenas. Las ciudades o grandes centros de población son atendidos exclusivamente por los sacerdotes. Esta distinción rural/urbano establece una distinción importante entre estos dos agentes, limita el ámbito de acción de los diáconos al contexto en el cual nacieron y se espera que ahí desempeñen su función toda la vida. Esto provoca que se limiten sus opciones de desarrollo a lo conocido, sin acceder a nuevos espacios, estilos de vida y oportunidades de ascenso social.

Además el diaconado permanente está diseñado de tal manera que se confina a un cierto número de comunidades, en parte por los límites de las fuerzas del propio diácono, pero principalmente para mantener en estrecha relación a las comunidades con este agente, cuando sale de ellas el diácono pierde todo su poder religioso, si es desconocido por los párrocos y la diócesis. Para que

pueda servir en comunidades que no le fueron asignadas originalmente tiene que pedir permiso a la parroquia y en casos especiales al obispado.

Otro de los elementos que definen el perfil del diaconado y que le impone ciertos límites a su ascenso social y religioso, se refiere a las retribuciones de las cuales goza por su trabajo en el puesto. En el caso de la diócesis se alude a un cierto valor cultural de los pueblos indígenas que impone no recibir ninguna retribución monetaria a cambio del servicio que sus miembros realizan a favor de la comunidad. Esta convención social es retomada por la institución y reutilizada para el caso de las figuras que van conformando en la vida religiosa de las comunidades. En el caso del diácono es especialmente importante para explicar su subordinación exitosa. Efectivamente éstos son explotados por la Iglesia católica la cual se beneficia de su trabajo no remunerado, aún con su voluntad. Esto provoca que los diáconos permanentes no se diferencien en términos económicos de sus vecinos y se vean obligados a seguir trabajando en su parcela. Lo que desencadena una nula movilidad social y con ello una estabilidad en cuanto a sus aspiraciones y sus acciones.

Cabe destacar el papel fundamental que juega el capital simbólico, en forma de prestigio, para el funcionamiento del diaconado permanente. Efectivamente, la economía de los diáconos se ve constreñida a los recursos que el propio diácono y su familia logran obtener por sus propios medios, pero ello no significa que los diáconos se cierren completamente a cualquier retribución que espontáneamente obtengan de sus feligreses, en términos monetarios o en especie. Lo que contradice abiertamente la idílica representación que hacen de ellos los agentes de pastoral. Pero no sólo esto, sino que los diáconos reciben un reconocimiento permanente en sus comunidades, que los colocan en un plano de superioridad frente a sus vecinos.

En una economía deprimida, de subsistencia, las distinciones sociales derivadas del prestigio son fundamentales y muy apreciadas. Esto contribuye a que el diácono indígena se mantenga más o menos cómodo en su posición, además de que suele ser el único representante del clero en las comunidades lo que le otorga un gran margen de maniobra que no suele desaprovechar, en algunos casos llegando al abuso de los demás miembros de la comunidad. Con ello genera procesos de conflicto social, contrariando la imagen de cohesionador de la vida comunitaria que suelen presentar los agentes de pastoral.

Con respecto a los mecanismos disciplinarios que implementaron los agentes de pastoral para contener y someter a los diáconos permanentes podemos mencionar tres: la utilización de calificativos peyorativos, las suspensiones temporales y las permanentes. Generalmente a los diáconos y otros miembros del equipo de pastoral diocesano, se les califica de “discoordinados” si no se someten a las reglas escritas y no escritas de la política pastoral definida por el grupo dominante o una de las facciones. Esta misma estrategia se aplica a los diáconos que suelen desobedecer las indicaciones de los sacerdotes y religiosas. Esta primera sanción a nivel lingüístico no es inofensiva si tomamos en cuenta que gran parte del poder del diácono se deriva del reconocimiento de la institución, en este caso son los sacerdotes y religiosas quienes la representan. Además de que la sanción simbólica se dirige al prestigio mismo del diácono, lo que socava gran parte de su capital a los ojos de sus feligreses y con ello merma considerablemente su influencia en éstos. Pero la utilización del calificativo también alude a un estilo de administración del poder religioso, de tipo centralizado y jerárquico. Donde la disidencia no suele tolerarse, y

aquello que se aparta de la política diocesana tiende a ser descalificado fuertemente llegando al grado de ser excluido.

Esta misma lógica es aplicada a los diáconos. En el caso de faltas graves, como ser infiel a su esposa, desobedecer al párroco o agentes de pastoral de la zona, dar sus servicios fuera de su jurisdicción, ejercer violencia intrafamiliar o abusar de su poder en contra de sus vecinos, son suspendidos de su cargo de manera temporal por una comisión conformada por los agentes de pastoral de la zona correspondiente. En este proceso los vecinos, los catequistas, los principales y los ministros extraordinarios de la palabra son los medios por los cuales los agentes de pastoral se hacen llegar la información en forma de denuncias sobre el comportamiento de los diáconos. En el caso de la zona CHAB la figura del principal está diseñada para ejercer una vigilancia estricta sobre el comportamiento de los diáconos. Para la zona Tsotsil esta figura no ha sido retomada sino hasta muy recientemente.

Cuando se reincide en la falta, o que se abandone el cargo por ocuparse de otras actividades o, lo más interesante, que simplemente se realice un reto abierto a la autoridad de la diócesis, en estos casos extremos se les aplican la suspensión definitiva. Cuando ello sucede, los agentes de pastoral despojan al diácono de toda autoridad religiosa para ejercer en el futuro esta función. Este mecanismo es raro que se aplique porque la tendencia de los agentes de pastoral es a conservar en la medida de lo posible a todos sus diáconos, debido al alto costo que representó para la diócesis su formación, además del tiempo prolongado que debieron esperar.

A pesar de este panorama, el cual parece constreñir al máximo al diaconado permanente, existe siempre cierto rango de libertad, propiciado por la ausencia física del sacerdote o religiosas en las comunidades indígenas, en las cuales el diácono es la única autoridad religiosa católica porque vive ahí. Además de que la constante rotación de los agentes de pastoral impide que se ejerza un control férreo sobre los diáconos, cada recién llegado puede estar en la penosa situación de ser aleccionado por los mismos diáconos para ejercer su trabajo como sacerdote o religiosa en las comunidades. Los sacerdotes pasan, los diáconos permanecen. De esta manera los diáconos se constituyen como los mediadores entre la Iglesia católica y las comunidades, con las ventajas que ello implica en ambos lados de la relación, de la cual el diácono suele aprovecharse, en términos simbólicos y materiales. Detectamos que este problema es más fuerte en la zona Tsotsil que en la CHAB, donde los agentes de pastoral tienden a permanecer por muchos años, incluso décadas.

Además existe una medida suprema de resistencia al control institucional que sufren los diáconos. Ésta es la salida de la institución. La deserción de los diáconos se da por varias razones, pero las principales suelen ser porque accede a nuevos ámbitos u oportunidades de ascenso social o religioso. En el primer caso deja el proceso porque busca mejores ingresos económicos a través de otra ocupación, la política y la migración son las principales vías. En el segundo caso, el diácono busca la independencia en términos religiosos y se convierte a otra religión, esto le da la expectativa de mejores ingresos y al mismo tiempo que accede a la administración plena de los bienes simbólicos de salvación, cosa que se tiene vedada en el catolicismo.

Todos estos elementos convergieron para mantener a raya cualquier aspiración de los diáconos a trascender más allá de su posición subordinada en la Iglesia católica. Manteniendo así la jerarquía entre mestizos e indígenas y con ello el cierre étnico que ha caracterizado a la relación entre la

Iglesia católica y los pueblos indígenas en México desde la Colonia. El acceso se abrió un poco, pero no por ello dejaron de existir las barreras al ascenso religioso de los indígenas.

VI

A la pregunta sobre las consecuencias que generó esta figura en el campo católico, encontramos que el cambio de estrategia en la pastoral diocesana, que transitó de una confrontación directa hacia una asimilación cultural sutil, implicó una cierta apertura a los indígenas al monopolio de bienes simbólicos de salvación a través de la reconfiguración del cierre étnico. Esto parecía que modificaría en gran medida los otros cierres institucionales en los que la Iglesia católica sustenta su poder religioso. Nos referimos a la exclusión de los hombres casados y de las mujeres del manejo pleno de los bienes simbólicos de salvación. Sostenemos que estas modificaciones fueron mínimas y no pusieron en ningún momento en tela de juicio dichas exclusiones, la corriente dominante en la diócesis era muy institucional en este sentido, jamás cuestionó abiertamente la autoridad de la ortodoxia, ni de Roma.

Pero Roma no lo apreció de la misma manera. Por lo tanto consideró indispensable controlar y terminar con el proceso diaconal en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, para evitar cualquier amenaza a su poder y autoridad. Esto se realizó a pesar de que Roma tuvo que imponerse a la autoridad del obispo en turno, el caso de Felipe Arizmendi recién nombrado en el año 2000.

Consideramos que los cierres institucionales en los cuales se sustenta el poder religioso no sufrieron ninguna amenaza debido al control que la diócesis ejerció sobre el proceso diaconal, a través de los mecanismos y las limitantes que le impusieron. Además, los agentes de pastoral añadieron un elemento que impidió toda rebelión en la Iglesia católica local. Nos referimos al control que ejercieron en distintas dimensiones de las prácticas religiosas de las comunidades indígenas, esto principalmente en la zona pastoral CHAB. En primer lugar el control del lenguaje, no sólo porque los agentes de pastoral se veían obligados a dominar la lengua local para ejercer su oficio, sino que fueron más allá. Ejercieron una poderosa influencia en la construcción misma de las lenguas, codificando y estableciendo la gramática de éstas. En el caso del tseltal por parte de los jesuitas es el ejemplo más evidente. Esto les permitía un conocimiento profundo del mundo indígena a través de su lengua y no sólo esto, sino ejercer asimismo un control muy superior por medio de la interpretación de la cultura indígena, desde la definición misma de la manera correcta de hablar.

La incorporación de creencias religiosas de origen indígena al catolicismo diocesano se realizó bajo el control relativo de los agentes de pastoral, lo que provocó que esto se hiciera a partir de una subordinación de los símbolos indígenas al sentido que los agentes le daban desde su memoria religiosa particular. El rito de la misa contiene elementos indígenas (utilización de la lengua indígena, vestimenta de los diáconos, rezos, formas, cantos, ofrendas, altares, etc.). Sin embargo la estructura general es idéntica a la que se da en cualquier otro templo católico del país. De la misma manera, las fiestas patronales en la misión de Bachajón han sido incorporadas al radio de influencia de los misioneros, quienes desempeñan cargos del catolicismo tradicional, pero ubicadas siempre en segundo plano respecto a las celebraciones de la misión y la diócesis.

Lo anterior se conjuga con el principio de jerarquía que domina en el campo católico diocesano, y que distingue a los sacerdotes y religiosas de los diáconos. Nos referimos al conocimiento, al dominio de la doctrina de la Iglesia católica y de su memoria. Esto juega permanentemente a favor de los agentes de pastoral para imponer su jerarquía a los diáconos. Y sirve de base para una división del trabajo religioso en la diócesis. A los primeros les corresponden las actividades de tipo intelectual, como la traducción de la Biblia a las lenguas indígenas; la formación de los formadores a través de los cursos a los diáconos más experimentados, quienes a su vez los darán a sus compañeros; la planeación de las diversas actividades de la diócesis; la impartición justicia sobre los comportamientos de los diáconos y catequistas; etc. A los diáconos se les deja el trabajo más pesado, es decir, oficiar las misas, impartir el bautismo, dar la comunión, visitar a los enfermos, acompañar los sepelios, entre otros. Esta distinción fundamental provoca que el cierre étnico se desplace de nivel, es decir, si bien se incorpora a los indígenas en el clero diocesano esto se hace en la posición más baja y con el trabajo más pesado, lo que impide que trasciendan más allá de lo que sus mentores les permiten consciente o inconscientemente.

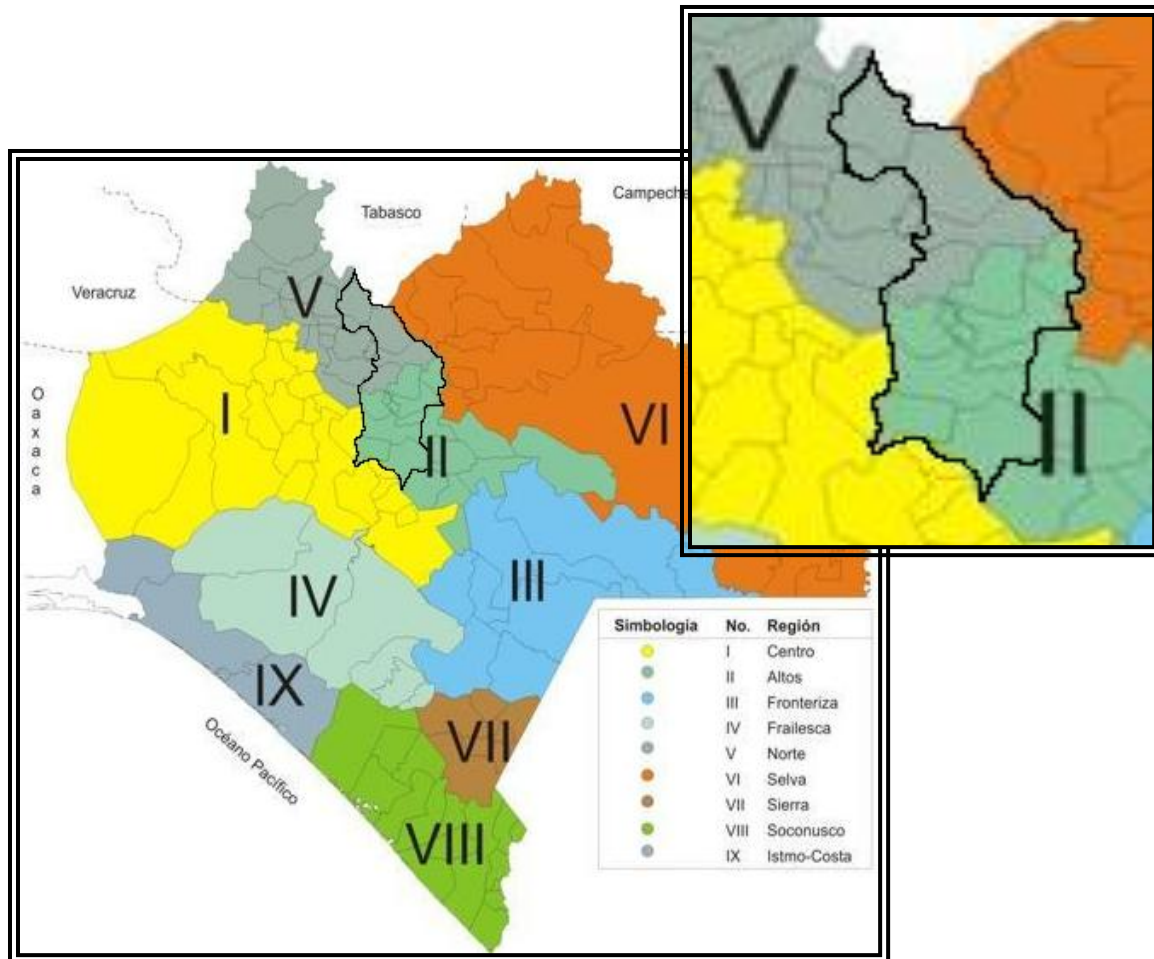
Con respecto al cierre que impide el acceso a los hombres casados al sacerdocio, es cierto que se estuvo manejando en la diócesis la idea de ordenar a los diáconos casados como sacerdotes, fundándose en la idea de que su diferencia cultural justificaría la excepción a la regla. Sin embargo el mismo Ruiz jamás contrarió la decisión de Roma sobre el asunto. Y se mantuvo siempre fiel a ella. Es probable que le interesara dejar sembrada la inquietud entre sus diáconos para que ellos promovieran a largo plazo esta medida. Roma así pareció interpretar la estrategia de Ruiz, por lo tanto buscó controlar el proceso de inmediato, una vez que Ruiz entregó su renuncia, al grado de condenar a la inanición el proceso diaconal.

Sin embargo “la gota que derramó el vaso” fue la supuesta violación a la prohibición de cualquier participación directa de la mujer en la administración de los bienes simbólicos de salvación. Esto fue algo que Roma no quiso tolerar. La figura de la esposa del diácono permanente en la diócesis, le pareció a Roma demasiado amenazante, quizá aun más que la idea de sacerdotes casados, particularmente cuando le llegaron informes de que se habían ordenado diaconisas en la última ceremonia multitudinaria que encabezó Ruiz en el año 2000. Por esta razón Roma reaccionó con tanta fuerza convocando a una comisión conformada por cinco dicasterios, algo que fue realmente impresionante, para analizar el proceso. Al grado de prohibir completamente más ordenaciones de diáconos permanentes en la diócesis. Pero la diócesis urgida de personal tuvo que pedir la autorización para que 200 candidatos pudiesen desempeñar el trabajo de los diáconos. Roma no tuvo inconveniente en esto, bajaba la presión sobre la demanda de más ordenaciones, mantenía la prohibición y dotaba a la diócesis de personal, y lo más importante, dejando de lado cualquier ceremonia de ordenación diaconal donde el candidato se presentara con su esposa.

Esto significó el restablecimiento del cierre étnico, del celibato y del cierre de género, para el acceso a la participación del monopolio de bienes simbólicos de salvación. Si algo significó la modificación de estos cierres durante el obispado de Samuel Ruiz para el surgimiento de lo que la diócesis denominaba como Iglesia autóctona, Roma la sepultó totalmente y no se ve ninguna posibilidad para que cambie de parecer.

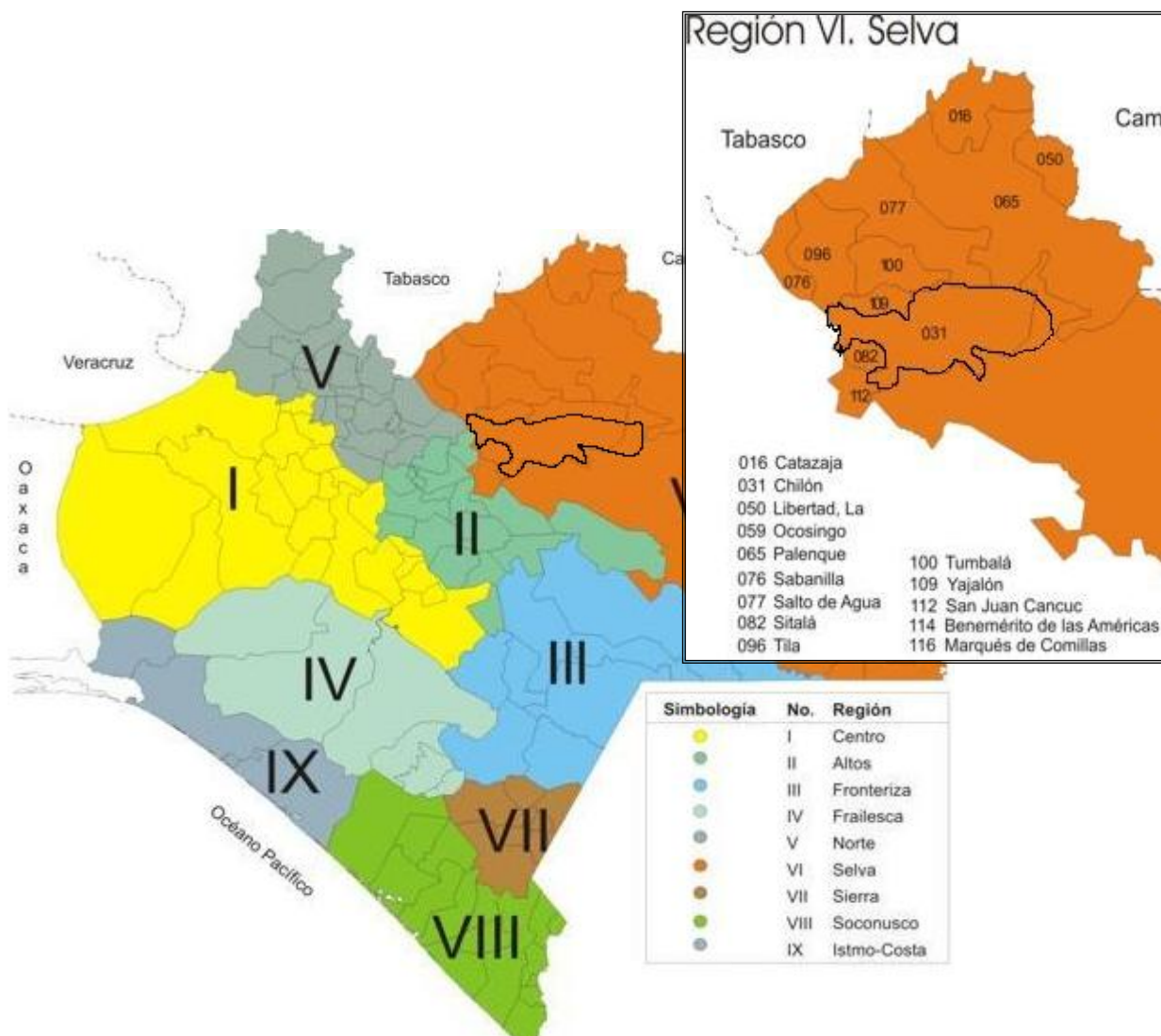
ANEXOS

MAPA DE LA ZONA PASTORAL TSOTSIL



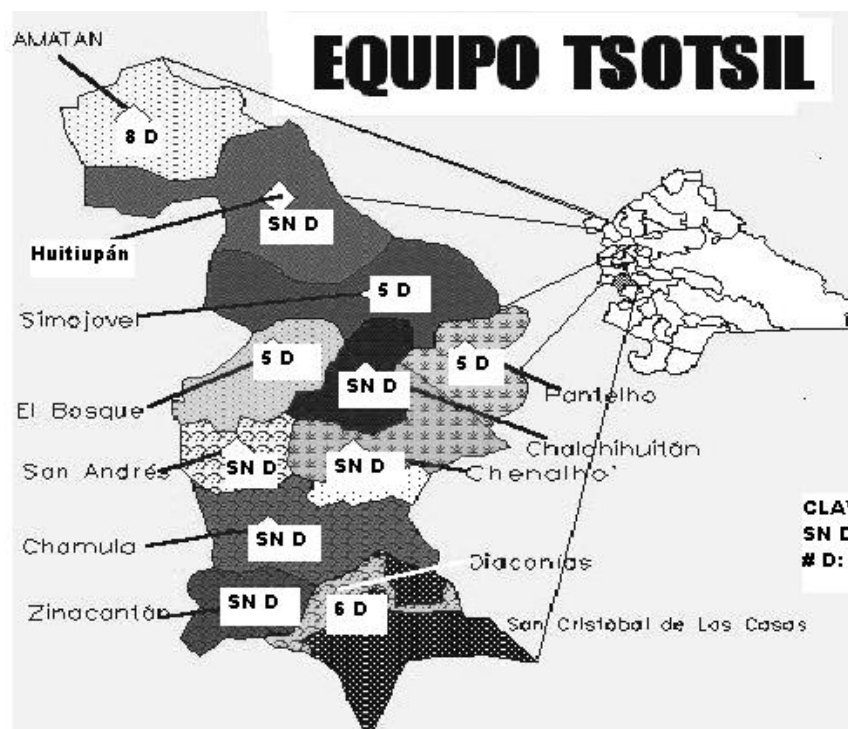
FUENTE: Elaboración propia. La zona pastoral Tsotsil está circunscrita en el mapa y comprende las regiones Altos y Norte del estado. Dentro de esta zona encontramos los siguientes municipios: San Cristóbal de Las Casas, Chamula, Zinacantán, Chalchihuitán, Mitontic, Aldama, Santiago del Pinar, Chenalhó, Pantelhó, Larráinzar, El Bosque, Simojovel, Huitiupán, y Amatlán. Debe señalarse que San Cristóbal de Las Casas forma parte de la zona pastoral centro, sin embargo por la gran cantidad de migrantes tsotsiles a esta ciudad, se fundó un templo (Santiaguito) en la parte norte de la ciudad para atender a esta población por el equipo pastoral tsotsil.

MAPA DE LA ZONA PASTORAL CHAB



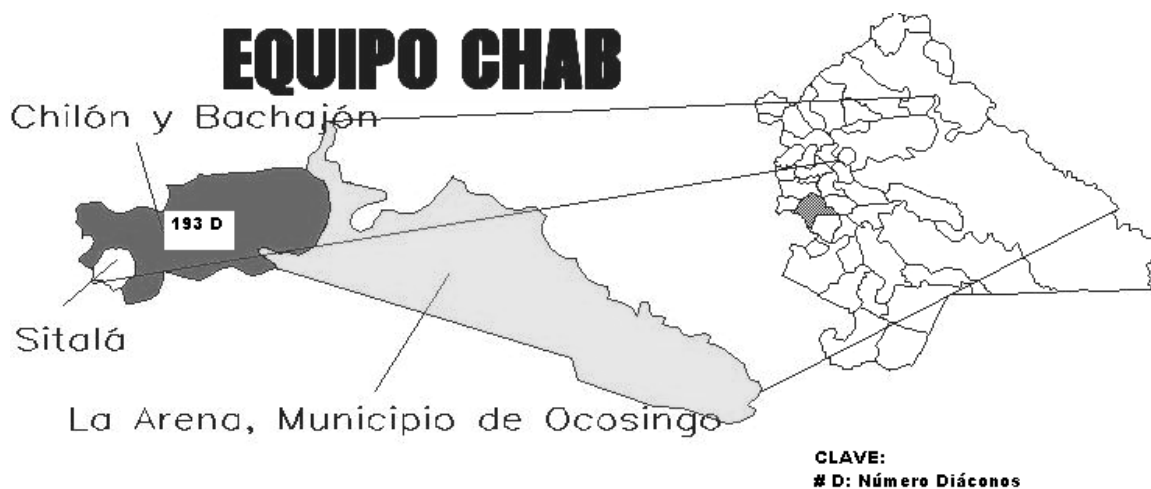
Fuente: Elaboración propia. Cabe señalar que esta zona pastoral fue producto de la fragmentación de la zona pastoral Tselal, es por ello que resulta difícil establecer sus límites. Pero tiene como puntos de referencia la cabecera municipal de Chilón, el poblado de Bachajón y La Arena.

MAPA DE LA DISTRIBUCIÓN DE DIÁCONOS EN LA ZONA PASTORAL TSOTSIL POR PARROQUIA



Fuente: Elaboración propia con datos de Arizmendi: 2006.

MAPA DE LA DISTRIBUCIÓN DE DIÁCONOS EN LA ZONA PASTORAL CHAB POR PARROQUIA

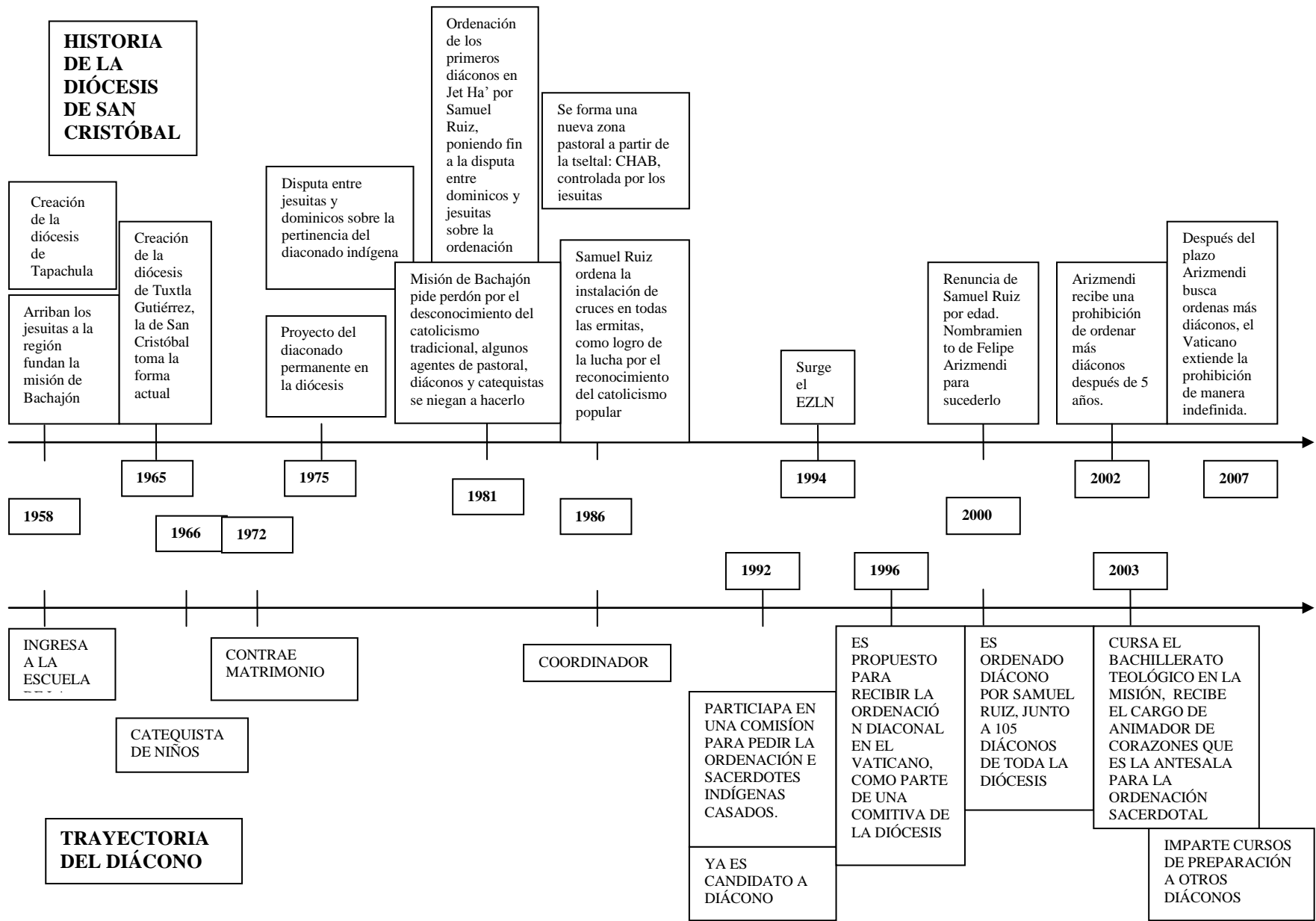


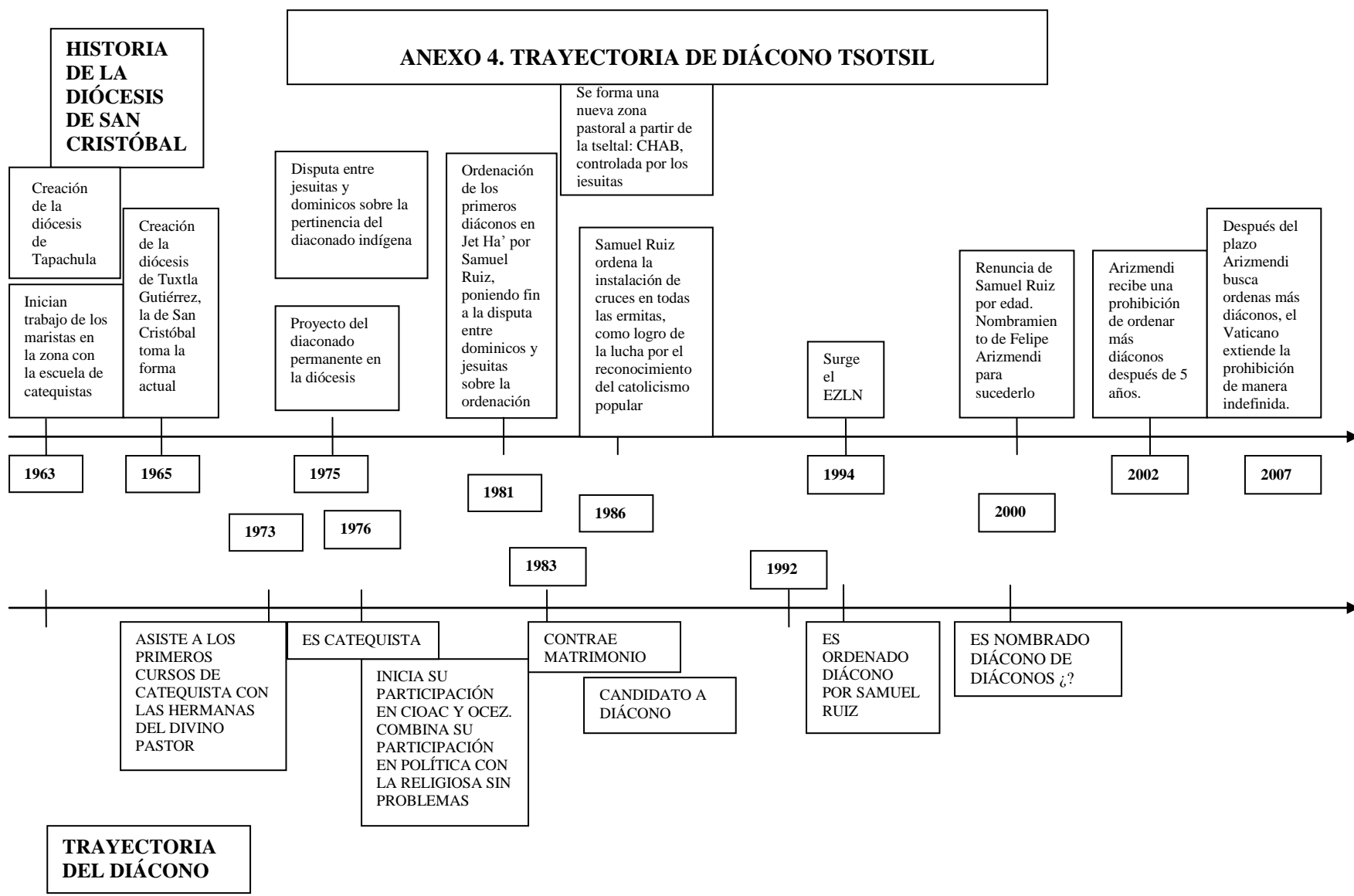
Fuente: Elaboración propia con datos de Arizmendi: 2006.

**ANEXO 2. CUADRO DE LA DISTRIBUCIÓN DE LA ORDENCIÓN DE LOS
DIÁCONOS POR AÑO, 1981-2008**

AÑO DE LA ORDENACIÓN	NÚM. DE DIÁCONOS ORDENADOS
1981	6
1982	0
1983	0
1984	1
1985	17
1986	15
1987	4
1988	8
1989	20
1990	12
1991	2
1992	5
1993	21
1994	34
1995	42
1996	4
1997	10
1998	10
1999	13
2000	102
2001	7
2002	0
2003	0
2004	0
2005	0
2006	0
2007	0
2008	0
No especificado	6
Total	339

ANEXO 3. TRAYECTORIA DE DIACONO DE LA MISIÓN DE BACHAJÓN.





ANEXO 5. TABLA DE TASA DE HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA POR CADA CIEN HABITANTES PARA LA ZONA PASTORAL TSOTSIL A PARTIR DE DATOS PARA LOS MUNICIPIOS QUE LA CONFORMAN

ZONA PASTORAL TSOTSIL								
MUNICIPIO	Población total	LENGUA INDÍGENA				NO INDÍGENA		TASA INDIGSX100 HBTS.
		Lengua indígena	Bilingües	Monolingües	No especificado	Hablantes español	No especificado	
<i>Amatán</i>	17012	2664	2325	156	183	14267	81	15.65953445
<i>Chalchihuitán</i>	11032	11024	5879	5141	4	6	2	99.92748368
<i>Chenalhó</i>	22625	22406	13157	9191	58	205	14	99.0320442
<i>El Bosque</i>	12281	11731	8258	3340	133	526	24	95.52153733
<i>Huitiupán</i>	16693	11183	10184	908	91	5484	26	66.9921524
<i>Mitontic</i>	7464	7445	3640	3794	11	16	3	99.7454448
<i>Pantelhó</i>	14624	13509	7360	6117	32	1109	6	92.37554705
<i>S. Andrés Larráinzar</i>	12758	12715	7928	4782	5	36	7	99.66295658
<i>San Juan Chamula</i>	55852	55682	29245	26192	245	82	88	99.69562415
<i>San Cristóbal</i>	135981	47890	41541	5384	965	87633	458	35.21815548
<i>Simojovel</i>	24230	17253	11710	5355	188	6925	52	71.20511762
<i>Zinacantán</i>	26232	25980	14389	11451	140	129	123	99.03934126
TOTAL	356784	239482	155616	81811	2055	116418	884	67.12240459

FUENTE: Elaboración propia con datos de INEGI. II Censo de Población y Vivienda 2005

TABLA DE TASA DE HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA POR CADA CIEN HABITANTES PARA LA ZONA PASTORAL TSOTSIL A PARTIR DE DATOS PARA LOS MUNICIPIOS QUE LA CONFORMAN (EXCLUYE EL MUNICIPIO DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS)

ZONA PASTORAL TSOTSIL									
MUNICIPIO	Población total	LENGUA INDÍGENA				LENGUA INDÍGENA		NO	TASA INDIGSX100 HBTS.
		Lengua indígena	Bilingües	Monolingües	No especificado	Hablantes español	No especificado		
<i>Amatán</i>	17012	2664	2325	156	183	14267	81	15.65953445	
<i>Chalchihuitán</i>	11032	11024	5879	5141	4	6	2	99.92748368	
<i>Chenalhó</i>	22625	22406	13157	9191	58	205	14	99.0320442	
<i>El Bosque</i>	12281	11731	8258	3340	133	526	24	95.52153733	
<i>Huitiupán</i>	16693	11183	10184	908	91	5484	26	66.9921524	
<i>Mitontic</i>	7464	7445	3640	3794	11	16	3	99.7454448	
<i>Pantelhó</i>	14624	13509	7360	6117	32	1109	6	92.37554705	
<i>S. Andrés Larráinzar</i>	12758	12715	7928	4782	5	36	7	99.66295658	
<i>San Juan Chamula</i>	55852	55682	29245	26192	245	82	88	99.69562415	
<i>Simojovel</i>	24230	17253	11710	5355	188	6925	52	71.20511762	
<i>Zinacantán</i>	26232	25980	14389	11451	140	129	123	99.03934126	
TOTAL	356784	239482	155616	81811	2055	116418	884	86.7705602	

FUENTE: Elaboración propia con datos de INEGI. II Censo de Población y Vivienda 2005

TABLA DE TASA DE HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA POR CADA CIEN HABITANTES PARA LA ZONA PASTORAL CHAB A PARTIR DE DATOS PARA LOS MUNICIPIOS QUE LA CONFORMAN

MUNICIPIO	Población total	LENGUA INDÍGENA			No especificado	LENGUA NO INDÍGENA		TASA DE INDG X 100 HBS.
		Lengua indígena	Bilingües	Monolingües		Hablantes español	No especificado	
<i>Chilón</i>	79439	76827	49160	27251	416	2483	129	96.7119425
<i>Ocosingo</i>	125974	101617	76033	24300	1284	23932	425	80.66505787
<i>Sitalá</i>	8376	7959	4138	3794	27	406	11	95.02148997
TOTAL	213789	186403	129331	55345	1727	26821	565	87.19017349

FUENTE: Elaboración propia con datos de INEGI. II Censo de Población y Vivienda 2005

ANEXO 6. SOBRE LAS ACTIVIDADES DEL DIÁCONO SEGÚN EL DIRECTORIO DEL DIACONADO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL

B. PRESCRIPCIONES PARA EL EJERCICIO DEL MINISTERIO

230 El diácono ejercerá su ministerio en *coordinación* con los Catequistas, con los demás diáconos, con el párroco, el equipo de pastoral del lugar y el Consejo Parroquial. Ejerce su ministerio en tres servicios principales: La Palabra, la Liturgia y la Caridad, en *Comunión* con el Obispo y su Presbiterio.

231 El diácono usará como *vestidura propia de su ministerio la estola cruzada, pendiente del hombro derecho*.

232 El *Candidato* al diaconado usará en las *celebraciones* un símbolo propio de su cultura, de *acuerdo* con la comunidad, y *que lo distinga del diácono*.

233 Al *diácono indígena* le *corresponde* leer, enseñar e ilustrar la Sagrada Escritura a la comunidad, procurando la adaptación del Evangelio a la cultura.

234 Donde por costumbre *otros ministros* tienen como servicio la lectura y comentario de la Palabra, *conviene* que el diácono les delegue esta función, como muestra de comunión.

235 El diácono ha de *proponer íntegramente el Misterio de Cristo*, fundado en la Escritura, la Tradición Eclesial, la Liturgia, y la cultura de su pueblo.

236 La *homilía*, está reservada al Sacerdote y al Diácono, pero se *conservará* la costumbre de que, en las celebraciones comunitarias, sea también comentada por las asambleas de los fieles.

237 El Ministerio de la Palabra ha de estar *respaldado por la fe tanto de la comunidad como la del Diácono*; lo cual ha de manifestarse también *en la promoción de la justicia y caridad cristianas*.

238 La *facultad* que tiene el Diácono de *predicar* donde ejerce su ministerio, le puede ser *ampliada restringida o quitada*. Según a práctica pastoral de la Diócesis, el Catequista o del Delegado de la Palabra *presidirán* las reuniones dominicales sin celebración de la Eucaristía. Elabórense guiones para esas celebraciones.

239 En la celebración de los sacramentos, *el Diácono estará atento alas indicaciones* de los libros litúrgicos y a los deseos de *inculturación de la Iglesia*.

240 *En las traducciones de los libros litúrgicos a los diferentes idiomas de la región, cuidese de que se mantenga en ellos* por una parte la unidad y por la otra el sentido propio de la cultura.

241 El Obispo *fomentará y aprobará* las modificaciones a los símbolos sacramentales que pidan las diversas culturas, cuidando sin embargo su *unidad, armonía y convergencia*.

242 El Bautismo. Los ministros ordinarios del Bautismo son los Diáconos. Debe haber un número *proporcionado* de ellos para que atiendan a las necesidades pastorales y a la iniciación cristiana de sus comunidades.

243 Distribución de la Eucaristía. El ministro de la Eucaristía es el Diácono, y también lo es para la exposición del Santísimo y la bendición eucarística.

244 El Matrimonio. El Párroco es el testigo autorizado del Matrimonio, pero el Diácono puede *ser delegado* para asistir en nombre de la Iglesia.

245 Si se prevé que el Sacerdote o el Diácono podrán asistir al Matrimonio en *término de un mes*, para hacer válido el sacramento, el Obispo puede *autorizar* que se contraiga ante dos testigos. Se informará después al Párroco.

246 En peligro de muerte el Diácono Indígena puede dispensar de la forma canónica del Matrimonio (ante ministro de la Iglesia y dos testigos).

247 El consuelo a los enfermos. El Sacramento de la Unción está *reservado a los Presbíteros*, porque lleva consigo la *absolución* de los pecados, que requiere la *ordenación sacerdotal*.

248 El Diácono Indígena es ministro ordinario de la *animación de los enfermos*. Pide para ellos la salud: por la Palabra, la oración y otros signos según la cultura.

249 Los sacramentales. La Iglesia realiza por otros varios medios la función de santificar como: oraciones, prácticas de la religiosidad popular, obras de penitencia y caridad. El Diácono Indígena puede realizar *bendiciones, celebrar oraciones por los difuntos y bendecir la sepultura*.

250 El Diácono Indígena, también es Agente de Pastoral, y puede ser miembro de los Consejos de Pastoral. Por su parte debe *fomentar y respetar los ministerios no ordenados*.

251 El Diácono Indígena *sostenga las actividades apostólicas de los laicos en servicio del Reino de Dios*. Debe ayudar a concienciar al Pueblo de Dios en las diversas tareas que exige la fe cristiana.

252 El Diácono Indígena fomenta en la comunidad los oficios pastorales de la caridad y del servicio a la sociedad, en comunión con el Obispo y su Presbiterio.

253 La participación del Diácono Indígena en la Jerarquía no debe convertirse en *aspiración a privilegio o a beneficios personales*. Su esposa ha de vivir también este ministerio en espíritu de servicio.

254 El Diácono Indígena con su esposa ejercerá su ministerio en la comunidad o comunidades para las que se le eligió.

255 Se promoverán visitas entre las comunidades para mostrar la *universalidad* de la Iglesia y promover su *unidad*. Así, los Diáconos podrán intercambiar experiencias y dar solemnidad a las celebraciones.

256 Para que el Diácono Indígena puede ejercer su ministerio en otras comunidades o zonas pastorales, ha de tener *invitación* escrita de esas comunidades y permiso de aquéllas, para las que fue nombrado y la *autorización* del Párroco o del Equipo Pastoral. Si se trata de parroquias diferentes, contará con la *autorización* de los dos párrocos o Equipos Pastorales y la del Obispo. Si se trata de otra Diócesis, ha de contar con *licencia especial* de su propio Obispo y del Obispo *de la otra diócesis*.

257 Para un cambio de zona de trabajo del Diácono Indígena, se recomienda:

a) Contar con la *aprobación de la comunidad a la que pertenece*;

b) garantizar que su traslado es por *necesidad y no por enfrentamientos* con la comunidad, con el Párroco o con el Obispo;

c) contar con la *aprobación* del Párroco y/o Equipo Pastoral y comunidades de destino.

258 Búsquense los medios para que el Diácono Indígena y su esposa reciban una *formación constante*, y el acompañamiento para *evaluar* su ministerio y para que *se mantengan en comunión* con el Obispo y su Presbiterio, con la Parroquia y comunidades que la conforman.

259 Los *ancianos* gozan de gran *autoridad moral* en las comunidades. Los Diáconos han de contar con el apoyo de los ancianos para que los *aconsejen*. Donde no se pueden conseguir, búsquese a *personas de experiencia y autoridad moral* que puedan hacerlo.

260 En los Consejos Pastorales ha de incluirse al menos a un Diácono y a su esposa.

261 Los Diáconos Indígenas han de estar *representados* en las estructuras pastorales de las zonas o parroquias.

262 En los planes de formación, propuestos por los Equipos Pastorales y aprobados por el Obispo, *inclúyase elementos* que ayuden a los Diáconos a un servicio más eficaz en la *Encarnación del Evangelio en la cultura*, tales como: el uso de la lengua, de los símbolos y el sentido de la vida propia de las diversas culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Eufemio, Martín Díaz y Juan Pedro Viqueira (2010), “Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar”, en Marco Estrada y Juan Pedro Viqueira (coords.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, México, El Colegio de México, pp. 331-417.
- Aguilar Camín, Héctor (1994), “El reino de este mundo”, en Raúl Trejo Delarbre (comp.), *La guerra de las ideas*, México, D. F., Editorial Diana, pp. 237-240.
- Agencia Católica de Informaciones (ACI) (2006), “Santa Sede dice no a “Iglesia indígena” y a sacerdocio casado en América Latina”, 9 de marzo, URL: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=11862>, última consulta 2 de marzo de 2010.
- (2002), “Urgen sacerdotes nativos antes de continuar con diaconados permanentes, dice Obispo de Chiapas”, 8 de abril, URL: <http://www.aciprensa.com/notic2002/abril/notic1521.htm>, última consulta 2 de marzo de 2010.
- Andrade Jardí, Julian (1994), “Los rifles y las sontanas” en Raúl Trejo Delarbre (comp.), *La guerra de las ideas*, México, D. F., Editorial Diana, pp. 251-253.
- Arizmendi, Felipe (2009), *Otro sacerdote indígena*, texto completo, URL: <http://www.cem.org.mx/secciones/diocesis-y-prelaturas/575-otro-sacerdote-indigena.html>, última consulta 5 de marzo de 2010.
- (2006), *El caminar de una Iglesia. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. México, San Pablo.
- Avalos Placencia, Tania (2008) “*Aquí todos católicos... entre normas, estrategias y experiencias*” *Religión, comunidades y religiosidades en un ejido tojolabal de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, CIESAS, tesis de maestría.
- (2006), *El diaconado indígena permanente en Chiapas: un enfoque de niveles*, Morelia, Michoacán, manuscrito.
- Balian, Beatriz. (1996), *Los diáconos permanentes en la Iglesia Católica Argentina: Un nuevo rol en su estructura*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 406 p.
- Bastian, Jean-Pierre (2003), *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, D. F., FCE.
- Blancarte, Roberto (1991), *El poder, salinismo e Iglesia católica ¿una nueva convivencia?* Política Mexicana. México, D. F., Grijalbo.
- (1992), *Historia de la Iglesia católica en México*, Sección de obras de historia, México, D.F., FCE.
- (2002), “Religiones y creencias en México”, *Este País*, núm. 133, abril.
- (2007), “México: A Mirror for the Sociology of Religion” en James A. Beckford, *The SAGE handbook of the sociology of religion*, Londres, Sage.
- (2011), “El Samuel Ruiz que yo conocí”, en *Milenio*, texto completo, URL: <http://impreso.milenio.com/node/8904466>, última consulta 2 de febrero de 2011.
- Bourdieu, Pierre (1991) [1983], “On Symbolic Power” en Pierre Bourdieu y John B. Thompson, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, UK, Polity Press, pp. 163-170.
- (1996) [1987], “La disolución de lo religioso”, en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, pp. 102-107.
- (1996b) [1987], “Espacio social y poder simbólico”, en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, pp. 127-142.
- (2006) [1971], “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones*, núm. 108, pp. 29-83.
- Bourdieu, Pierre y Pierre Lamaison (1986), “From rules to strategies: An interview with Pierre Bourdieu”, *Cultural Anthropology*, núm. 1, pp. 110-20.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (2005) [1992], *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

- Brading, David (1991), *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1498-1867*, México, FCE.
- Chace, J. K. y William B. Taylor (1985), “Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy”, en *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 1, pp. 1-26.
- Collier, George (1998), *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*, México, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, Maestría en Antropología Social, Food First Institute for Food and Development Policy.
- Collier, George y Jan Rus (2002), “Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000” en Shannan L. Mattieace, Rosalva Aida Hernández y Jan Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, International Work Group for Indigenous Affairs.
- Concilio Vaticano II (1964), *Lumen Gentium*. Vaticano, texto completo, acceso libre, URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html, última consulta 28 de noviembre de 2009.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM) (2007), V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo. Bogotá, 268 p., texto completo, acceso libre, URL: http://www.celam.org/celam.info/download/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf, última consulta 2 de marzo d 2010.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) (2009), *Arquidiócesis de México. Datos obtenidos del Cuestionario General Anual de Estadística*, texto completo, acceso libre, URL: <http://www.cem.org.mx/estadisticas/arquidiocesis/397.html>, última consulta 12 de diciembre de 2009.
- Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (2000a), *Carta de la Congregación al actual Obispo de esa diócesis, E.E.R. Mons. Felipe Arizmendi*. Vaticano, texto completo, acceso libre, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010_626_declaracion_sp.html, última consulta 9 de marzo de 2010.
- _____ (2000b) Declaración, Vaticano, texto completo, acceso libre, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010_626_declaracion_sp.html, última consulta 9 de marzo de 2010.
- Congregación para la Educación Católica y Congregación para el Clero (1998), *Normas básicas para la formación de los diáconos permanentes. Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes. Declaración conjunta e introducción*. Vaticano, texto completo, URL: http://groups.google.es/group/diaconadoarqmex/browse_thread/thread/9e8edac85c45a271, última consulta 2 de marzo de 2010.
- Cortés, Fernando, Israel Banegas, Tabaré Fernández, Minor Mora (2007), “Perfiles de la pobreza en Chiapas”, *Sociológica*, núm. 22, año 22, pp. 19-50.
- Cuadriello Olivos, Hadlyyn (2009), “La Teología India en las Cañadas de la Selva Lacandona”, en Javier Gutiérrez Sánchez y Hadlyyn Cuadriello Olivos (coords.), *Los pueblos indígenas de Chiapas: “La respuesta está en el aire, y los avatares del siglo XXI la guiarán. Margarita Nolasco, un homenaje*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Programa de Mejoramiento del Profesorado.
- De la Grange, Bertrand y Maite Rico (2005), *Marcos, la genial impostura*, México, D. F., Cal y Arena.
- De la Torre, Renée (2002), “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”, *Revista Universidad de Guadalajara*, núm. 24.
- _____ (2006), *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los católicos: el caso de Guadalajara*, México, D. F., FCE, CIESAS.

- De Vos, Jan (2000), "La Iglesia católica en Chiapas, 1528-1998", en Arias, Jacinto; et al., *Chiapas: Una nueva visión para una nueva política*, México, D. F., Senado de la República, pp. 243-268.
- _____ (2002), *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, DF, FCE, CIESAS.
- Dianteill, Erwan (2004), "Chapter 3 Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern", en David L. Swartz y Vera L. Zolberg, *After Bourdieu. Influence, Critique, Elaboration*, Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic, pp. 65-86.
- Dillon, Michele (2001), "Pierre Bourdieu, religion, and cultural production", *Cultural Studies. Critical Methodologies*, núm. 4, pp. 411-429.
- Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (1999), *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*, México, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.
- Dyckerhoff, Ursula (1990), "Colonial Indian Corporate Landholding: A Glimpse from the Valley of Puebla", en Arij Ouweneel and Simon Miller (eds.), *The Indian community of colonial Mexico: fifteen essays on land tenure, corporate organization, ideology and village politics*, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, pp. 40-59.
- Echeagaray, María Eugenia, Edith F. Kauffer Michel y Emma Zapata Martelo (2006), "El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 40, enero-abril, pp. 69-106.
- El Universal (2010), "Declaración de Tarcisio Bertone sobre el celibato", acceso libre, URL: http://www.eluniversal.com.mx/notas/vi_675961.html, última consulta: 26 de abril de 2010.
- Estorellas, Juan (1962), "The College of Tlatelolco and the Problem of Higher Education for Indians in 16th Century Mexico", en *History of Education Quarterly*, vol. 2, núm. 4, dic., pp. 234-243.
- Estrada Saavedra, Marco (2007), *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, México, D. F., El Colegio de México.
- Fazio, Carlos (1994), *Samuel Ruiz el caminante*, México, Espasa Calpe.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (1999), "Marcos europeos, problemas latinoamericanos", en Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, D. F., SEGOB, FLACSO, pp. 79-128.
- García Martínez, Bernardo (1990), "Pueblos de indios, pueblos de castas. New settlements and traditional corporate organization in eighteenth century New Spain", en Arij Ouweneel and Simon Miller (eds.), *The Indian community of colonial Mexico: fifteen essays on land tenure, corporate organization, ideology and village politics*, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, pp. 103-116.
- Garma Navarro, Carlos y Humberto Ruz (2005), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, D. F., UNAM, UAM.
- Garza Caligaris, Ana María (2007), "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas", *Sociológica*, año 22, núm. 63, enero-abril, pp. 85-110.
- Gatica Matheson, James (2009), "Vaticano acoge a anglicanos descontentos", en *NoticiaCristiana.com*, texto completo, acceso libre, URL: <http://www.noticiacristiana.com/iglesia/ecumenismo/2009/10/vaticano-acoge-anglicanos-descontentos.html>, última consulta: 30 de octubre de 2009.
- Gibson, Charles (2003), *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, D. F., Siglo Veintiuno.
- Gil Tébar, Pilar R. (1999), *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*, Málaga, Universidad de Málaga.
- Gómez Canedo, Lino (1982), *La educación de los marginados durante la época colonial: escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, D. F., Editorial Porrúa.

- Gutiérrez, Alicia Beatriz (2002), “La lógica del juego. La noción de campo desde el punto de vista de Pierre Bourdieu”, *Trayectorias*, núm. 10, pp. 9-19.
- Harvey, Neil (2000), *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, D. F., Ediciones Era.
- Hernández Castillo, Rosalía Aída (2000), “Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas”, en *Religiones y sociedad*, núm. 8, enero-abril, pp. 57-74.
- Herrera, Carlos. (2008), “Candidatos a diáconos pueden realizar matrimonios y bautizos”, en *Meridiano90*, texto completo, acceso libre, URL: <http://diariomeridiano90.blogspot.com/2008/09/candidatos-diconos-pueden-realizar.html>, última consulta: 15 de octubre de 2008.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005) [1993], *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 300 p.
- _____ (1996), “Catolicismos: El desafío de la memoria”, *Sociedad y Religión. Sociología, antropología e historia de la religión en el cono sur*, núms. 14/15, noviembre, pp. 9-28.
- Instituto Lingüístico de Verano (2011), *Nuevos testamentos en lenguas indígenas de México*, texto completo, acceso libre, URL: <http://www.sil.org/MEXICO/ilv/eNT.htm>, última consulta: 26 de mayo de 2011.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) (2010), *Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados Básicos*, texto completo, acceso libre, URL: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27302&s=est>, última consulta: 24 de mayo de 2011.
- _____ (2006), “Promedio de escolaridad de la población hablante de lengua indígena de 15 y más años por principales entidades federativas según sexo, 2000 y 2005”, texto completo, acceso libre, URL: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/soc/sis/sisept/default.aspx?t=mlen17&s=est&c=3344>, última consulta: 6 de mayo de 2010.
- Iribarren, Pablo (2002) [1980], *Misión Chamula. Experiencia de trabajo pastoral de los años 1966-1977 en Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, México, Ediciones Pirata.
- Jiménez, Sergio y Óscar Gutiérrez (2000), “Ruiz no ordenó a diaconisas en Chiapas, dicen”, México, *El Universal*, 6 de mayo.
- Jiménez, Roberto (1988), *Tensiones y crisis en la Iglesia latinoamericana desde Puebla hasta la libertatis conscientia, 1979-1987*, Bogotá, Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina.
- Juan Pablo II (1992), *Discurso Inaugural del Santo Padre a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo.
- La Crónica de Hoy (2003), “Viaja mañana Obispo Arizmendi a Roma por 25 años de Juan Pablo II”, 12 de octubre, texto completo, URL: http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_notas=88994, último acceso 9 de febrero de 2011.
- LaFrance, David G. (1996), “Chiapas in Rebellion: An Early Assessment”, en *Mexican Studies*, vol. 12, núm. 1, pp. 91-105.
- Legorreta Díaz, María del Carmen (1998), *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. México, D. F., Cal y Arena.
- _____ (2007), “Organización y cambio en las haciendas y comunidades agrarias de los valles y cañadas de Ocosingo, Chiapas, de 1930 a 1994” en *Sociológica*, núm. 63, año 22, enero-abril, pp. 111-145.
- _____ (2008), *Desafíos de la emancipación indígena. Organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas 1930-1994*, México, D. F., UNAM.
- Leyva Solano, Xóchitl (2002), “Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México,

- D. F., Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- López Sarrelangue, Delfina (1973), "Mestizaje y catolicismo en la Nueva España", *Historia Mexicana*, vol. 23, núm. 1, jul. - sep., pp. 1-42.
- Ludlow, Leonor (1984), "Las relaciones entre estado e Iglesia: ¿conservación o cambio en el *modus vivendi*?", *Estudios Políticos*, vol. 3, núm. 2, abril-junio.
- MacLeod, Marido J. (2002), "Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1693", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, pp. 87-102.
- Maduro, Otto (1980), *Religión y conflicto social*, México, Centro de Reflexión Teológica.
- Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador (2006), *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España siglos XVI-XVIII*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés.
- Martínez, Ana Teresa (2007), *Pierre Bourdieu razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Manantial.
- Martínez García, Carlos (2011), "Marianna Slocum, una tzeltal norteamericana", en *Magacín. Suplemento Dominical de Protestante Digital*, texto completo, URL: <http://www.protestantedigital.com/ES/Magacin/articulo/324/Marianna-slocum-una-tzeltal-norteamericana>, última consulta: 23 de agosto de 2011.
- Maurer, Eugenio (1984), *Los tseltales ¿paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis?*, México, D. F., Centro de Estudios Educativos.
- Megged, Amos (2008), *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, México, D. F., CIESAS, University of Haifa.
- Meyer Barth, Jean, Federico Anaya Gallardo, y Julio Ríos (2000), *Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000*, México, Tusquets.
- Morales Bermúdez, Jesús (2005), *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950-1995*, México, D. F., Casa Juan Pablos, UNICH, COCYTECH.
- Morales, Mardonio (1987), *Carta a Sr. Pbro. Jorge Alberto Barón*, Chilón, Chiapas.
- Negrete, Martha Elena (2000), "La Iglesia católica en la historia de México. Siglo XX", en José de Jesús Legorreta Zepeda, *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 85-123.
- O'Gorman, Edmundo (1967), "La Apologética Historia, su génesis y elaboración, su estructura y su sentido", en Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, 2 vols., México, D. F., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. XI-LXXIX.
- Ortiz Herrera, Rocío (2003), *Pueblos indios y élites políticas en Chiapas (1824-1901) Una perspectiva comparada*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Pazos, Luis (1994), *¿Por qué Chiapas?*, México, D. F., Editorial Diana.
- Petrich, Blanche (2000), "Ordenan a 103 parejas de diáconos y 53 de prediáconos", *La Jornada*, 24 de enero.
- Phelan, John Leddy (1970), *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, University of California.
- Rea Campos, Carmen Rosa (2011), "...Oruro Cholos totales" *Racismo y crisis de identidades en la Bolivia contemporánea: el caso de la ciudad de Oruro*, México, El Colegio de México, tesis de doctorado.
- Ricard, Robert (2004) [1947], *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*, México, D. F., FCE.
- Ríos Figueroa; Julio (2002), *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.

- Rivera Farfán, Carolina, *et al.* (2005), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México, D. F., UNAM, CIESAS, COCYTECH, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Gobernación.
- Rivera Farfán, Carolina (2009), “V. *Id y predicad el evangelio...* difusión cristiana y recomposición del escenario religioso de Chiapas”, en Estrada Saavedra, Marco, *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, México, El Colegio de México, Gobierno del Estado de Chiapas, Cámara de Diputados LX Legislatura, pp. 279-309.
- Romero de Solís, José Miguel (2006), *El aguijón del espíritu historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Archivo Histórico del Municipio de Colima, El Colegio de Michoacán, Universidad de Colima.
- Ruiz, Samuel (1994), *Declaración de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas sobre la Situación en Chiapas*, Chiapas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.
- _____ (1999) *Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas principios teológicos*, México, D. F., San Pablo.
- _____ (2003), *Cómo me convirtieron los indígenas*, Santander, España, Sal Terrae.
- _____ (2009), “La función episcopal en la realidad mexicana actual”, *Seminario permanente de análisis socio-religioso*, Casa de la Solidaridad "Sergio Méndez Arceo", Observatorio Eclesial, CENCOS, Católicas por el Derecho a Decidir, CAM, SOS, Colectivo Alas, 27 de octubre, México, D. F.
- Rus, Jan (2002), “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, pp. 145-174.
- _____ (2002b) “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, pp. 251-277.
- Ruz, Mario Humberto (2002), “Memorias del Río Grande”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, pp. 43-70.
- Secretaría General de Gobierno (2011), “Decreto no. 210. Decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Ley Orgánica de la Administración Pública del Estado de Chiapas”, en *Periódico Oficial. Órgano de Difusión Oficial del Estado Libre y Soberano de Chiapas*, tomo III, núm. 299, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 9-12.
- Semán, Pablo (2006), “El pentecostalismo y el ‘rock chabón’ en la transformación de la cultura popular”, en Daniel Míguez y Pablo Semán (edits.) *Entre santos, cumbias y piquetes. Culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, pp. 197-218.
- Solano, Francisco de (1978), “La modelación social como política indigenista de los franciscanos en la Nueva España 1524-1574”, en *Historia Mexicana*, vol. 28, núm. 2, oct.-dic., pp. 297-322.
- Suárez, Hugo José (2006), “Pierre Bourdieu y la religión: Una introducción necesaria”, *Relaciones*, núm. 108, pp. 19-27.
- Tahar Chaouch, Malik (2007), “Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, núm. 73, pp. 69-103.
- Taylor, William B. (1999), *Ministros de los sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, vol. I.
- Tello Díaz, Carlos (1995), *La rebelión de las Cañadas*, México, D. F., Cal y Arena.
- Tilly, Charles (2000), *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial.
- Vaticano (1983), *Código de Derecho Canónico*, texto completo, URL: <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/INDEX.HTM>, última consulta: 29 de marzo de 2010.
- _____ (2011), *Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos: Perfil*, texto completo, URL:

- http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_pro_2000_0628_profilo_it.html, última consulta: 9 de febrero de 2011.
- Vera, Rodrigo (2003), “La jerarquía católica mexicana, en el Vaticano”, *Proceso*, núm. 4988, 15 de octubre, texto completo, URL: <http://www.proceso.com.mx/rv/modHome/detalleExclusiva/4988>, última consulta: 9 de febrero de 2011.
- Verter, Bradford (2003), “Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu”, *Sociological Theory*, núm. 2, pp. 150-174.
- Vicaría de Pastoral. Arzobispado de México (2009), “II. Ministerio Ordenado. C. Diáconos Permanentes” en *13va Asamblea Diocesana. Documento de Trabajo.*, texto completo, URL: http://www.vicariadepastoral.org.mx/xiii_asamblea/hojas/documento_trabajo_05.htm, última consulta: 6 de marzo de 2009.
- Villafuerte, Daniel, J. Morales Bermúdez, G. Ascencio Franco, Ma. Del C. García Aguilar, C. Rivera Farfán, M. Lisbona Guillén, S. Meza Díaz (2002), *La tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos*, México, FCE.
- Viqueira, Juan Pedro (2002a), *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades*, México, D. F., El Colegio de México, Tusquets.
- Viqueira, Juan Pedro (2002b), “Chiapas y sus regiones”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, pp. 19-40.
- Viqueira, Juan Pedro (2002c), “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, pp. 103-143.
- Womack, John (1998), *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, México, Cal y Arena.
- Warman, Arturo (1994), “Chiapas hoy”, en Raúl Trejo Delarbre (comp.), *La guerra de las ideas*, México, D. F., Editorial Diana, pp. 151-163.
- _____ (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE.
- Weber, Max (1984) [1922], “V. Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la religión)”, en *Economía y Sociedad*, México D. F., FCE, pp. 328-492.
- Zalpa, Genaro (2003), “El concepto de campo y el campo religioso”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi, *Religión y cultura: crisol de transformaciones*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 27-46.
- Zatyrc, Alexander (2003), *The formation of the autochthonous church and the inculturation of christian ministries in the indian cultures of America. A case study: the Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de Las Casas, México*, Innsbruck, Austria, Leopold Franzens Universität Innsbruck, tesis de doctorado.