

LAS TRANSFORMACIONES DE LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS¹

IRENE SÁNCHEZ FRANCO
CIESAS-SURESTE

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es dar cuenta de las transformaciones que la diócesis de San Cristóbal ha experimentado en el ámbito de su historia a lo largo de los años, concretamente, a través de un proyecto de pastoral.

Para poder entender algunos cambios que el catolicismo tuvo en Chiapas particularmente en algunas regiones indígenas, presento una breve reconstrucción de la historia de las transformaciones que ha experimentado la Iglesia católica en algunas regiones de América Latina mediante la revisión de textos de teólogos y de expertos estudiosos en el tema religioso. Para el caso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas me he valido de la revista *El Caminante* un importante medio de información interna, de fuentes primarias encontradas en archivo, actas de asambleas, memorias de encuentros de religiosos y de circulares giradas por el obispo de la diócesis de San Cristóbal; de fuentes secundarias escritas por teólogos de la liberación² como las publicaciones del Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI) y del Centro Nacional de Ayuda a Pueblos Indígenas (CENAPI).

En este trabajo me centraré particularmente en revisar la transición de una Iglesia conservadora a una liberadora. Posteriormente hago una reconstrucción de la historia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas que surgió como una Iglesia conservadora, sin mayor reflexión respecto a su entorno sociocultural. En el siguiente apartado presento de manera sintética, un recuento del nuevo pensamiento de quienes

¹ El argumento central de este texto es tomado de mi tesis de Maestría en Antropología social que presenté en el año de 1999 cuyo objetivo principal fue mostrar cómo los cambios sufridos al interior de la Iglesia católica influyeron en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Agradezco a Carolina Rivera y Miguel Lisbona sus comentarios a este artículo.

² Las fuentes primarias y los boletines revisados (*Caminante* 1968-1997) fueron consultados en la biblioteca y archivo del antropólogo Andrés Aubry.

dirigieron el obispado de San Cristóbal. Luego abordó la influencia del encuentro del CELAM, celebrado en Medellín (Colombia), en la diócesis de San Cristóbal, misma que reformula ciertos aspectos pastorales e incorpora una nueva corriente denominada *Iglesia autóctona*; que los teólogos llaman “una Iglesia encarnada en la cultura indígena”. Con la idea de crear una Iglesia encarnada en la cultura indígena se recuperaron lenguas maternas al interior de los templos, rituales que ya no se celebraban dentro de la religión católica, ni en las propias poblaciones. Junto a la recuperación de ambos elementos se retomó la historia de éstos a través de la participación de ancianos que cooperaron con el proyecto. El resultado de todo este proceso es lo que han llamado teología india que ha sido posible gracias al papel desempeñado por los catequistas en el marco del denominado “proceso catequístico”. Finalmente hago referencia a la llamada teología india mayense como un nuevo proyecto emergente de la Iglesia católica.

1. LA IGLESIA CATÓLICA DE AMÉRICA LATINA EN LOS ÚLTIMOS CINCUENTA AÑOS. UN ACERCAMIENTO

Durante las últimas décadas la Iglesia católica ha sufrido transformaciones al adecuar, en algunos lugares, su misión pastoral al medio sociocultural en el que se encuentra. A principios de la década de los 1970 del siglo XX un sector de la Iglesia católica cuestionó tanto su objetivo como su labor pastoral. En documentos consultados se señala: “*en tiempos pasados, con cierta frecuencia, [la Iglesia] había sido instrumento de domesticación en manos de los poderosos. Después de Medellín³ nuestra Iglesia va sufriendo un proceso de conversión hacia una Iglesia profética que opta por la libertad y va tomando distancia crítica, desde la fe y frente al sistema y sus representantes.*” (Ruiz García, *Caminante* Núm.19, 1978: 40-41).

Sin embargo, desde antes de Medellín, en la primera mitad del siglo XX el catolicismo en algunas regiones de Latinoamérica propuso nuevos proyectos que en algunos casos tuvieron éxito como fue el crecimiento de la Acción Católica⁴ entre los

³ Medellín, Colombia, es el lugar en donde se realizó el segundo Encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) ahí se habló de las transformaciones que debía tener la Iglesia en América Latina.

⁴ En México la Acción Católica nace en 1929 como una agrupación de control de los católicos y sus actividades. Su tarea fundamental se relacionó con la formación de seglares para actuar al lado de la jerarquía eclesiástica y “preparar elites y grupos para lanzarlos a cristianizar y suscitar en las masas vocaciones religiosas y sacerdotales (Muro, 1994:86). Una de las estrategias de la Acción Católica era “intentar canalizar las actividades políticas en acción pacífica para distraer a los católicos de las tácticas armadas” (Ortoll, 1992:136).

obreros y estudiantes. En 1955 los obispos de latinoamérica convocados por el Papa Pío XII se encontraron en Río de Janeiro, Brasil, para celebrar la primera plenaria de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la que el objetivo principal fue analizar la creciente difusión del protestantismo, el comunismo y el secularismo. En este momento se tomaba conciencia de los problemas sociales del continente. Como resultado de la Conferencia se creó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) erigido como una corporación de enlace y servicio entre las iglesias del continente (Berryman, 1987).

Otro momento relevante se presenta en 1962, cuando el papa Juan XXIII convocó al Concilio Vaticano II en cuyo marco se empezaron a exponer ideas de transformación de la Iglesia católica. Sin embargo, fue a partir de 1965 cuando se inicia para un sector de ésta el paso de una Iglesia tradicional ortodoxa a otra con mayor apertura que estuviera más acorde con los tiempos modernos. La Iglesia inició su cuestionamiento respecto al papel que había desempeñado: ser una institución racista y explotadora de sus propios feligreses. A partir de tal cuestionamiento se optó por una línea de trabajo que priorizaría el acompañamiento de un sector de la población considerada pobre,⁵ mismo que llevó a que algunos agentes pastorales comenzaran a usar mensajes que cuestionaban la realidad social prevaleciente entre los diversos grupos de la población; asimismo, llevó a los feligreses católicos latinoamericanos a adoptar una visión más crítica hacia la propia Iglesia y a la sociedad en general.

El Concilio Vaticano II ha sido considerado como el parteaguas en la historia de la Iglesia católica en América Latina, y a partir del cual muchos sacerdotes, misioneros y laicos se inclinaron por la opción preferencial por los pobres; algunos se unieron a los movimientos guerrilleros, como en el caso de Colombia. Posterior al Concilio, varios grupos se organizaron (especialmente sacerdotes y obispos) e hicieron declaraciones en las que se señaló que el *auténtico socialismo es el cristianismo vivido plenamente, en igualdad básica y con una adecuada distribución de los bienes.*⁶ En Argentina surgió un grupo de sacerdotes que se autodenominó Movimiento de Sacerdotes

⁵ Para los teólogos, se califica de pobres a aquellos grupos de personas que son producto de relaciones desiguales en las estructuras sociales. Dussel (1995), señala que los pobres son las “masas populares de obreros, campesinos, etnias, marginales, explotados por capitalismo nacional y transnacional”.

⁶ Declaración de 18 obispos del Tercer Mundo en el que figuraban en su mayoría brasileños (Berryman, 1987).

para el Tercer Mundo. Manifestaciones similares se dieron en Perú, Colombia, México y en otros países.

Para la Iglesia en México el Concilio fue una oportunidad de apertura hacia nuevas ideas que, sin embargo, no propició el desarrollo de pensamientos teológicos y pastorales propios. Si bien la Iglesia mexicana tuvo escasa participación en la celebración del Concilio Vaticano II su influencia en algunas diócesis fue relevante.⁷

Es a partir de la Conferencia de Medellín, cuando se introdujo en la Iglesia el análisis estructuralista de la dependencia, la correspondiente respuesta teológica de la liberación⁸ y la respuesta de acción centrada en la idea básica de opción por los pobres (Ruiz García, 1993:186). La segunda plenaria del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) celebrada ese mismo año, constituye el momento más importante dentro de la Iglesia Católica en Latinoamérica, ya que en ésta muchos sacerdotes expusieron sus ideales a favor de los pobres.

Después de Medellín se crearon múltiples organizaciones, por ejemplo en 1969 surgió en México una comisión a la que se le conoció como Reflexión Episcopal Pastoral (REP) *para aplicar Medellín a México* (Concha Malo, *et al.* 1986: 92). La REP produjo diferentes efectos sobre la jerarquía eclesiástica, unos optaron por las ideas de liberación y la opción 'preferencial por los pobres' y otros por la defensa y reforzamiento de la ortodoxia doctrinal. Sin embargo, los teólogos afirman *que Medellín y la REP no dividen a la Iglesia, sino que le permite descubrir, analizar y afrontar más clara y cabalmente las divisiones existentes en la sociedad y en ella como componentes de esa sociedad* (*Ibid*). En este mismo año se realiza el Congreso Nacional de Teología sobre Fe y Desarrollo, a él asisten 700 personas, cuatro Obispos, 197 sacerdotes, 162 religiosos, 162 religiosas, 31 seminaristas, 184 laicos de 54 diócesis mexicanas y de 19 de América Latina, Europa y EU (*Ibid*).

⁷ En México destacan la diócesis de Oaxaca, Cuernavaca, Morelos y Chiapas, particularmente en la de San Cristóbal de Las Casas entre otras.

⁸ El término Teología de la Liberación fue "acuñado por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez Merino en 1969, a partir de la Conferencia Episcopal de Medellín 1968" (Concha Malo *et al.* 1986:18).

"La teología de la liberación está basada en el cambio pastoral ocurrido en la Iglesia Católica, donde un número significativo de clérigos han optado por ir por los pobres y comprometerlos en una reinterpretación de su propia tradición religiosa en una forma que está más basada en la Biblia y que les da una postura más transformativa que fatalista del mundo" (Berryman 1987:43).

Como una instancia más cercana para llevar a la práctica los ideales de Medellín, en relación con la “opción preferencial por los pobres,” se creó el organismo de “sacerdotes para el Pueblo” (1969) que incorporó a sacerdotes, laicos, religiosos entre otros, para crear lo que los teólogos han denominado una “Iglesia solidaria” (*Ibid*).

En síntesis podríamos señalar que el CELAM ha transitado por tres etapas: la primera fue de enlace entre las iglesias, lo que permitió paulatinamente descubrir la problemática y las consecuencias de la acción pastoral concertada, sin mayor innovación y particularidad en cuanto a perspectivas teológicas se refiere. En la segunda etapa, 1962, la Iglesia se muestra más abiertamente creativa en la búsqueda de modelos y acciones adecuadas para enfrentar la realidad latinoamericana. Esto se dio en parte, debido al impacto de la reunión del Consejo Episcopal en Medellín (Colombia) en 1968 que marcaría el inicio de una “nueva” conciencia de ser Iglesia. Este cambio se sintió de una manera más profunda en América Latina donde la mayoría de la población creyente pertenecía a los sectores populares. En este marco surgieron dos nuevas líneas del clero latinoamericano “la teología de la liberación” y la “opción preferencial por los pobres” (García, 1993), líneas en que se inspiraron algunos agentes de pastoral, teólogos y personas ligadas al clero para cimentar su acción pastoral. La tercera etapa se sitúa de 1972 hasta la actualidad. En esta fase los obispos, sacerdotes y laicos hicieron pública su posición frente a la ideología y al proceso de la teología de la liberación, “expresando preferencia y solidaridad con los pobres”.

La primera etapa coincide con el periodo de celebración del Concilio Vaticano II, que encuentra en algunas diócesis de México una Iglesia abierta y dispuesta pero sin condiciones básicas que le permitieran echar andar las nuevas ideas. No se contaba con personal ni con el apoyo de la jerarquía eclesial, lo que no permitía conducir el trabajo hacia la población dirigida. En México (Cuernavaca, Morelos) y Brasil (Petrópolis) se formaron grupos de intercomunicación social y eclesial, que en algunos casos surgieron antes del Concilio y que se caracterizaron por sus pensamientos progresistas, no obstante, la participación en México aún era aislada (*Ibid*).

Se afirma que la participación de la Iglesia en la primera y segunda fase del CELAM fue casi nula, debido a lo ajena y distinta que se encontraba de la realidad mexicana y es a partir de la tercera etapa cuando se ve una participación más abierta y oficial. Algunos sectores de la Iglesia comienzan a participar de manera activa con un sector de la población marginal. Fue el momento en que varios obispos manifestaron su posición política frente al gobierno y se declaran abiertamente estar de lado de los pobres.

En la tercera celebración de la reunión del CELAM realizada en Puebla (1979), se llevó a cabo una revisión de la situación de los feligreses en la que se analizó a fondo la situación de los pobres. Se concluyó que la pobreza era producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas. El diagnóstico condujo a que algunos sectores de la Iglesia plantearan cambios radicales en su trabajo pastoral. El Obispo Samuel Ruiz definió estas transformaciones como un proceso de “conversión” al interior de la propia Iglesia: *conversión del individuo y de las estructuras, y por otra parte también revisar estructuralmente a nuestra propia Iglesia para que no siga aliada a los poderosos* (Ruiz García, *Caminante* Núm. 44, 1987:28).

Un rasgo característico de esta nueva ideología eclesial es la creación de las Comunidades Eclesiales de Base,⁹ consideradas como el espacio donde sus miembros han analizado, a través de la reflexión, su vida cotidiana. En Chiapas, específicamente en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) han tenido fuerte presencia en la zona urbana, no así entre la población indígena. En éstas la labor catequística llevada a cabo, a través de la pastoral indígena, posibilitó el vínculo entre la Iglesia y los indígenas.

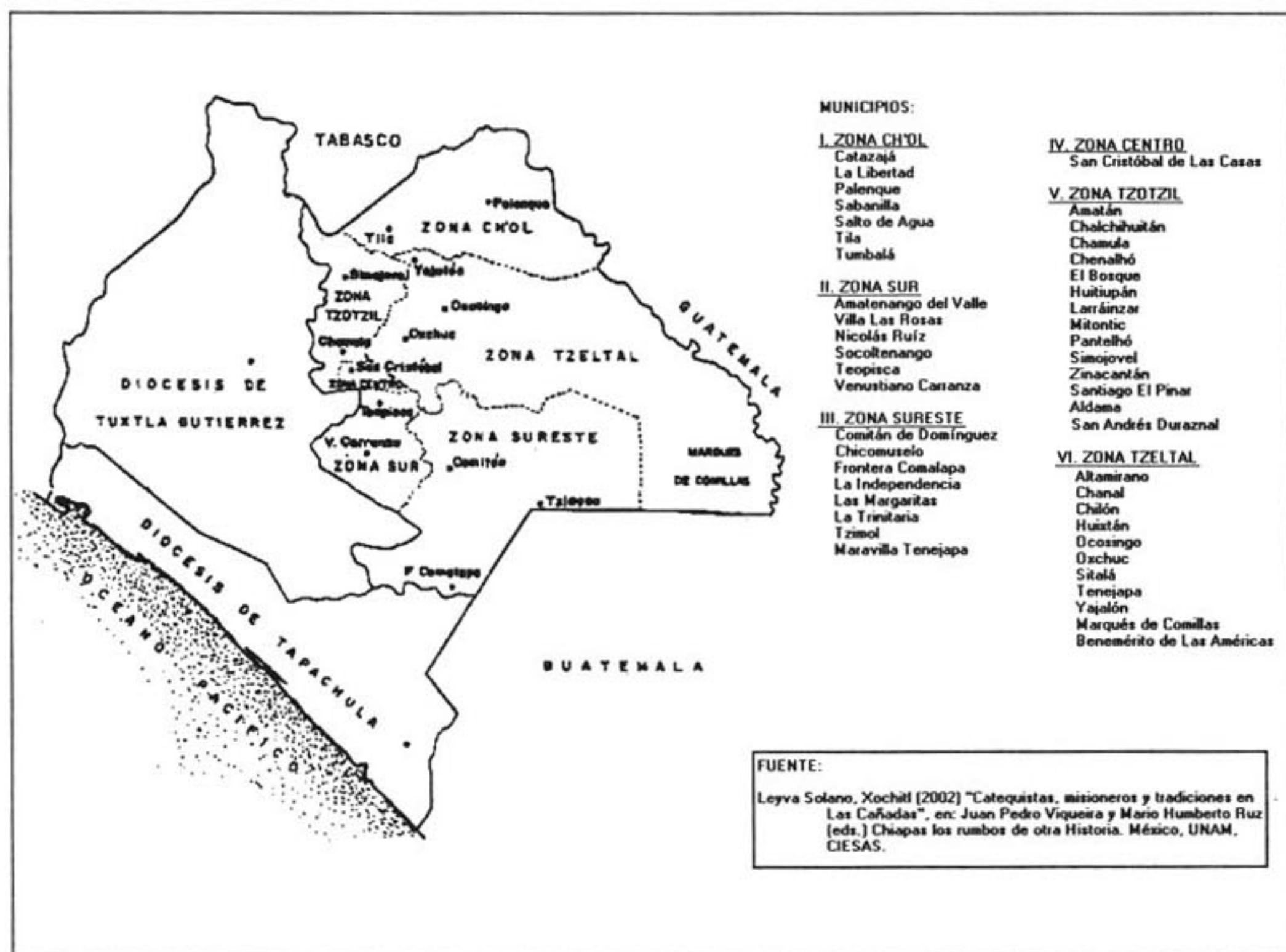
En ese mismo contexto se explica la creación de la Unión Mutua de Ayuda Episcopal (UMA) 1963, en la que participó monseñor Samuel Ruiz García. La Unión propició una reflexión teológica y su aplicación a una pastoral de conjunto, que en 1970 fue asumida por la Conferencia Episcopal Mexicana. Los temas analizados fueron de gran importancia para la transformación de la Iglesia local y Samuel Ruiz fue el personaje principal que echó a andar un proyecto para la diócesis.

2. INFLUENCIA DE MEDELLÍN EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

El trabajo evangelizador que se realizó en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas era, como el obispo Ruiz reconoció en muchas ocasiones, únicamente de “transmisión” del evangelio, sin embargo en los años setenta, después del Concilio Vaticano II se planteó la necesidad de una reorganización en la que se pusieran de manifiesto las situaciones concretas de la comunidad diocesana y del papel de los

⁹ Término que se usa para “designar a pequeños grupos de cristianos que encabezan laicos” (Berryman, 1987:27). Las Comunidades Eclesiales de Base “nacieron en las zonas rurales pobres y en los barrios de las ciudades. Se trata del pueblo oprimido en lo económico, político e ideológico. En ellas participan indígenas [...] campesinos, obreros, subempleados, desempleados, así como agentes de pastoral, eclesiales, religiosos y seculares que han asumido prácticamente en sus trabajos y hasta en sus vidas la opción por los pobres” (Concha Malo *et al.* 1986: 234).

agentes de pastoral. Se consideró la conformación de zonas pastorales que respondieran a la división cultural-lingüística de la geografía diocesana¹⁰ (ver mapa 1) (*Caminante*, Núm. 5, 1975). No obstante, en la conversión de la Iglesia católica hacia una visión más acorde a la realidad de los pueblos, se necesitó una nueva auto-comprensión en la que sus miembros se plantearon interrogantes como: “si estaba siendo fiel a Jesús y su opción evangélica por los pobres, si la “violencia” que provocaba era por fidelidad o por las ambigüedades políticas o personales de su propia praxis” (*Caminante*, Núm. 19, 1978: 39).



¹⁰ Chiapas cuenta con tres diócesis para atender a la población católica, la de San Cristóbal de Las Casas fundada en 1538, la de Tapachula, 1957 y la de Tuxtla 1965 (INAREMAC 2000:1).

Si bien el Vaticano II tuvo naturalmente influencia en el proceso de cambio de visión de la diócesis, fue el Encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín el que vino a dar un giro y a poner en tela de juicio la labor pastoral realizada hasta ese momento. Monseñor Ruiz reconoció que fue la realidad social que prevalecía en las zonas de trabajo la que produjo tal “conversión”. Su participación en la promoción de las reformas en la diócesis ha sido fundamental:

fue providencial mi participación en Medellín con una ponencia e inmediatamente después mi colaboración en el departamento de Misiones del CELAM, mientras fungía al mismo tiempo en México como presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena, pues todo eso permitió que la reflexión misionera postconciliar, hecha como preparación para el encuentro de Medellín, fuera recibida en la Diócesis rápidamente y de primera mano y que nos iluminará en las situaciones concretas que ya estábamos viviendo (*Caminante*, Núm. 44, 1987:17).

En 1986 la elite diocesana de San Cristóbal hace un alto y revisa el trabajo que había emprendido. La Asamblea Diocesana¹¹ de enero de 1986 marca una nueva etapa en el proceso de conversión y se le considera un punto de partida. Pero también fue un punto de arribo al objetivo principal del encuentro: plasmar un plan que partiera de la experiencia vivida durante tantos años en las diversas zonas pastorales (*Caminante*, 1986). Se planteó que era necesario evitar que la Iglesia se constituyera en una instancia política, manteniendo siempre su carácter eclesial en la acción pastoral.

3. LA FORMACION DE UNA IGLESIA AUTÓCTONA

Durante finales de los sesenta y principios de los setenta la preocupación por las poblaciones indígenas y la proclamada opción preferencial por los pobres tampoco era clara en el proyecto diocesano. La Iglesia se encontraba ante una crisis tanto interna como externa debido a los cambios sufridos. En 1974 en México, por ejemplo, surgieron organizaciones de sacerdotes que se declararon en defensa del llamado “tradicionalismo o integrismo,” quienes enfatizaron que se estaba malentendiendo el contenido del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, sin embargo otros reafirmaron sus ideales de defensa de opción preferencial por los pobres, entre ellos los indígenas.

¹¹ La asamblea diocesana es la máxima autoridad dentro de la diócesis.

La preocupación por la situación de los indígenas dio origen a la creación de organismos tales como el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), que en su primer momento se relacionó con programas asistenciales. Es en la reunión del primer Encuentro de Pastoral de Misiones de América Latina realizado, en 1968 en Melgar, Colombia, en que se hace énfasis en el análisis de la situación del indígena, desde una perspectiva de la revalorización de sus culturas. Inició así una nueva etapa del trabajo pastoral, ya no para los indígenas sino con y desde las culturas indígenas. En esta concepción se requirió incorporar las dimensiones sociopolíticas y económicas en apoyo a las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas por sus tierras, tradiciones y formas de organización social, política y derechos cívicos (Berryman, 1987).

En 1971 se celebró en la ciudad de Oaxaca una asamblea, en la que los sacerdotes indígenas hablaron sobre la necesidad de una “Iglesia indígena,” uno de ellos señalaba:

Me sacaron de mi cultura y me formaron en la cultura occidental. Mis estructuras culturales se borraron [...] ahora nos hemos mentalizado en la necesidad de que se encarne una Iglesia autóctona, peculiar y universal.¹²

En esta reunión participaron laicos y catequistas indígenas de varias regiones del país, comprometidos con la formación de una Iglesia diferente. Demandaron que *aprenda el padre algo del idioma sino que va hacer allá más que queda parado. Que vaya bien preparado.*¹³ La Iglesia misma comenzó una crítica interna sobre su trabajo. El obispo de San Cristóbal opinó que esta institución no escapaba de una situación de dominación en la que, para ser cristiano, se tiene que *dejar de ser indígena, para transformarse en un mestizo, vivir la fe cristiana en moldes mestizos, y no será concebida mayoritariamente en la práctica la posibilidad de una Iglesia que surja encarnada dentro de su propia situación cultural, una iglesia autóctona.*¹⁴

Sin embargo es hasta 1972 cuando se empieza, a nivel general, a hablar de una Iglesia “autéctona”, que pretende estar encarnada en las culturas, especialmente indígenas. Esta transformación implicó la formación de sacerdotes indígenas, por su parte los sacerdotes mestizos¹⁵ aprendieron lenguas indígenas y las personas que se

¹² Tomado de “Indígenas mexicanos hablan sobre el sacerdocio” En *Estudios indígenas*, 1971.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ruiz García y Javier Vargas, ponencia presentada el 6 de abril de 1972, en el Centro Universitario Cultural de los Padres Dominicos de la Ciudad de México.

¹⁵ En Chiapas se les denomina mestizas a aquellas personas cuyo origen no es indígena.

asumieron indígenas se involucraron en los quehaceres religiosos desde su propia concepción de la religión. La diócesis de San Cristóbal optó por la línea de pastoral que pretendía apoyar desde la religión a los pobres, pero indígenas. Los pobres de la ciudad o mestizos no obtuvieron el mismo apoyo de la Iglesia, más bien con ellos se impulsaron las Comunidades Eclesiales de Base que no en todas las regiones tuvieron éxito y no en todas se formaron.

En 1972 el obispo de San Cristóbal giró una carta a los integrantes de la diócesis y al pueblo en general en donde expresaba que

La doctrina de la Iglesia, a partir sobre todo del documento *Ad Gentes* del Vaticano II y el encuentro con la realidad indígena, ha hecho que surja en el interior de la Iglesia católica una nueva forma de concebir la acción misionera que, partiendo de la acción de Dios en el seno de los grupos humanos, mediante una evangelización encarnada en los valores culturales, arribe a una forma de Iglesia autóctona, lo cual coincide con la exigencia de respeto a las culturas y con la incipiente pero creciente manifestación de una toma de conciencia de los valores culturales por parte de los propios grupos indígenas.¹⁶

Uno de los lugares donde se inició la práctica de la nueva línea adoptada fue la parroquia de Ocosingo.¹⁷ La Iglesia chiapaneca y concretamente la diócesis de San Cristóbal, volvía a tomar nuevos rumbos en la forma de actuar con su feligresía en donde ha prevalecido una población mayoritariamente indígena. Allí asumió su compromiso de evangelizar desde el entendimiento y comprensión de la “cultura” indígena.

La participación de los indígenas en este proceso condujo a una reflexión que considera la revaloración cultural como uno de los elementos que lleva a la organización de sus pueblos. Al retomar las estructuras tradicionales, que se complementaron con nuevas formas organizativas de la Iglesia, llevaron a la reflexión crítica y a la organización política. Esto es lo que los teólogos han considerado como el paso de una pastoral indigenista a una pastoral indígena. No obstante esta reflexión no fue aceptada por todos los feligreses católicos, ya que algunos por así convenir a sus intereses religiosos, optaron por seguir con las “tradiciones” poblacionales, como

¹⁶ Ruiz García, 1972 Día de las misiones Indígenas

¹⁷ Para más información sobre el proceso desarrollado en la parroquia de Ocosingo-Altamirano véase Coello Castro, 1991.

el caso del municipio de San Juan Chamula, o en otros lugares en donde se consideró esto un regreso al atraso y no un vínculo con un pasado reciente. Con esto se comenzó una etapa de conflictos entre quienes se autodenominan seguidores de la teología de la liberación y con quienes optaron por defender la “costumbre o tradición de la población.”

4. TEOLOGÍA INDIA

La formación de la Iglesia autóctona llevó a la búsqueda de una nueva teología que replanteara la concepción de la divinidad recuperando la cosmovisión indígena. De esta manera comienza todo un proceso recuperación del conocimiento de Dios que prevalecía en los pueblos “indios”, de la lengua, rituales y tradiciones que por una u otra causa habían dejado de celebrarse. Aunado a la recuperación de la lengua, rituales y tradiciones se incorporaron los ideales de la teología de la liberación. En testimonios recopilados en la localidad de Petalcingo señalan que: *“cuando empezamos a recuperar nuestras costumbres de nuestros antepasados, no fue así no más, si no que en conjunto con la Biblia y con otro tipo de pensamiento. [Ahora] ya no es nadamás el servicio, sino [también] compromiso de ayudar a los hermanos que lo necesitan”*.¹⁸

El concepto de teología india se comenzó a utilizar en los talleres realizados en el marco de la celebración de los “500 años de Evangelización” en América (1992). En estos encuentros se analizó la historia de las poblaciones indígenas, las primeras formas de evangelizar, las “religiones indígenas” y los contenidos de la nueva evangelización. En la mayoría de los episcopados latinoamericanos dio inicio una reflexión crítica sobre la tendencia aculturadora de la evangelización. Surge una nueva:

visión hacia lo indígena, positiva, dialogante, de intercambio, de crecimiento, y, sobre todo, despojada de aquella vieja actitud descalificadora, apologética y hasta satanizante hacia las culturas y religiones que había predispuerto los corazones a asumir una perspectiva que no le hacía mucho honor ni a la labor misionera, ni a los indígenas, ni al anuncio del Evangelio (Aguirre Franco, 1997:3)

¹⁸ Testimonio recopilado en la población de Petalcingo, febrero de 1996. Petalcingo es lugar en donde realicé trabajo de campo para hacer la tesis de Maestría. Esta localidad se encuentra en la región Selva norte bajo la jurisdicción del municipio de Tila. La población de Petalcingo en su mayoría son hablantes de tzeltal.

Esta concepción es alimentada con los pronunciamientos emitidos durante la celebración de los “500 años de Evangelización” en cuyo contexto se llevó a cabo el Encuentro de teología india para la zona andina en Chucuito (Perú) en 1991, así como el Primer Encuentro Latinoamericano en la Ciudad de México y el Segundo Encuentro Latinoamericano de teología india en Colón (Panamá) 1993. En estos encuentros se apuntó que:

la teología india es “el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos[...]es por tanto un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. (López Hernández 1993: 10).

De acuerdo con la tipología hecha por el padre López Hernández, vemos que no se refieren a un concepto unívoco ya que existen diversas definiciones de teologías indias entre las que destacan: teología india comunitaria como aquella que se genera a través de la reflexión de los miembros de una localidad; teología india de consumo interno cuando los dirigentes religiosos, normalmente iletrados, orientan a la localidad y la teología india de la liberación que es la que nace a partir del impulso de la teología de la liberación, esto es, incorporar a interlocutores indios a los proyectos pastorales. También existen pastores, sacerdotes y religiosos indígenas que han querido reencontrarse con su pasado a esto le han denominado teología india cristiana (*Ibid*). Ésta conjuga el aprendizaje indígena con el cristiano. En este proceso, se dice se encuentran los catequistas, mayordomos, alférez, agentes pastorales, sacerdotes y obispos. La Iglesia reconoce que en este diálogo de fe cristiana la religiosidad indígena puede quedar atrapada en el cristianismo, por ello creen que es necesario saber cuándo procede el diálogo y bajo qué condiciones, cuándo debe prevalecer el respeto por la alteridad y deben funcionar de manera autónoma frente a la Iglesia.

En la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, se crea un departamento de teología india que se encargaba de realizar talleres con las poblaciones indígenas. Actualmente este departamento opera de manera independiente a la diócesis, mismo que sigue trabajando temas en los que incluyen el del “análisis de la realidad”.¹⁹

¹⁹ Entiéndase por análisis de la realidad a los problemas que existen en cada población, ya sea por la tierra, políticos o sociales.

El paso de una teología de la liberación a una teología india llevó a los miembros de la diócesis de San Cristóbal a replantear el proyecto pastoral que prevalecía en ese momento así surge en Chiapas lo que da como resultado la teología india mayense.

Dentro de la poblaciones indígenas no existe una teología india como su nombre lo indica, pero sí existe un replanteamiento acerca de su concepción sobre Dios y la religión católica. En el caso de Petalcingo que es donde mejor conozco, hasta la fecha en que terminé de realizar mi trabajo de campo, febrero de 1997, la teología india no es algo que se pueda distinguir de manera clara, siempre existe una mezcla de costumbres del pueblo, de ideologías liberalizantes y religión católica combinando sus nuevos métodos de catequesis y talleres de reflexión de su entorno sociocultural a través de la enseñanza de oficios para hombres y mujeres. Para estas últimas la panadería, el corte y confección, la elaboración de artesanías entre otras actividades; para los hombres albañilería, siembra de huertos, aunque esta actividad la desempeñaban igual las mujeres. Todas estas actividades acompañadas de programas de alfabetización.

5. TEOLOGÍA INDIA MAYENSE

Pablo Sues (1993), señala que la teología india mayense surge de la necesidad de crear un bloque cultural que permita diferenciar y a la vez unificar una región cultural. Esta parte de la recuperación de la teología india en sus propias localidades, pero con una relectura de la Biblia, pretende la liberación del pueblo. De esta manera se convierte en una teología india mayense liberadora orientada hacia el pueblo oprimido; esto es, en medio de la gente pobre y marginada. Para la Iglesia la región mayense comprende los países de México, Guatemala, Honduras, Belice y El Salvador.

En este proceso se retoma la historia escrita en el Chilam Balam, en el Popol Vuh y de la propia tradición de los pueblos mayas. Pero, como bien señala Monseñor Ruiz en una ponencia presentada en el Primer encuentro taller latinoamericano, 1991, los mayas no celebran fechas memorables de su propia historia, ni tampoco se han creado héroes en sus localidades, más bien celebran las fiestas de los santos católicos, los indígenas no sienten como suya la historia local de un pasado reciente. La conciencia de mayas actuales de ser descendientes de una cultura más amplia como es la Maya es reciente y ha surgido con base en la reflexión profunda de su ser y de la búsqueda de su propia historia. Esto es, no se ha reflexionado desde su fe cristiana con sus propios instrumentos, más bien han sido, según Ruiz, las *situaciones históricas, las luchas liberadoras y la dimensión comunitaria de la reflexión, lo que ha dado especificidad a su reflexión de fe (Ibid:163)*.

De acuerdo con los argumentos que Monseñor señala sobre la teología india mayense es algo nuevo; sin embargo en sus reuniones, sobre todo con migrantes a la Selva, se reflexionaba en torno a la cultura con la idea de buscar puntos de coincidencia con los diferentes grupos étnicos, con lo que se comienza otra nueva etapa en la diócesis. En 1991 se realizó, en San Cristóbal de Las Casas el primer encuentro sobre teología india de la región mayense en donde se reflexionó el trabajo realizado en las localidades indígenas y el origen de los mayas, basados en el Popol Vuh y el Chilam Balam. En 1992 se llevó a efecto el segundo encuentro bajo el mismo nombre en Chichicastenango Guatemala; en éste se presentaron sacerdotes mayas que no habían sido instruidos en colegios sino en su sabiduría adquirida a lo largo de los años. Se comenzó a hablar de la recuperación de los rituales mayas y sobre todo de la cosmovisión. A pesar de que al primer taller se le denominó Teología India Mayense, es hasta el segundo encuentro en que varios grupos indígenas comienzan hablar y a reconocerla como parte de ellos, sobre todo algunos grupos indígenas de Guatemala.

Todo este proceso del paso de una teología conservadora a una más abierta, que agentes de pastoral denominan liberadora, a una teología india y por último a una llamada teología india mayense no hubiera sido posible sin la presencia de los catequistas en las distintas zonas pastorales de la diócesis.

6. PROCESO CATEQUÍSTICO: LA BÚSQUEDA DEL PROCESO LIBERADOR EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL

Los caminos que llevaban a las localidades resultaban inaccesibles, la lejanía de éstas de las cabeceras municipales y la falta de sacerdotes llevó en principio a una menor participación de los católicos con su Iglesia y por ende a una escasa evangelización. Esto mismo condujo a la formación de grupos de personas en el año de 1952, que apoyaron el trabajo pastoral y evangelizador (Ruiz García 1997 *Caminante*, Núm. 15). Los grupos formados por los sacerdotes sirvieron como medio de enlace entre las localidades indígenas y la institución. Los orígenes de este proceso son descritos por el obispo Samuel Ruiz en los siguientes términos:

Desde 1952, por algo lógicamente inexplicable, empezaron a surgir hombres indígenas (aún no llamados catequistas), que impulsados por la fuerza del espíritu, eran llevados a congregar a sus hermanos. Poco a poco estos hombres se iban contactando con sacerdotes ejemplares que en condiciones absolutamente inconfortables recorrían serranías, montañas y selvas, no tenían la visión del Vaticano II pero sí un profundo espíritu misionero (Samuel Ruiz, *Caminante*, Núm. 17, 1978:3).

En 1956 en Tenejapa dio inicio un movimiento de evangelización y catequesis; en 1958 pasa a Bachajón, y en 1963 los sacerdotes dominicos comenzaron un trabajo semejante en Ocosingo. El movimiento catequístico tenía como objetivo primordial atender a la feligresía en sus propios lugares de origen y no en las cabeceras municipales que era como tradicionalmente se realizaba.

En los años sesenta comenzó la capacitación de los grupos de personas formados por los sacerdotes; sin embargo, “La tendencia inicial era el transmitirles el mensaje cristiano en la forma occidental, en que nosotros mismos los habíamos recibido y asimilado” (Ruiz García 1997, *Caminante*, Núm. 15).

La idea se concretiza en 1961 con la creación de dos escuelas para catequistas. Una de ellas para hombres y otra para mujeres, en su interior se preparaban, por un lapso de entre tres y cuatro meses, individuos seleccionados de las regiones tzeltal, tzotzil, chol y tojolabal entre otras. Para el año de 1968 existían más de dos mil catequistas diseminados por las regiones quienes participaban activamente en la transmisión del pensamiento cristiano, este trabajo realizado por las personas en las localidades se reconoce, por parte de la diócesis, como limitado y aculturador:

1. por nuestra influencia se destruía la cultura, las costumbres de los indígenas, pues con las categorías que manejamos, en la práctica se identificaba el evangelio con nuestros moldes culturales, 2. era una catequesis transmisora de verdades, con lo cual los anunciantes eran repetidores de nuestros conceptos y, por lo tanto, la comunidad quedaba como simplemente receptora y, ante los imperativos morales, se convertía en actora de la destrucción de sus valores, organización, cultura, y aunque también en lastres que los postraban, como la embriaguez (Ruiz García 1978:3, *Caminante* Núm. 17).

El proceso generado en Tenejapa, seguido en Ocosingo y Bachajón, se acentuó hasta enero de 1970. En este año se incrementó el trabajo y se cuestionó la fuerza aculturadora de la evangelización desarrollada.

La presencia de monseñor Ruiz en el Departamento de Misiones de la CELAM, hizo que en la diócesis se replanteara la metodología usada para evangelizar a los feligreses y formar ayudantes desde esta nueva perspectiva, es decir, con la visión del Vaticano II y del documento *Ad Gentes* tomando en cuenta las críticas que se le hicieron a la Iglesia en ambos eventos.

En 1971 los municipios que componen la diócesis, fueron divididos en zonas pastorales, que respondieron a la división cultural-lingüística, que dieron como resultado la descentralización. Para promover ésta se comenzaron a construir pequeñas

ermitas en las localidades, pues en las cabeceras municipales no podía existir más de un templo. En torno a la ermita se reunía la población con los catequistas que en un inicio fueron externos a las comunidades, y posteriormente fueron integrantes de las propias comunidades nombrados por la asamblea.

El año de 1972 es señalado por monseñor Ruiz como el inicio del proyecto liberador a través de los catequistas diseminados en sus regiones de influencia tales como la Norte, Selva, Frontera y Sierra. Esto significó de alguna manera dar mayor participación a los indígenas. Ya no se trataba de llevar la religión a las localidades sino que ellos la aprendían y la transmitían a sus compañeros desde sus propias perspectivas, de su interpretación y, lo más importante, de una nueva relectura de la Biblia, siempre tomando en cuenta la realidad prevaleciente en cada una de las localidades.

La formación de los catequistas cuestionó la forma de actuar de la Iglesia. Dada la situación en que se encontraba la población se necesitaba de una Iglesia que fuera partícipe, no sólo en la evangelización, sino que desde la evangelización se proporcionaran medios de reflexión del entorno social en que se encontraban los feligreses: *la Iglesia nos ha enseñado a salvar el alma y no el cuerpo. Hemos trabajado por la salvación y al mismo tiempo vivimos hambre enfermedad, dolor, pobreza y muerte (Ibid:3)*. En ese sentido el sentimiento que los catequistas expresaron fue lo que creo la necesidad de cambios en la Diócesis. Aunque algunos religiosos hablaban los idiomas indígenas, no existía interés por entender más allá del aprendizaje de éstos. Así los religiosos cuestionados por la realidad, expresada por los indígenas, por “la palabra del pueblo,” por el Concilio Vaticano II y por la Conferencia de Medellín, se vieron obligados a buscar otros contenidos y métodos de catequesis que correspondieran a las exigencias y necesidades del pueblo. Se hablaba de la necesidad de incorporar la historia concreta en que viven los hombres que es la realidad social, económica, política y cultural.

Con base en la experiencia que se tenía en la formación de catequistas, se cuestionó el proceso de selección y el trabajo que éstos desarrollaban, pues anteriormente el sacerdote era quien elegía al catequista sin tomar en consideración la opinión del resto de la feligresía. Se acordó que el catequista tenía que ser una persona que *recoge, medita, ordena y desparrama la palabra de la comunidad para una vida mejor (Ruiz García 1975, Caminante, Núm.4)*. Con el reconocimiento de la necesidad de reflexión, comprensión y entendimiento de la sociedad y del papel de los catequistas como laicos comprometidos, dieron inicio los recorridos hacia la región de la Selva, especialmente la de Margaritas y Ocosingo (que por cierto habían sido colonizadas por indígenas y mestizos de todas partes del estado y del país, entre los que sobresalían tzeltales y tzotziles, seguidos de los tojolabales y choles).

La formación de catequistas ha sido una forma de poder penetrar a las localidades indígenas, aunque al inicio no se tenían objetivos “liberadores” como una manera de buscar lazos que vincularan a los agentes religiosos (sacerdotes, monjas y al propio obispo) con la población. Los catequistas se convirtieron en el enlace entre los indígenas y la diócesis.

Esta forma de evangelización identificada por algunos como una influencia *protestante* y la relectura de la Biblia, desde el análisis de la vida cotidiana, llevó a fricciones al interior de la comunidad católica. El interés por el “rescate cultural” de la nueva Iglesia autóctona tuvo respuestas contradictorias entre la población, algunos rechazaron abiertamente la emergente línea de pastoral por considerarla un regreso al “atraso,” otros más la recibieron con entusiasmo, mientras que un sector la sigue viendo con indiferencia.

Desde el punto de vista de la diócesis el trabajo de los catequistas ha sido importante, tanto para experimentar la teología de la liberación como los subsiguientes procesos en las distintas regiones de trabajo de la diócesis. El catequista es quien “facilita la comprensión del texto bíblico e intenta problematizarlo para provocar la discusión” (Velázquez, S.J. 1993:254). Dentro de todo este proceso de cambios se siguió “el método participativo” (*tijwanej*). Partir del texto [bíblico] con aproximaciones a la realidad, partir del texto [bíblico] para abordar un tema en particular y partir de la realidad e iluminarla con un texto bíblico. En este nivel o método del *tijwanej* [=activador=catequista] juega un papel fundamental en el proceso de enseñanza de la Biblia y en la búsqueda de la teología india que se lleva a cabo a través del método de recopilación y devolución de la palabra por ejemplo en los talleres se intenta “devolver las cartas que ellos mismos hacen, la palabra antigua ya sean cuentos tzeltales, palabras del ... saludo ritual dialogado, o palabras de consejo, descripción de curaciones y costumbres propias tzeltales” (*Ibid*:256). Esto es lo que los agentes de pastoral llaman la búsqueda de la teología india.

El proceso experimentado por la Diócesis dio como resultado la asunción de la organización y celebración del Congreso Indígena de 1974;²⁰ lo cual posibilitó la expresión de las inquietudes respecto a los problemas de tierra, salud, comercio y la educación en la población indígena.

Para la diócesis el Congreso fue una “revelación de su conciencia crítica, de su potencial latente. Fue una voz popular, se solidarizaron más que como etnia,

²⁰ Para una información más amplia sobre el Congreso Indígena ver Morales Bermúdez 1991, González Esponda, 1992; García de León, 1995.

como pobres, como oprimidos, en búsqueda de solidaridad con todos aquellos que buscan la liberación” (*Caminante*, Núm. 17, 1978:11).

En ese contexto se abrieron nuevas interrogantes para los miembros de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas: “¿cómo ser coherentes (evangélicamente) entre una actitud realmente profética (Vaticano II) y una acción política?, ¿cómo realizar adecuadamente lo profético desde otros campos?” (*Ibid*:12).

Con esos antecedentes la Diócesis empezó a promover una nueva formación de catequistas y proyectos sociales, destacan los centros de salud, el hospital del municipio de Altamirano, las escuelas de formación (como el de la Castalia en Comitán, la de los hermanos Maristas en Altamirano), el movimiento de cooperativas; es decir, se crearon nuevas acciones no misioneras, sino de asistencia social y educativa, más acordes con las estructuras sociales y con la cultura de los pueblos indígenas.

Al interior de la Iglesia católica se intentó apoyar la revitalización de los idiomas indígenas mediante el trabajo de diáconos y catequistas, a la vez que los sacerdotes manifestaron un mayor interés por aprender el idioma de sus feligreses. Los sacerdotes y catequistas se acercaron a los ancianos para que, por medio de sus testimonios, se diera el rescate de las tradiciones y hasta la actualidad se pretende recuperar la música tradicional, retomar festividades y las mayordomías de origen poscolonial, que para los indígenas representa la recuperación de una tradición. Se considera importante recuperar el pensamiento indígena mayense a través de la lectura del Popol Vuh y del Chilam Balam. El trabajo educativo se lleva a cabo a través de un centro ecuménico fundado en 1995 ubicado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el que existe el departamento de Teología India. En su interior se organizan talleres de formación en las comunidades de la región de los Altos que anteriormente habían trabajado con la diócesis de San Cristóbal.

A MANERA DE SÍNTESIS

Vemos que la diócesis de San Cristóbal ha pasado por varias etapas, primero su acercamiento a la teología de la liberación y a la opción preferencial por los pobres, luego a forjarse como una Iglesia “autóctona” y posteriormente a consolidar una teología india que cada vez va retomando la cosmovisión indígena que se perfila en una teología india mayense. En ese proceso de cambios ha tomado como herramientas principales la posición social de antropólogos; sociólogos y teólogos, quienes han hecho el trabajo directo con la población indígena y de quienes se ha tomado su experiencia para dar paso a lo que le han llamado Iglesia “autóctona” precisamente porque la feligresía es mayoritariamente indígena.

Este proceso es descrito en los documentos de la diócesis en los siguientes términos: *Históricamente la pastoral de nuestra Diócesis empezó buscando encarnar la Iglesia en la cultura, o sea que ésta resplandeciese en su catolicidad al volverse capaz de integrarse en las múltiples formas concretas de ser hombre que manifiestan los pueblos en toda la tierra* (Ruiz García 1995:3, *Caminante*, 2a Época, Núm. 1).

También es importante señalar que estos proyectos diocesanos no han sido aceptados en todas las poblaciones de habla indígena de su circunscripción; en muchos casos han sido motivo de conflictos dentro de los templos y separación de sus integrantes con sus respectivos conflictos. Por ejemplo en Petalcingo, en el momento en que se comenzó a impulsar la línea teológica de la liberación, algunos catequistas se salieron y formaron otro grupo católico ligado a la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito y en algunos casos se cambiaron de afiliación religiosa. En el municipio de Yajalón varias personas cambiaron su adscripción religiosa y algunas siguen dentro de la religión católica pero sin mayor participación que la de ir ocasionalmente a la misa. Así puedo seguir enumerando varios municipios o localidades en donde a causa del impulso de nuevas formas de catolicismo, familias enteras o localidades se encuentran divididas y han provocado conflictos entre catequistas y católicos tradicionalistas.²¹ Es cierto que el trabajo pastoral de monseñor Ruiz para algunas poblaciones resultó ser interesante y benéfico, para otras significó el fin de su apego a la Iglesia católica diocesana.

Algunos de los conflictos religiosos que se registran en el estado de Chiapas han sido protagonizados por aquellos que se autodenominan tradicionalistas o de la costumbre y por quienes se dicen seguidores de la teología de la liberación o liberacionistas. Con esto no quiero argüir que los conflictos sean netamente religiosos sino que detrás de ellos existen otro tipo de problemas ya sea de índole agrario o político-social, pero sí es muy clara la contradicción entre ambas formas de ser católico.²²

Al momento en que termino de escribir este texto la diócesis de San Cristóbal ha sufrido otros cambios substanciales, entre los que destacan el término de la gestión de monseñor Ruiz en el año 2001 y la llegada de monseñor Felipe Arizmendi. El nuevo obispo ha declarado seguir por la opción preferencial de los pobres, la

²¹ Como los casos de las localidades de el Puerto (Venustiano Carranza y Flores Magón (San Cristóbal de Las Casas) reseñados en Rivera *et al.*, 2004.

²² Para un análisis sobre conflictos religiosos ver Rivera Farfán *et al.* 2004, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, Utopías y realidades*, UNAM, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, UNICACH (en Prensa).

revitalización, por lo menos en los discursos, de la teología india, y él mismo ha ordenado a tres sacerdotes indígenas, dos originarios del municipio Chenalhó y uno de San Andrés Larráinzar. Recientemente impulsó en la catedral de la ciudad de San Cristóbal pronunciar el sermón en la lengua tzotzil y dependiendo de la presencia de tzeltales también se hará en esta lengua. La llegada de monseñor Enrique Díaz en el 2003 como obispo coadjutor y su ordenación en medio de un ritual purhépecha, tzotzil y tzeltal nos indica probablemente de la continuidad de la línea impulsada por monseñor Samuel Ruiz; sin embargo, muchas personas indígenas opinan que no reciben el mismo apoyo que monseñor Ruiz les dio, no obstante, es un tema que hay que explorar y descubrir si la teología de la liberación sigue presente a través de la teología india mayense y el impacto que sigue causando en las localidades a raíz de la llegada de monseñor Arizmendi.

BIBLIOGRAFÍA

Beozzo, José Oscar, 1993. "Visión indígena de la conquista y la evangelización" en *La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo y agresión?*, ABYA-YALA, pp. 21-45, Quito, Ecuador.

Berryman, Phillip, 1987. *Teología de la liberación*, Siglo XXI, México.

Boletín del Archivo Histórico Diocesano, 1997. *La zona norte de Chiapas, escenarios, procesos actores*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1990. *México Profundo una Civilización Negada*, Grijalbo, México.

Boff, Leonardo, 1986a ...*Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander, España.

—, 1986b. *Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae Santander, España.

Coello Castro, Reyna M., 1991. *Proceso Catequístico en la zona tzeltal*, Tesis de licenciatura de la Universidad de Tlaxcala, Tlaxcala, México.

Concha Malo, Miguel, et al. 1986. *La participación de los cristianos en el proceso popular en México*, UNAM, México.

Drí, Ruben R., 1985. "La teología de la liberación" en *Religión y política en México*, Siglo XXI, pp 113-132, México.

Fazio, Carlos, 1994. *Samuel Ruiz El caminante*, Espasa Calpe, México.

García de León, Antonio, 1995. "La Vuelta del Katún" en *Chiapas: a Veinte años del Primer Congreso Indígena*, UNAM-Era, pp.127-147, México.

García, Jesús, 1993. "La iglesia en México desde la creación del celam hasta Puebla" en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, cehila Jus, pp.181-195, México.

González Esponda, Juan, 1992. "El Congreso Indígena de 1974: contexto y consecuencias" en *Memorias del primer Congreso internacional de Mayistas*, UNAM, pp. 165-182, México.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1998^a. Religiosas e indígenas en Chiapas: ¿Una nueva teología india desde las mujeres? en *Cristianismo y sociedad* 1998, año XXXVI, Cuarta Época, Núm. 135-136, pp.79-96, Guayaquil Ecuador.

Leyva Solano, Xóchitl, 2002. "Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas" en Juan Pedro, Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS pp. 375-444 México.

Maduro, Otto, 1992. "Algunas implicaciones teóricas de la teología de la liberación en América Latina para la sociología de las religiones" en *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, Programa de Investigación en Cultura y Religión, pp. 35-58, México.

Meyer, Jean, 2000. *Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000*, Tusquets editores, México.

Morales Bermúdez, Jesús, 1991. "El Congreso Indígena de Chiapas: Un Testimonio en *Anuario 1991* Instituto Chiapaneco de Cultura, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-CHIAPAS, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas, pp. 243-371, México.

Morales Constantino, Heberto, 1997. "Teología de la liberación" en *Anuario 1996* Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp. 42-68 Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Muro, Víctor Gabriel, 1992. "Iglesia popular y movilización social en el Istmo de Tehuantepec" en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión, pp. 301-310, México.

—, 1994. *Iglesia y movimientos sociales*, Editorial de la Red Nacional de Investigación Urbana, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México.

Ortoll Servando, 1992. "Acción Católica y sinarquismo, ¿dos alternativas para controlar a los disidentes?" en Carlos Martínez Assad (Coord), *Religiosidad y política en México* Universidad Iberoamericana, Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión, pp. 133-160 México.

Rivera Farfán et al., 2004. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, Utopías y realidades*, UNAM, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, UNICACH (en Prensa).

Ruiz García, Samuel, 1991. "La Biblia paradigma de la Teología India" en *Memorias del Primer encuentro Taller Latinoamericano*, ABYA-YALA, pp.159-176, México.

Sánchez Franco, Irene, 1999. *Teología de la liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas*, Tesis de Maestría, CIESAS, México.

Suess, Paulo, 1993. "Cuestionamiento y perspectivas a partir de la causa indígena" en *La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo y agresión?* ABYA-YALA, pp.45-60, Quito, Ecuador.

—, 1993b. "Mediaciones metodológicas de la teología cristiana como presupuestos para la práctica misionera" en *Memorias del Primer encuentro Taller Latinoamericano*, ABYA-YALA, pp.81-114, México.

Velázquez, S. J. 1993. "Camino de catequesis entre tzeltales de Chiapas" en *Memorias del Primer encuentro Taller Latinoamericano*, ABYA-YALA, pp. 242-258, México.

Wagua, Aiban, 1993 "Antigua y nueva evangelización de los indígenas" en *La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo o de agresión ?*, ABYA-YALA, pp.109-121, Quito, Ecuador.

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo particular del Antropólogo Andrés Aubry.

REVISTAS CONSULTADAS

Boletín interno de la Diócesis: *El Caminante*, 1967,1968,1969,1970-1979, 1980-1990 1991- 1998.

Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI),1970-1980.

Centro Nacional de Ayuda a Pueblos Indígenas (CENAPI), 1970-1975.

Estudios Indígenas, 1968-1990.

Servir, 1970-1980.

Cuadernos de Promoción, Fomento Cultural y Educativo, A.C., 1980.

PERIÓDICOS REVISADOS

Cuarto Poder 1994-1998. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

La Jornada 1994-1998. México D.F.