

PASTORAL INDÍGENA Y RESISTENCIA HACIA LA TEOLOGÍA INDIA CRISTIANA EN CHIAPAS, MÉXICO

*The Indigenous Pastoral and Resistance towards the Indigenous Christian Theology in
Chiapas, Mexico*

JORGE VALTIERRA-ZAMUDIO

Instituto Nacional de Antropología e Historia (Encrym).
General Anaya 187, Col. San Diego Churubusco, Coyoacán.
Ciudad de México, C.P. 04120
jorge_valtierra_z@encrym.edu.mx

Recibido: 31.08.16

Aceptado: 20.01.17

Resumen

La Teología India Cristiana (TIC) en Chiapas ha sido una respuesta o camino de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas para respetar la diferencia étnico-cultural y religiosa, con vistas a construir una iglesia autóctona. Pero la coordinación y control de la TIC continúa predominantemente en manos no indígenas, lo que, aunado a una serie de prácticas rituales reinterpretativas, ha generado una suerte de resistencia (velada) en algunos grupos indígenas, sin por ello propiciar un conflicto con la Iglesia. A partir de la observación etnográfica con los tojolabales en el sureste de Chiapas, México, en este artículo explicaré el proceso de la reproducción de la TIC, para responder cómo opera la resistencia velada hacia ella.

Palabras clave: Teología india cristiana, Iglesia Autóctona, resistencia velada, Iglesia católica.

Abstract

The Indigenous Christian Theology (ICT) is a pathway the San Cristóbal de Las Casas Catholic diocese (Chiapas) has taken in order to respect the ethnic, cultural and religious differences and to build an “Autochthonous Church”. Yet, the control of ICT still remains in non-indigenous ecclesiastical authorities through reinterpretation of autochthonous ritualities. As a consequence, a sort of veiled resistance among some catholic indigenous groups have emerged, *i.e.*, not establishing any conflict with Catholic Church. Through an ethnographic research in some tojolabal communities in Chiapas, Mexico, in this paper I will explain the reproduction of ethno-religious contexts through ICT trying to answer how and why ICT and veiled-resistance operate.

Keywords: Indigenous Christian Theology, Autochthonous Church, veiled-resistance, Catholic Church.

INTRODUCCIÓN

Muchas organizaciones y estados han sometido y dominado a diversas sociedades vulnerables, sobre todo aquellas que llevan a cuestas una herencia colonial como se da en Latinoamérica. La Iglesia católica, que ha representado de suyo el colonialismo y por lo tanto ese dominio, parecería contradecirse cuando asume un papel decolonial y de “liberación de los pueblos”.

El catolicismo ha sido, por lo mismo, blanco de críticas toda vez que su discurso, en muchos casos, sigue reproduciendo esquemas coloniales y etnocentristas, desde el momento en que no reconoce las particularidades y diferencias étnicas e identitarias de los pueblos a los que dirige su acción pastoral —afrodescendientes, indígenas, entre otros—; es decir, son pueblos vistos como uno solo y de los que se habla en su lugar. Esto implica que no exista un diálogo e impide la autorrepresentación de “ellos” y “por ellos mismos”.

Los esquemas etnocentristas de un organismo eclesiástico como el del catolicismo se definen a partir de determinar o no la diversidad de los seres humanos —monogénesis y poligénesis, lo que conlleva el debate de los valores universales, la acción de generalizar los contenidos particulares y de definir lo verdadero a partir de lo propio (Todorov, 1989: 25)¹. Esto explica que algunos pueblos indígenas hayan presentado algún tipo de resistencia hacia una acción pastoral de corte etnocentrista.

La identificación de una resistencia hacia la acción pastoral católica ha ido generando más conciencia en algunos agentes de pastoral a favor del diálogo y reconocimiento hacia la diferencia étnica, lo que ha roto con prácticas pastorales tradicionales y se han concentrado en otras prácticas como la agroecología, la educación o la revitalización cultural, con un tono menos politizado (liberacionista) y más dirigido a la autodeterminación, autorrepresentación y la construcción de una iglesia autóctona, de la que se hablará más adelante.²

Los cambios que se han generado presentan dos dimensiones: una local y otra global. En el primer caso, los actores principales, que han sido por lo general invisibilizados, son aquellos que tienen un contacto constante con la gente a la que se dirige su acción pastoral y con la que intentan entablar un diálogo. En la dimensión global o discursiva, se destacan las posiciones y discursos que han manifestado hoy figuras tan polémicas, como el papa Francisco, entre otros jerarcas y sacerdotes. En cualquier caso, los cambios que está experimentando el catolicismo desde hace más de cuatro décadas son dignos de analizarse con cuidado.

1 Para Todorov, el etnocentrismo “consiste en el hecho de elevar, indebidamente a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco [...] Éste [el etnocentrista] cuando aspira a lo universal, parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar; y ese algo particular tiene que serle necesariamente familiar; es decir, en la práctica debe hallarse en su cultura” (1989: 21).

2 La Iglesia Autóctona es en principio lo que en el Concilio Vaticano II (1962-1965) se reconoce como Iglesia local; esto es, una comunidad eclesiástica con ciertos rasgos socioculturales dentro de los cánones católicos y el dogma cristiano. Este ideal consiste en que los indígenas sean constructores de una Iglesia con rasgos propios, en su lengua, en su cultura, pero católica.

Sin embargo, cuando se busca tener una perspectiva local y global al mismo tiempo, sobre una acción pastoral que se ha ido produciendo desde hace algunas décadas como la pastoral indígena en Latinoamérica, podrían comprenderse mejor los intereses discursivos y prácticos del catolicismo en el nivel global, pero también la lógica práctica en la pastoral que se lleva a cabo en contextos de marginación, que antaño fueran motivo de preocupación, por ejemplo, de la teología de la Liberación.

Entre estos fenómenos teopolíticos y de una pastoral consecuente con el discurso de una “Iglesia de los pobres”, pero también inculturada, se ubica la Teología India Cristiana (en adelante TIC) y la resistencia de algunos pueblos hacia ésta como un elemento que sienta bases dialógicas, de discernimiento y modificación en una pastoral de la praxis que llamaré nueva pastoral indígena (en adelante NPI).

En este artículo, a partir de una serie de investigaciones y análisis de corte antropológico que comenzaron desde el año 2007 mediante testimonios de algunos agentes de pastoral, actores indígenas y congregaciones involucrados en la pastoral indígena, así como un análisis del material de campo, se pretende, por un lado, definir qué es la TIC, la NPI y la acción pastoral que conllevan éstas; por el otro, ante una aparente aceptación de estos nuevos métodos y modelos pastorales, se pretende mostrar la resistencia por parte de actores indígenas hacia la TIC. El fin es explicar que por medio de la TIC podrían estar reproduciéndose esquemas neocoloniales que muchos actores indígenas no han adoptado, por ser incompatibles con su cosmovisión y modo de vivir.

En el primer apartado explicaré las bases que conforman la NPI y su práctica. Asimismo, explicaré qué es la NPI y su relación con la TIC. Posteriormente, ahondaré en la definición y proceso de la TIC como una vía de integración, acomodación de la Iglesia y construcción de un catolicismo multicultural (Masferrer, 2007: 57) en los pueblos indígenas de Chiapas. En un último apartado, analizaré cómo frente a la TIC, se da una acción de resistencia hacia sus prácticas y rituales, tomando el caso de los tojolabales del sureste de Chiapas, para mostrar a la TIC y la NPI

como vías de actualización y relectura de los signos de los tiempos del catolicismo.

I. ORIGEN DE LA NUEVA PASTORAL INDÍGENA (NPI)

Actualmente, entre los principales motores de liberación de los pueblos se ubica la ecología social, política y medioambiental, así como la educación intercultural e integral. Con esta tónica, en la construcción de una “Iglesia de los pobres” y una “iglesia autóctona”, se genera una pregunta central: ¿de dónde vienen todas estas iniciativas del catolicismo, qué tanto han movido y distinguido el pensamiento, por ejemplo, del actual sumo pontífice?

Ciertamente, no son nuevas las propuestas y acciones que el Papa Francisco ha expresado al respecto. La diferencia en la actualidad es que el mensaje papal ha impactado, en gran medida por las redes sociales, en un sector más amplio de la población global que en la época de Juan XXIII y Pablo VI en la década de 1960. El relativo radicalismo de Francisco —más por el contraste con sus antecesores que por su pensamiento de corte marxista, como le han adjudicado varios sectores conservadores— se dirige a una “Iglesia pobre para los pobres”, que el propio Juan XXIII ya había enunciado una vez elegido Papa (Offerdal, 2016: 1). Pero el énfasis en esto también obedece a una lamentable y desigual situación que, de hecho, el propio Papa Francisco vivió de cerca en la Argentina y se extiende a América Latina, caracterizada por “[...] un sistema inhumano, el desequilibrio ecológico como consecuencia de la explotación incontrolada de recursos naturales y la migración como método de salvación alternativo a la lucha político-sindical” (Cuda, 2016: 1).

Desde una perspectiva global, el Papa Francisco es una voz que clama por la liberación, a partir de denunciar las causas de la injusticia, los procesos de deshumanización, la desigual distribución de la riqueza, el individualismo, llama a “convertirse en pobres y no convertir a los pobres” (Cuda, 2016: 1) y rechazar lo que él llama la filosofía o “cultura del descarte”.

Lo anterior se instala desde finales de los años 1960, cuando el sistema económico capitalista, evidenciaba cada vez más la desigualdad social que afectaba, sobre todo, a las naciones más débiles. Gran parte de estas naciones se concentraban en Latinoamérica, África y el sureste asiático. A raíz de esto, varios movimientos de oposición empezaron a emerger con la peculiaridad de que algunos, además de ser “revolucionarios”, eran étnicos y presentaban tintes religiosos (cristianos).

En esa época el sector progresista de la Iglesia católica latinoamericana y otras confesiones no católicas se involucraron y simpatizaron con el pensamiento revolucionario, del que la propia revolución cubana había sido un modelo de inspiración, y replantearon la manera en que debían continuar y renovar su misión local en la práctica. Esto último, en el caso del catolicismo, fue influido por el mensaje del Concilio Vaticano II (1962-1965) que desencadenó otros espacios de discusión y análisis de la realidad.

En concreto, en el caso de México esta coyuntura latinoamericana parecía no haber tenido tanto eco en la Iglesia católica mexicana, debido a que algunas décadas antes, después de la “guerra cristera” y oficialmente el fin del conflicto entre el Estado y la Iglesia católica —lo que Blancarte denomina “modus vivendi” (Blancarte, 1992: 29-59)—, las tensiones Iglesia-Estado y la persecución religiosa continuaron y se acentuaron durante la década de 1930 y parte de 1940 (Negrete, 1988: 41-63). Después, la Iglesia buscó que el relativo periodo de paz —o inacción— que se había alcanzado con el Estado, no se quebrantara por involucrarse de nuevo en asuntos de corte político (Loaeza, 1990: 6). Sin embargo, a finales de la década del sesenta y principios de 1970, un sector minoritario mexicano conformado, sobre todo, por unas pocas jerarquías e intelectuales de la Iglesia mexicana que simpatizaban con grupos de izquierda y/o de corte revolucionario, sí se conmovieron ante muchas acciones represivas del Estado hacia facciones y movimientos de oposición.³

3 Me refiero a la represión por parte del gobierno mexicano sobre todo hacia los movimientos obrero-estudiantiles, de los que destacan la masacre en la plaza de

Del mismo modo, hubo muchos espacios de discusión entre los que se destaca la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) de Medellín, Colombia en 1968 y la Primera Declaración de Barbados en 1971. En esta última, científicos sociales y activistas discutieron sobre la situación mundial de desigualdad social y económica, incluso, criticaron la labor misionera de la Iglesia católica como asistencialista y etnocida.⁴ También se registró un impacto ideológico a partir de documentos como la encíclica *Populorum Progressio*, dictada en 1967 por el Papa Pablo VI, y el propio Concilio Vaticano II, que propiciaron que esta veta progresista católica mexicana ganara más adeptos pese a que la mayoría de ellos no contaran con altos cargos eclesiásticos (Camp, 1998; Muro, 1994 y Concha, 1986); en su mayoría eran sólo religiosos y religiosas, sacerdotes, diáconos, entre otros.⁵

Esta coyuntura extra e intra-institucional implicó una división de la Iglesia católica mexicana que se presentó, al principio de manera sutil, pero con mayor énfasis en la segunda mitad de los años setenta y la década del ochenta, sobre todo cuando se reafirma la posición política de este sector eclesiástico frente a la inserción de los modelos neoliberales y de libre mercado que deterioraron con rapidez las condiciones de vida de

Tlatelolco, en la Ciudad de México en 1968 y de la Escuela Normal Superior de Maestros, sobre la avenida San Cosme, en la misma ciudad en 1971.

- 4 Parte de estas discusiones y críticas hacia la labor eclesiástica se abordaron en una reunión de preparación de la CELAM de Medellín de 1968, que se llevó a cabo también en Melgar, Colombia, el mismo año, en que el antropólogo Reichel Dolmatoff de manera tajante definió la labor misionera como etnocida. (Reichel-Dolmatoff, 1972).
- 5 Cabe señalar que fueron los intelectuales de la Iglesia católica y jerarcas, principalmente obispos, quienes promovieron y apoyaron esta postura “progresista” y de denuncia, entendida como Teología de la Liberación, no los sacerdotes y religiosos(as) comunes como tanto se ha manejado en el discurso liberacionista. Es evidente que Chiapas es un caso especial, tanto por ser el obispo el principal promotor de este movimiento de liberación de los pobres mediante una pastoral indígena, aunque es difícil que se piense en una teología de la liberación como tal en el caso mexicano (Tahar, 2007a, 2007b).

la población mexicana, propiciando y aumentando de forma alarmante los índices de pobreza y desigualdad social (Muro, 1994: 94).⁶

El ámbito rural, por lo general habitado por población predominantemente indígena, presentaba una mayor oposición al ala conservadora de la Iglesia católica mexicana, la cual parecía ignorar las condiciones de pobreza y lugar donde poner en práctica la noción de “Iglesia de los pobres” del Concilio Vaticano II, Medellín 1968 y la llamada teología de la liberación. Así, un caso como el del estado de Chiapas en el sureste mexicano, caracterizado por una concentración importante de pueblos indígenas de origen maya, el papel de la Iglesia católica mexicana inspirada en la “Iglesia de los pobres” del Concilio Vaticano II ha sido vital desde mediados del siglo XX para la reorganización social y política de los pueblos indígenas y colaboraría a la postre, en sentar bases, inclusive, de lo que se conoce hoy como neozapatismo (Estrada, 2007).

En México se ha cuestionado el desarrollo y gestación de la teología de la liberación por sus condiciones socioculturales que implican más un diálogo intercultural que una liberación del pobre, sin considerar sus particularidades étnicas. En todo caso, sí puede pensarse en una fuerte influencia del liberacionismo para la renovación de la acción pastoral indígena y la puesta en marcha de una acción emancipadora con bases cristianas. Existieron también otros métodos y reflexiones de fe o teologías distintos de los del catolicismo tradicional; es decir, una acción pastoral en constante y sutil renovación que fue encarnándose en la cultura y cosmovisión de los pueblos indígenas; de ahí que la llamada TIC y la pastoral indígena tuvieran un escenario propicio en Chiapas y se

6 Víctor Muro señala que este ambiente de división y tensión dentro de la Iglesia se fue agudizando, influyendo los conflictos de orden social a tal punto que empezaron a abandonar las “posturas pasivas en la vida social del país” (1994: 94). Entonces, no fue sólo el Vaticano II, la teología de la liberación o Medellín, sino también, en el caso particular de México, la coyuntura sociopolítica de los años sesenta, setenta y ochenta primordialmente. Lo que es un hecho, es que pensar en una labor de corte liberacionista por parte de la iglesia mexicana, debe ubicarse tardíamente con respecto al resto del continente.

distinguieran de una teología de la liberación como se desarrolló en otras partes del continente.

Estas acciones pastorales fueron conformando la NPI, que en síntesis es producto de la reflexión y las modificaciones que se fueron haciendo como resultado de discusiones centradas en los alcances de la actividad pastoral teopolítica de la llamada “catequesis integradora”. La NPI es un modelo pastoral no antropocentrista y con una politización menos manifiesta que se desarrolla en la práctica pastoral de los agentes de pastoral (misioneros) y, en cierta medida, se basa en una “inculturación de la praxis” y la TIC misma, entre otras vías alternativas e integrales de liberación para alcanzar una Iglesia Autóctona (Valtierra, 2012; Harvey, 2001 y Ruiz, 1999). Sin embargo, la recepción “exitosa” y la perspectiva que de éstas tienen los diversos pueblos indígenas, puede ser cuestionable, como el caso tojolabal en Chiapas, que ha mostrado un rechazo sutil y casi invisible hacia la TIC definido como “resistencia velada” (De Vos, 1994: 68). Pero un aspecto importante, antes de abordar este concepto, es cómo se autoctonizaría el catolicismo en Chiapas, para pensar en la “Iglesia Autóctona” como fin.

2. AUTOCTONIZAR EL CATOLICISMO EN CHIAPAS: LA PASTORAL INDÍGENA EN LA PRÁCTICA

Entre las principales características de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la época de Samuel Ruiz como obispo (1960-2000), se destaca el establecimiento de centros de formación de catequistas indígenas, un primer paso hacia la integración y participación indígena en la Iglesia católica que cumplía a su vez con el propósito de paliar la escasez sacerdotal y religiosa en la diócesis.

En ese periodo, la diócesis de San Cristóbal pasó por diversas fases ideológicas que fueron consolidándose a raíz de una serie de eventos locales y globales, pero sobre todo aquellos que más sensibilizaron a la Iglesia para comprender y reconocer los problemas que experimentaban los indígenas. La actividad pastoral en esta diócesis empezaría, entonces, a “replantear la vuelta de la Iglesia Primitiva a través del eje articulador

de una Iglesia Autóctona, con un proceso civilizador a partir de ella” (Morales, 2005: 74).

Si bien parte de los eventos a los que se adjudican estos cambios incluyen el Concilio Vaticano II, la CELAM de Medellín (1968), los intercambios y discusiones que Ruiz sostuvo con el teólogo de la liberación Edgar Beltrán, entre otros; también se debe a eventos locales que se dieron en la propia diócesis como la evaluación del ministerio catequético en 1968 y el Congreso Indígena de 1974, en los que se hizo presente la voz de los indígenas que denunciaban una situación de pobreza, el deseo de hacer valer sus derechos agrarios, educativos, de salud y justicia (Morales, 2005: 74). Hubo, sin embargo, otros eventos de una naturaleza más empírica y subjetiva que también fueron cruciales para la conformación de esta pastoral indígena: las experiencias y el contacto que el obispo Ruiz y sus colaboradores tuvieron con los indígenas, que les hizo ver que no era suficiente la tónica emancipadora liberacionista, sino que debía considerarse la cultura por medio de la encarnación del Evangelio y la acción pastoral misma.

Esta actividad pastoral, además, no sólo pondría sus ojos en los pueblos indígenas, sino que buscaría tener un rostro indígena; es decir, ser sensible a sus problemas, respetar sus rasgos culturales y que el mensaje evangélico se inculturara en su cosmovisión y cultura. De ahí surgiría lo que se conoce como teología de la inculturación: en el proceso de ir identificando los problemas indígenas de una forma más precisa y sin universalismos (etnocentrismo), los agentes de pastoral empezaban a comprender que los indígenas no sólo habían sido despojados de sus tierras, sino también de sus costumbres, lengua y cultos e históricamente en esto también la Iglesia había sido partícipe.

Identificar estas problemáticas desde esta nueva perspectiva de inculturación fue posible gracias a que esta se basaba en una pastoral local y en la práctica, que implicaba tener un mayor contacto con los indígenas; y el agente de pastoral que realizaba su trabajo en una zona específica, empezaba a actuar según las necesidades de la comunidad. Esta acción pastoral más pragmática y menos conceptual y dogmática ya no tenía el objetivo prístino de llevar la palabra de Dios, sino que los mismos agentes de pastoral se inculturaban con los indígenas a partir de

un proceso, como el que expresa un sacerdote que ha trabajado en comunidades tojolabales⁷ desde hace más de cuarenta años:

[...]Tú generalmente llegas con tu carga, tu formación. Llegas entre los tojolabales y tú quieres enseñarles. ¿Por qué razón? Porque esa es tu misión. Y, entonces, en un primer momento tienes que ser muy sensible. A punta de patadas, te voy a decir, que vas descubriendo que primero ni te entienden. Segundo, como no te entienden ni te aceptan, simplemente te toleran. Ellos no te dan a conocer absolutamente nada. Pasan los años y te das cuenta de que, en primer lugar, lo que está sucediendo es que si tú realmente estás ahí con ellos, van descubriendo una cosa, y no vayas a creer que es de “en dos pataditas”: que los quieres y te dejas querer. Eso es la inculturación, lo otro es un concepto. (Ramón Castillo, pbro. Comitán, comunicación personal, 12 de noviembre de 2008, Chiapas).

En las palabras de este misionero se observa que esa interacción y convergencia intercultural es la tónica que ha estado dando forma a una pastoral indígena en proceso de renovación. En parte, el origen es esta “inculturación de la praxis”, pero también las vías y métodos que de este proceso derivan y que desde la perspectiva de muchos agentes de pastoral son los pilares de una utopía que se cree con firmeza que puede alcanzarse: la Iglesia Autóctona.

Cierto es que la teología de la liberación influyó mucho ideológicamente en el proceso de renovación pastoral, sobre todo hacia una práctica teopolítica de organización social, pero la “conciencia étnico-cultural” que se enfocaba también en la religiosidad autóctona, es producto de esta “inculturación de la praxis”, mediante la cual se comprendía una problemática general de los pueblos indígenas haciendo partir desde antes sus problemas particulares. Eso sólo puede lograrse conociendo su cultura y estando en contacto estrecho y continuo con ellos.

7 Se denomina tojolabal a los hablantes de la lengua maya *tojolab'al* que habitan en una zona del este y sureste del estado mexicano de Chiapas que comprende los municipios de Las Margaritas principalmente, así como Comitán, La Independencia, Maravilla Tenejapa, Altamirano y La Trinitaria. El significado de tojolabal es idioma verdadero. Los tojolabales, dependiendo del lugar en el que habiten, se denominan a sí mismos como *tojolwinik* (hombre verdadero) o tojolabaleros.

Lo que detonó un replanteamiento más de la actividad pastoral por parte de los agentes de pastoral y el propio Samuel Ruiz, podría ubicarse durante y después del movimiento armado zapatista cuando éste va perdiendo fuerza;⁸ es cuando se empieza a reforzar la idea de inculturación y de construir una Iglesia Autóctona. Esta necesidad de renovación no se debía a que la pastoral liberadora no hubiera rendido frutos, sino porque el problema era más profundo que la situación de pobreza, la organización sociopolítica, la formación de líderes o la transmisión de la Palabra de Dios; se trataba de “restituir” su cultura que es lo primero que se les arrebató desde la colonización y junto con ello su identidad, así como la contemplación de problemas no metafísicos como la cuestión de la ecología social y política.⁹

El giro en la acción pastoral que esto trajo podría definirse en tres enfoques: 1) la inculturación del evangelio en las culturas indígenas de la región sin desplazar sus costumbres, tradiciones y religiosidad; 2) la mayor y constante presencia o acompañamiento de los agentes de pastoral en las comunidades *in situ*, y 3) una nueva forma de catequizar en la cual cada miembro de la comunidad participe y se enfoque en la

8 Para muchos indígenas, el movimiento zapatista significó una esperanza de mejorar su vida y ser libres. Sin embargo, desde la perspectiva de algunos indígenas el movimiento fracasa en estos propósitos, lo que definió la separación de muchos de ellos del zapatismo y la caída de los procesos de autonomía de sus comunidades. Esto significó también la interrupción de la acción pastoral de la diócesis. Mientras la pastoral indígena no era útil para los indígenas, quienes decían que había sido importante para sus vidas, pero no suficiente para contrarrestar la pobreza y la desigualdad en la que vivían, el EZLN y la lucha armada tampoco habían cumplido con lo que prometió, ni respetó sus formas culturales y creencias religiosas. En Las Cañadas de la Selva Lacandona hubo una gran actividad zapatista, pero los tojolabales dicen que actualmente es casi nula (Notas de campo, 2010-2011 y Valtierra, 2013: 98)

9 El ecologismo popular y la ecología social que ha retomado la Iglesia desde hace algunas décadas parte de la noción de que el ser humano no es el centro, sino parte de un todo, de un reconocimiento de la alteridad de cada ser de la creación y de que la actitud de explotación del medio ambiente desfavorece a los más pobres, por lo que la perspectiva ecologista o ecoteología busca en un tenor similar al de la teología de la liberación, la emancipación y liberación del pobre (Boff, 1996: 88-91).

solución de los problemas comunitarios y análisis de las circunstancias de opresión económica y política.

En estas premisas se incluyen proyectos diversos que dependen de las propuestas que cada misión o parroquia observa en las comunidades en las que trabaja. En el caso de los tojolabales, las misiones que se encargan de colaborar con ellos hablan, entre otras cosas, de un rescate cultural, de impulsar la autosuficiencia y autosustentabilidad de las comunidades y sus miembros, y de la Iglesia Autóctona. Estas son las bases que se van estableciendo y que siguen fortaleciéndose aun años después de la salida de Samuel Ruiz de la diócesis, y que conforman, en gran medida, la NPI.

Las discusiones dentro de la acción de la NPI giran en torno a qué se debe hacer para construir una Iglesia Autóctona. Por ejemplo, una educación integral y útil para las comunidades indígenas, la noción del “buen vivir” en la que se incluye la salud y/o el cuidado del medio ambiente, o la cuestión cultural en la cual se hace especial énfasis en la religiosidad autóctona. Con una reflexión desde estos elementos se va gestando la NPI que plantea un recurso metodológico, entre muchos otros, con un contenido cultural y teológico que se inició, en el caso de Chiapas, hace más de dos décadas: la TIC.

3. ALCANZAR LA IGLESIA AUTÓCTONA MEDIANTE LA TEOLOGÍA INDIA CRISTIANA

La TIC, desde una perspectiva institucional, es un espacio creado por la Iglesia católica conformado por la manifestación selectiva de elementos religiosos identificados como autóctonos, de los que se retoma un mensaje salvífico que el catolicismo logra interpretar en las culturas indígenas. La lectura del mensaje cristiano en las culturas indígenas y el discernimiento del cristianismo para adaptarse a esas formas es en esencia la Iglesia Autóctona. Esto implica que como tal no se lo ha alcanzado, pero se trata de sentar las bases para lograrlo por medio de la inculcación del evangelio, una práctica pastoral más pragmática y útil a las necesidades espirituales y coyunturales de los pueblos indígenas, y que la TIC es un espacio y modelo presumiblemente ideal para lograrlo.

La TIC pretende poner a disposición una serie de prácticas con una perspectiva menos institucionalizada y más afín a los contextos y circunstancias en las que los agentes de pastoral e indígenas se encuentran, aunque es cierto que siguen lineamientos provenientes de instancias superiores. Así, es complicado pensar que podría alcanzarse la anhelada Iglesia Autóctona y más aún si se trata de plantear propuestas en diferentes culturas, sintetizando las características de cada una de éstas en una sola (etnocentrismo), lo que genera desencanto, incluso resistencia.

Entender la TIC es complicado porque no se trata de un concepto o un culto como tal, sino una serie de actores y prácticas que la conforman. Es, en cierta medida, un escenario o mosaico formado por muchas cosmovisiones y manifestaciones religiosas, acordes a la cultura que las expresa, por lo que debe pensarse más bien como muchas teologías indias. Pero la acepción de teología india que se trata aquí no se refiere específicamente a las religiones originarias, aunque sí tiene alguna relación con ello. Esto demarca en sí un problema a tratar porque se presta a preguntas tales como ¿Cuál es (y desde quién) proviene el concepto de teología india?, lo que lleva a hacer una clasificación, y ¿cuál es el propósito de esta teología si no se trata de una “religión originaria”?

La teología india, desde una perspectiva eclesiástica, implica una acción interreligiosa o una suerte de encuentro que alude a una manifestación de diferentes formas de fe coexistentes y entrelazadas, aunque, en estricto sentido, esto sugiere un sincretismo (Marzal, 2002: 196-197). Este término, muchas veces no es aceptado con agrado por el cristianismo, pero es un fenómeno que se ha dado desde su nacimiento¹⁰. De hecho, en Latinoamérica el catolicismo se gesta a partir de la simultánea constitución de la cristiandad europea y americana, por lo que se enriquece y renace en una naturaleza pluricultural, en la que perviven

10 Del origen del cristianismo destaca la labor evangelizadora de San Pablo que tuvo que suprimir muchos elementos de culto basados en las leyes judías al no armonizar con las costumbres griegas. Esto llevó a la separación del cristianismo del judaísmo y a un paulatino sincretismo, proceso que se ha repetido a lo largo tiempo para adaptarse a cada cultura en la que se presenta (Dawson, 2005 y Guignebert, 1966).

algunos elementos de los antiguos cultos y religiones originarias. Sin embargo, el cristianismo nunca se ha identificado oficialmente con ninguna cultura en concreto hasta que, como en el caso de la diócesis de San Cristóbal, ha pretendido que la catolicidad se revista de otras culturas.

Por otro lado, mientras que para el cristianismo la teología se fundamenta en la experiencia de comunicarse con Dios mediante el uso del discurso, el lenguaje y una “racionalización” del contenido dogmático y evangélico, así como una institucionalidad que lo sustenta; en la mayoría de las culturas indígenas la religión es una parte fundamentalmente vivencial más que institucional y racional. Además, está más relacionada con el entorno ecológico, donde se ubica una presencia divina en cada uno de los elementos de la naturaleza.

A pesar de estas diferencias, para las sociedades indígenas el fin trascendente es el mismo que en el catolicismo occidental; es decir, Dios. Esta es una razón por la que a los indígenas no les ha sido complicado adaptarse al cristianismo desde que éste llegó al continente. Pero sí debe hacerse una diferencia entre una teología india en la cual el cristianismo no tiene ninguna relación, y una involucrada con el cristianismo. De ahí la clasificación de Teología India-India y Teología India Cristiana (Ruiz, 1999: 106).

Esta última, según algunos teólogos, está conformada por muchas teologías indias. Para el sacerdote católico zapoteco Eleazar López, se debe hablar de teologías indias en plural para no incurrir en la reproducción del esquema colonial que niega las particularidades e impone la síntesis y generalización de una sola teología.¹¹ Pero la perspectiva de la Iglesia católica latinoamericana ha incurrido en una definición inicial de la TIC a partir de la base de una religión única y verdadera, a la que se incorporan revistiéndose de la riqueza “superficial”

11 En el caso de Chiapas, hay encuentros de teología india mayense que ilustran la reproducción de los esquemas que critica Eleazar López. La teología india mayense, generaliza a las teologías indias en una sola y también las particularidades de las culturas indígenas de Chiapas, al panmayanizarlas o sintetizarlas como mayas (López, 1999: 11).

de otras religiones étnicas. Esto es, no se reconocen las diferentes religiones autóctonas, sino algunos elementos rituales de éstas que se ponen en escena en un contexto (pre)construido por la Iglesia y por las interpretaciones basadas en las experiencias de sus agentes de pastoral en un intento de ecumenismo, pero cuyo eje rector es el catolicismo y su dogma.

Al tratarse de la selección de elementos que se supone que pertenecen a una religión autóctona y que no se contraponen al dogma cristiano, esto se refiere a la constitución de una plataforma superficial, en la que no integrarán al catolicismo aquellos aspectos internos que en no pocas ocasiones están vinculados con un politeísmo que, en estricto sentido caracteriza a las religiones autóctonas.

Por otro lado, la creación de estos escenarios en los que se lleva a cabo una práctica religiosa vernaculizada, conlleva una serie de elementos que los agentes de pastoral han elegido como representativos para expresar el cristianismo, por ejemplo, desde “lo maya”. Esto último, y en el caso de la región maya en que se instala el domicilio de esta investigación, implica no sólo una generalización de la diversidad cultural y religiosa de la región en una clasificación un tanto arbitraria en una suerte de “panmayanización”, sino la integración de elementos que pueden ser ajenos a los de la cultura en particular a la que se dirigen los agentes de pastoral.

La escenificación y reinterpretación de los aspectos que culturalmente “debieron haber perdido” los indígenas con la llegada de los conquistadores, la Iglesia y la consolidación de estos modelos sociales, religiosos y políticos occidentales; se contraponen discursivamente a lo que la misma diócesis, por medio de los agentes de pastoral, ha llamado “colonialismo religioso”, (Mosqueda, 2011: 64), pero en la práctica se reproducen esquemas similares de control, ahora redefiniendo las formas de manifestar el cristianismo. Es por ello que, en primera instancia, la TIC parecería ser un método que también consiste, además de la selectividad descrita con anterioridad, en reproducir escenarios pluriétnicos, aunque descontextualizados —me refiero a escenarios fuera de los espacios de culto reales de los grupos indígenas— en los que se anhela partícipes del escenario de la TIC. Pero también puede tratarse de

una vía estratégica de acomodación de las propias instituciones o reglas que rigen a la Iglesia y a la construcción de una Iglesia Autóctona definida y basada en esa selectividad y esos preceptos cristianos.

Así, la finalidad de la TIC se va esclareciendo: construir una comunidad cristiana “autéctona” (no autónoma) que retoma los elementos religiosos y culturales perdidos a partir de la colonización. Pero también tiene otros propósitos relacionados con temas que, por sí solos, son ajenos a la religión; por ejemplo, frenar la devastación ecológica como elemento esencial de su autosuficiencia y parte integral de la humanidad y de “nuestra casa común” como el Papa Francisco llama a la Tierra en su encíclica *Laudato si'* (2015), y, por ende, lograr un desprendimiento de las dependencias que tienen los indígenas de elementos exógenos que los mantienen dominados y sometidos a los propósitos del capitalismo.

La forma para lograr tales objetivos por medio de la TIC se expresa en encuentros de teología india en los cuales no sólo se reza, sino se hacen representaciones y se discute sobre temas de actualidad en materia económica, ecológica y política.¹² Esto significa que la TIC ha sido una estrategia muy útil para los objetivos de la diócesis en algunas zonas pastorales, pero existen otros motivos por los que se ha implementado.

En Chiapas, más allá de una estrategia, la TIC también se vincula con: 1) una herencia ideológica liberacionista (la Iglesia de los pobres), 2) un seguimiento del mensaje conciliar de diálogo intercultural e interreligioso que no se ha logrado seguir cabalmente (inculturación), y 3) una actitud de respeto de la Iglesia hacia los indígenas que buscan “ser reconocidos y tratados como diferentes, pero iguales” (Martínez, 2010: 154). Esto es,

12 En el Encuentro de Teología India Mayense, en noviembre de 2008 en Sibac’ha, Chiapas, haciendo observación etnográfica, a partir de uniformar el ritual maya mediante el “altar maya” el uso de la música y el encendido de las candelas, tsotsiles, tseltales, k’iche’s, k’anjob’ales, ch’oles y un grupo más pequeño de tojolabales, entre otros, se buscó problematizar el tema del agua, con un acompañamiento (asesoría) por parte de la organización religiosa Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) con una plática de Álvaro Salgado Ramírez y luego con la exposición de cada uno de los diáconos, prediáconos o catequistas de diferentes grupos mayas para representar qué es el agua para ellos desde la perspectiva sagrada, pero también ecológica (Notas de campo, 26 de noviembre de 2008).

ser aceptados como pueblos con identidad cultural y religiosa propia. Hay, sin embargo, un factor obstaculizante que ha acompañado y fundamentado a la TIC; es decir, su base institucionalizada que alude a una evidente necesidad de la Iglesia católica de administrar este dispositivo de acción pastoral, tal como lo expresara una misionera católica indígena:

[...] el problema es que todavía no está en nuestras manos [la teología india]. Hace falta más compromiso. En la coordinación, si acaso está un indígena, es porque es autoridad. Entiendo que es un espacio espiritual muy nuestro y que no todos van a vivir o entender lo de nosotros; entonces, ¿por qué los que coordinan esos espacios son en su mayoría kaxlanes [mestizos]? (Misionera tsotsil, comunicación personal, 24 de septiembre de 2010, Venustiano Carranza, Chiapas).

Aquí se observa una problemática doble que lleva al mismo objetivo. Por un lado, un sector conservador de la Iglesia que sigue renuente a aceptar las “religiones precolombinas” y su resurgimiento en el cristianismo — como expresó el propio Papa Benedicto XVI en su discurso inaugural en el documento de la CELAM en Aparecida 2007—, razón por la que busca controlar los espacios que inevitablemente están empapados de una espiritualidad “pagana”; y otro sector de la Iglesia en desacuerdo con la cerrazón de la Iglesia conservadora que no sólo está de acuerdo con la aceptación de una religiosidad autóctona, sino que es un medio muy eficaz para llevar a cabo su misión, renovando la pastoral indígena y administrando y/o cuidando la forma en la que se llevará la TIC y su contenido a las comunidades, de tal manera que no se incurra en acciones que amenacen los cánones, como sería el caso de un politeísmo.¹³

13 Es interesante cómo existe un discurso en la Teología India Cristiana de respeto a la cultura y religiosidad autóctona, pero una intolerancia hacia el politeísmo que tanto caracteriza a estas religiones originarias. Al cabo, el cristianismo desde el lado conservador y el progresista persiste en una postura muy similar: la de no aceptar otras formas de fe que no sean las cristianas, lo que en esencia sigue siendo sumamente colonial. Las vestiduras autóctonas del cristianismo no serían, entonces, sino una acción de acomodación en la que se utiliza el término “inculturación”.

Desde esta última perspectiva, la acción de la pastoral indígena renovada mediante la TIC aún conlleva una hegemonía subyacente, en la que se sostiene que el cristianismo es la religión única y verdadera; es decir, una fe etnocentrista revestida de autoconciencia. Sin embargo, concluir este artículo con esta posición sería determinar, por un lado, que no ha habido un cambio entre muchos de los actores partícipes de la Iglesia que han estado abiertos a “dialogar” y, por el otro, delegar en otros actores, como algunos pueblos indígenas, en una pasividad o inacción, cuando sí ha existido una reacción con respecto a la TIC, por lo menos velada. La cuestión es ¿cómo es esta resistencia o ante qué características surge? Trataré de responderlo a partir del caso de algunas comunidades tojolabales.

4. LA TEOLOGÍA INDIA Y LA RESISTENCIA VELADA: EL CASO TOJOLABAL

El pueblo tojolabal habita en la región sureste del estado de Chiapas. Éstos se distinguen de otros pueblos indígenas chiapanecos, entre otras cosas, por su historia que se remite a su sujeción en las fincas, en las que estuvieron acasillados largo tiempo. Esta situación determinó su carácter como pueblo, pero también su religiosidad.

Los tojolabales católicos tienen la particularidad de hacer sus celebraciones, siguiendo la tradición que aprendieron en la finca, incluso del dueño de la finca, y no tuvieron gran oportunidad, como otros grupos indígenas, de recrear sus prácticas religiosas en aquellas épocas decimonónicas en las que la Iglesia había dejado de estar presente debido, entre otros motivos, a las reformas liberales (De Vos, 1994: 72). Esto significa que el acasillamiento dio lugar a que los procesos de aculturación para los tojolabales fueran más lentos y se conservaran algunos aspectos de su cultura que de otra forma quizá se hubieran transformado (Ruz, 1992).

Entre los elementos que en algunas comunidades se preservan están las “romerías” que emprenden hacia distintos puntos, incluyendo Guatemala, de donde los tojolabales se presume que son originarios

(Ruz, 1992). Sin embargo, ellos no reconocen Guatemala como su lugar de origen, sino la finca. En realidad, los destinos de sus romerías son parte de una tradición que cultivan desde hace mucho tiempo.

Aquí se observan, entonces, un par de problemas. Si los tojolabales presentan características sociorreligiosas y socioculturales distintas de otros grupos “mayas” con quienes se les equipara o determina culturalmente, ¿la TIC, en tanto un espacio en el que convergen las distintas expresiones de las religiosidades autóctonas cuya cristiandad y mayanidad están unidas en una misma fe, es compatible y aceptada por los tojolabales? De ser así, ¿qué características presentan los tojolabales que sí aceptan estas prácticas y las hacen suyas en su vida privada?

Parte de la respuesta se encuentra en las palabras de un sacerdote que conoce la cultura y lengua tojolab'al:

[...] el asunto es por qué la teología india no muy la quieren los tojolabales, pues. ¿Será porque no es teología tojolabal? A parte de que no es teología tojolabal, ahora ya les achacan el mote de indios, no de indígenas; o sea, no es teología indígena, y luego hasta les dicen mayas, y luego dicen que el elemento de la cruz prehispánica significa que ahí estaba Dios. ¡Por favor! La cruz es una mazorca, no un crucifijo. Mira, la teología india no tiene malas intenciones, pero ha sido otra forma en la que se ha incurrido para descolonizar colonizando, o así le digo yo. Yo no veo que los tojolabales hagan su altar a la manera de los encuentros de teología india, que aparte es un elemento que hacían los tseltales y capaz que alguien lo introdujo de otra parte porque hasta donde yo sé viene de Guatemala. ¿Qué es la religión tojolabal? La que se expresa en su lengua, en su cosmovisión, en su manera de orar, en un ambiente íntimo, no en público, no entrando en trance. Pero que sus prácticas religiosas sí tienen elementos regionales y la forma en cómo ellos quieren celebrar... pero es un cristianismo bastante tradicional, no vayas a creer que así hincados más de media hora diciendo cosas raras. Hasta hace no mucho se empezó a dar misa en su lengua. Creo que por eso rechazan la mayoría eso de la teología india, pero tampoco se niegan porque son obedientes de la diócesis, pero llegando a su comunidad no hacen nada de eso. Yo no estoy a favor de la teología india, quizá porque conozco la cultura tojolabal y sé respetarla (Ramón Castillo, pbro. Comitán de Domínguez, comunicación personal, 26 de abril de 2011, Chiapas).

Entrelíneas puede leerse que la TIC es un escenario o espacio en el que se busca congregarse una serie de elementos culturalmente determinados como mayas y cada agente de pastoral busca llevar ese escenario y sus prácticas ritualísticas a las comunidades en las que se presentan. Les enseñan no sólo cómo es su cultura; es decir, aquella cultura perdida por el colonialismo que están rescatando y empiezan a poner a disposición y conocimiento, en este caso de los tojolabales —lo que el sacerdote define como “descolonizar colonizando”— sin la información y/o conciencia no sólo de que esos elementos no son parte de su cultura, sino que están imponiendo e implementando contextos y aspectos que violentan su cultura; por eso hay resistencia. Sin embargo, ésta no implica necesariamente confrontar de manera violenta o directa, por lo menos no en forma verbal o física que pueda crear un conflicto (Scott, 1985: 289). La resistencia es una acción que entre los tojolabales emerge, como expresa un diácono tojolabal de la región de las Cañadas, cuando pregunté sobre el tema:

[...] mire hermano. Mi religión es la católica; es la Palabra de Dios. Pero respetamos el agua y la tierra porque nos da comida. Agradecemos a la naturaleza con nuestra palabrita a Dios, prendemos una candela, pero no muy entiendo la cruz maya o por qué somos [sic] mayas. Quiere explicación pues [...] (Diácono tojolabal Amador, comunicación personal, 14 de septiembre de 2008, Río Corozal, Chiapas).

De la misma manera, un agente de pastoral que trabaja en esta región de las Cañadas confirma que no hay una práctica o una aceptación como tal de la TIC, aunque, según él, ésta se percibe en otras prácticas:

Aquí en Las Cañadas es distinto. Los hermanos no hacen altar maya, aunque sí hacen sus cultos, oran al *olom ja'* [ojo de agua], a las cuevas, la ceiba y... pus eso creo que podría pensarse como teología india, ¿no? (Agente de pastoral Jorge Paz, comunicación personal, 1º de febrero de 2011, Comitán, Chiapas).

Es sencillo saber por qué no hay un conflicto, por ejemplo, entre este agente de pastoral y el diácono por su resistencia hacia la teología india. La resistencia tojolabal se manifiesta en una participación limitada, ya sea hacer lo que se les pide y nada más, o decir que sí asistirán a un encuentro, pero nunca llegan. En contextos en los que los agentes de

pastoral no están presentes se observa la poca aceptación de estas prácticas, como comentó un anciano diácono, consciente de que yo no era un agente de pastoral:

[...]Pus eso de la teología india, los encuentros, los altares, pus como que no es muy nuestra costumbre. Lo de las candelas, eso lo hacemos en la milpa, oramos, decimos nuestros cargos, que si es alperez [alférez] que si es catiquista [sic], que si salmista... Así es nuestra religión. Pero caso vas a ver un viejito, un mero tojolabalero ir en chonab [ciudad] Comitán pasar al templo y hacer altar maya. No. Vas a ver que prende una candela y reza. Igual aquí, vas a ver que van al templo y no hacen altar maya. Eso he visto que lo hacen los tseltales y es más de allá de Guate con los mayas. (Diácono tojolabal Pedro, comunicación personal, 4 de septiembre de 2010, Santa Rita Sonora, Chiapas)

Estas son palabras bien definidas en cuanto se refiere a tojolabalidad. La identidad que define lo que pertenece a los que no son tojolabales y entre esos elementos está la TIC o sus “dispositivos” como la cruz maya o el hecho de que eso es una práctica que hacen “los mayas”. Esto es lo que confirma las palabras del sacerdote (*supra*) con respecto a la mayanidad de los tojolabales; es decir, los mayas son otros, ellos son “mero tojolabaleros”.¹⁴

Así pues, hablar de resistencia en el caso de los tojolabales hacia la TIC, precisa aclarar de qué tipo; es decir, a diferencia de una *resistencia abierta* que implica confrontación y conflicto, o una *resistencia pasiva u oculta* que conlleva una acción o actitud de rechazo absoluto a una acción o sujeto específico en un contexto fuera del conocimiento (Scott, 1985: 32 y 289), en este caso del agente de pastoral, debe hablarse más bien de *resistencia*

14 El altar maya o cruz maya consiste en colocar sobre el piso un altar, siguiendo los puntos cardinales flores de distintos colores (rojo, negro (este-oeste), amarillo y blanco (norte-sur)) representando un color por cada punto cardinal. El significado del blanco representa a los ancestros (la muerte de los hombres o huesos de los abuelos), el negro la oscuridad, la muerte de la divinidad y la noche. El amarillo es la vida terrena y el rojo el amanecer y la vida divina. Existe un punto en el centro de la cruz que es verde y azul, que significa unión de la tierra y el cielo. Todos estos elementos se adaptan y equiparan al cristianismo. (Notas de campo, 13 de abril de 2008).

velada que tiene que ver con las prácticas que realiza un grupo/individuo y que son toleradas o pasan inadvertidas por las autoridades civiles o eclesiásticas, porque muchas de ellas se llevan a cabo “a escondidas” en la intimidad del hogar o en la montaña.¹⁵ Para evitar una confrontación con las autoridades (agentes de pastoral o la diócesis) no tienen problema en hacer lo que se les pide sin que eso se incorpore en su vida cotidiana y a su religiosidad.

La resistencia velada hacia la TIC se debe, desde mi perspectiva, a tres razones: 1) la TIC es una acción que rechaza o se contrapone sutilmente a su religiosidad “tradicional” establecida tiempo atrás, bajo el argumento de que es “colonialista”; 2) no hay un reconocimiento cultural y religioso tojolabal en la recreación de prácticas y escenarios revestidos de autoctonía que se establecen en los encuentros o que buscan poner en práctica los agentes de pastoral al visitar las comunidades, y 3) son elementos exógenos, relativamente recientes, que no significan mucho para ellos ni necesitan de ellos para llevar a cabo una religiosidad cristiana tal como se les enseñó y como la han aceptado, inclusive antes de la llegada de Samuel Ruiz a la diócesis, por lo que los tojolabales no ven la necesidad de resignificarse como sí lo hacen en otros aspectos no religiosos, tal como hablar español o usar dispositivos sociales y culturales para interactuar en ámbitos ajenos al suyo y dominantes como la urbe, inclusive más allá de Chiapas y de México.

CONCLUSIONES

Es indispensable entender que los tojolabales actuales, en realidad provienen cultural e históricamente de la finca y, por lo tanto, de un

15 La resistencia oculta a la que alude Scott (*supra*) tiene que ver con un rechazo a hacer algo para mitigar o negarse a las órdenes de un superior, pero no de forma abierta por temor a las represalias. Esta resistencia está cubierta de tal forma que el superior no lo descubra. Pero con la resistencia velada (De Vos, 1994: 68), el misionero sabe que en este caso el tojolabal no hace lo que se le sugiere, y el tojolabal no busca ocultar su acción con mucho esmero. Pero no es algo que pueda crear un conflicto entre ambas partes. De hecho, para evitar posibles conflictos a veces llegan a participar, pero no es algo que incorporen en su cotidianeidad.

cristianismo que se implementó hace siglos y que a pesar de contener aspectos propios o particulares de la cultura tojolabal, ha conservado un eje más bien regional y tradicional; es decir, un cristianismo muy centrado en el dogma y canon eclesiástico.

La resignificación tojolabal en tanto una necesidad para interactuar fue hacia el cristianismo y hacia el sistema señorial representado por la figura del *ajwal* (patrón). Pretender ahora con un proceso de descolonización revertir estas estructuras, podría llevar a una violencia y un atentado a su tojolababilidad en una suerte de lo que el sacerdote Ramón Castillo define como un “descolonizar colonizando”; es decir, transformar la tojolababilidad es asumir el proceso histórico de colonización (religiosa) que sufrió el siglo XVI o XVII, y ya habiendo asimilado ellos el cristianismo traído por los europeos, se intente ahora revertir estos efectos de siglos hacia una nueva forma mediante una suerte de Iglesia Autóctona, esto sí implica una violencia a la cultura y religiosidad que ya es desde hace tiempo propiamente tojolabal; es decir, “descolonizar colonizando”.

Modelos como la TIC, sin por ello afirmar que existe una intención o finalidad negativa, han seguido un camino que crea necesidades y dependencias. Esto se confirma con el hecho de que la TIC sea controlada por la propia Iglesia y/o líderes indígenas, y que, al parecer, para la Iglesia los indígenas nunca están lo suficientemente preparados para tomar las riendas en su totalidad; o que encuentre una gran aceptación entre los grupos más vulnerables por el grado de vitalidad cultural e identitaria, debido muchas veces a los beneficios paralelos que ellos esperan al aceptar otras formas de religiosidad tal como sucedió en el periodo de la conquista espiritual y la colonia durante los siglos XVI a XVIII.

La importancia de identificar acciones y procesos de resistencia como rehusarse a asumir una práctica y espacios como la TIC, además de entender por qué se resisten, el porqué de las reinterpretaciones históricas y culturales producto de la actividad de las misiones, en cierta medida etnocida, mediante el “rescate cultural”, y comprender los efectos de la TIC en estos grupos, es vital para identificar su posible utilidad en algunas comunidades, cuya fortaleza cultural y lingüística varía

de región en región, y considerar que ese grado de vitalidad es el que determina la mayor o menor defensa de lo que les pertenece y que a través de la TIC se reinterpreta, por no decir tergiversa.¹⁶

Lo que revela la observación etnográfica y el intercambio de ideas en relación con la TIC, es que la “síntesis” y recreación de espacios “autóctonos”, conlleva una serie de elementos ricos para la antropología social, revela la capacidad de adaptación de muchos grupos a propuestas que indirectamente se construyen o se controlan desde arriba —agentes de pastoral, líderes indígenas o grupos indígenas dominantes de la región—, pero también existe una resistencia hacia esas prácticas por medio de una débil participación, incluso la inacción.

La religión cristiana que han abrazado grupos como los tojolabales, pese a realizar celebraciones en su lengua o celebrar algunos ritos propios de su cultura como el uso de tambores y flautas, entrando en la ermita, se mantiene en muchos casos con la ortodoxia del rito cristiano. La noción de la Iglesia Autóctona y la TIC es una modalidad a la que unos cuantos han intentado adaptar, pero no se identifican cultural y religiosamente del todo, toda vez que expresan durante el trabajo (en la milpa) o hacia la naturaleza sus creencias autóctonas, confirmando así que muchos grupos tojolabales quieren acompañamiento pastoral, no aculturación, inculturación, incluso no Iglesia Autóctona o, por lo menos, no como es presentada por una acción pastoral que generaliza las particularidades.

Quizás parte de la respuesta al porqué de la resistencia velada hacia un modelo como la TIC entre algunos tojolabales se deba a su religiosidad inmediata del periodo de la finca basada en un cristianismo tradicional transmitido por el *ajival*. Pero en su vida privada, si se observa un credo más bien sincrético, sería en todo caso una teología india-india que dista de una teología india cristiana.

16 En el caso de comunidades que sí aceptan la TIC, coincide con aquellas que han recibido mayores beneficios a través de los programas e iniciativas de las misiones en el aspecto educativo, la formación de promotores de salud y educación, la enseñanza de formas alternativas para una vida sustentable, entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

- Blancarte, R. (1992). *Historia de la Iglesia Católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio Mexiquense.
- Boff, L. (1996). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta.
- Camp, R. (1998). *Cruce de espadas: política y religión en México*. México: Siglo XXI.
- Concha, M. (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*. México: Siglo XXI.
- Cuda, E. (2016). Otra agenda política de debate para la política, la teología y la ética de cara a la pobreza estructural. *Megafón, La batalla de las ideas*, 3, 1-2. Recuperado de http://www.clasco.org.ar/megafon/megafon3_articulo1.php.
- Dawson, C. (2005). *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Vos, J. (1994). *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Estrada, M. (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: El Colegio de México.
- Guignebert, C. (1966). *El cristianismo antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, N. (2001). *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. México: Era.
- Loeza, S. (1990). *El fin de la ambigüedad: las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1982-1989*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- López, E. (1999). *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez, J. (2010). *El cristianismo y las culturas indígenas. Del intento de acabar con ellas al milagro de su resurrección*. México: Fray Bartolomé de Las Casas.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Trotta / Pontificia Universidad de Perú.
- Masferrer, E. (2007). *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Plaza y Valdés.

- Morales, J. (2005). *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*. México: Casa Juan Pablos / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Mosqueda, E. (2011). *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 inédita de doctorado). El Colegio de México, México.
- Muro, G. (1994). *Iglesias y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*. México: Red Nacional de Investigación Urbana / El Colegio de Michoacán.
- Negrete, M. (1988). *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*. México: El Colegio de México / Universidad Iberoamericana.
- Offerdal, H. (2016). Bergoglio contra Wojtyła. ¿El mundo al revés en México? *Megafón, La batalla de las ideas*, 3, 1-2. Recuperado de: http://www.clacso.org.ar/megafon/pdf/Megafon3_articulo2_Offerdal.pdf.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1972). El misionero ante las culturas indígenas. *América indígena*, 32(4), 1137-1149.
- Ruiz, S. (1999). *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Principios teológicos*. México: Ediciones Paulinas.
- Ruz, M. (1992). *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Tahar, M. (2007a). Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 25(73), 69-103.
- _____ (2007b). La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, 69(3), 427-456.
- Todorov, T. (1989). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.
- Valtierra, J. (2012). En busca de la Iglesia Autóctona: la nueva pastoral indígena en las Cañadas Tojolabales. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, 10(2), 74-89.
- _____ (2013). *Los tojolabales y la pastoral indígena en el sureste de Chiapas. Comunicación e interacción entre los agentes de pastoral y tojolabales católicos*. (Tesis

inédita de doctorado). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.