

¿Podemos tener esa semilla en nuestras manos? La necesaria reivindicación teológica de la labor pastoral en la Diócesis de San Cristóbal (1959-1999)

Jorge Urdapilleta Carrasco¹

Recibido: 20 de agosto de 2022/ Aceptado: 29 de octubre de 2022.

Resumen. Se presenta una propuesta de reivindicación teológica del tipo de labor pastoral impulsada en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, México, durante el obispado de Samuel Ruiz, la cual se centró en procurar la inculturación de la fe. Con base en la propuesta de Raimon Panikkar de hermenéutica diatópica y las fases del diálogo dialógico, se analiza el proceso de conversión que Ruiz refirió haber experimentado, posterior al Concilio Vaticano II. Se analiza dicho cambio, tomando como uno de los hitos el encuentro que tuvo con la espiritualidad de los Pueblos Originarios de Chiapas, lo cual derivó en que se impulsara en dicha Diócesis la Iglesia Autóctona y la Teología India. Para ello, se da cuenta del tipo de cambios emprendidos durante su obispado, encaminados a lograr una relación más dialógica entre la Iglesia Católica y los Pueblos Originarios. Se concluye que los planteamientos de la Iglesia Autóctona tienen fundamento en la doctrina Católica, y su relevancia es tal que han sido fuente de inspiración para documentos elaborados por el papa Francisco en los últimos 10 años.

Palabras clave: inculturación; Iglesia Autóctona; hermenéutica diatópica; conocimientos culturales; diálogo dialógico.

[en] Can we hold that seed in our hands? The necessary theological reivindication of the pastoral care in the Diocese of San Cristóbal (1959-1999)

Abstract. A proposal is presented for a theological reivindication of the type of pastoral work promoted in the Diocese of San Cristóbal de Las Casas, Mexico, during the bishopric of Samuel Ruiz, which focused on the inculturation of the faith. Based on Raimon Panikkar's proposal of Diatopic Hermeneutics and the phases of Dialogic Dialogue, we analyze the conversion process that Ruiz experienced after the Second Vatican Council. This change is analyzed, taking as one of the milestones the encounter with the spirituality of the Indigenous Nations, which led to the promotion of the Indigenous Church and Indian Theology in the Diocese. We give an account of the type of changes undertaken during his bishopric, aimed at achieving a more dialogical relationship between the Catholic Church and the Indigenous Peoples. We conclude that the approaches of the Autochthonous Church are based on Catholic Doctrine. Their relevance is such that they have been a source of inspiration for documents prepared by Pope Francis in the last 10 years.

Keywords: Inculturation; Autochthonous church; Diatopic Hermeneutics; Cultural knowledge; Dialogic Dialogue.

Sumario. 1. Introducción. 2. Marco Conceptual. 2.1. El diálogo interreligioso para el Concilio Vaticano II. 2.2. Inculturación. 2.3. Conocimientos Culturales de algunos Pueblos Originarios de Chiapas. 3. Método de Análisis. 3.1. Hermenéutica diatópica. 3.2. Diálogo dialógico. 4. Antecedentes del conflicto entre la Iglesia y los Pueblos Originarios en Chiapas. 5. Emergencia de la Iglesia Autóctona en Chiapas. 5.1. El encuentro profundo con los pueblos. 5.2. La Iglesia Autóctona. 6. Consideraciones finales. 7. Anexos. 7.1. Anexo A: imágenes. 7.2. Anexo B: recursos audiovisuales complementarios. 8. Agradecimientos. 9. Referencias bibliográficas. 9.1. Fuentes primarias de la Santa Sede. 9.2. Bibliografía.

Cómo citar: Urdapilleta Carrasco, J. (2023) ¿Podemos tener esa semilla en nuestras manos? La necesaria reivindicación teológica de la labor pastoral en la Diócesis de San Cristóbal (1959-1999), en *Ilur. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e-83531. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.83531>.

1. Introducción

Uno de los más grandes y permanentes obstáculos para la coexistencia pacífica entre personas y colectivos con diferentes espiritualidades tiene que ver con el arraigo tan profundo que producen las formas culturizadas de construir, interpretar y relacionarse con la realidad. Desde una posición de colonialidad del pensamiento,

¹ Centro de Investigación Científica de Yucatán (México). Estancia Postdoctoral por Mexico.
Correo electrónico: jurdapilleta@ecosur.edu.mx
ORCID iD: 0000-0002-4132-2570

se tiende a reconocer como verdadero o superior la visión propia y menospreciar aquellas no coincidentes². Asimismo, en una relación de dominación³ los sujetos –tanto dominadores como dominados– encuentran, en diferente medida, ventajas y desconocen los beneficios potenciales de establecer relaciones simétricas y retroalimentadoras.

Para las sociedades cristianas no ha sido ajena esta dificultad. No obstante que en el propio Evangelio está explícito el reconocimiento de que en y para todos los pueblos y culturas se pueda manifestar el Espíritu Santo, y muy a pesar de que durante sus primeros tres siglos de vida la Iglesia buscaba integrar y sumar a los diferentes pueblos y culturas⁴, a partir de la asociación de la Iglesia con las figuras de poder político en Occidente⁵ –desde el Edicto de Tesalónica⁶ (383 d.C.)– la tendencia fue la imposición de la visión judeocristiana y eurocéntrica sobre el resto de culturas⁷. La máxima expresión de ello se dio durante la conquista de América, estando la violencia y el despojo avalados por el papa Alejandro VI, mediante la *Bula iner coetera* y *Bula Dudum siquidem* (1493).

Las afectaciones de este tipo de proceder fueron reconocidas durante el Concilio Vaticano II. Durante el mismo se buscó la forma de lograr una evangelización basada en el diálogo con los pueblos y el respeto hacia las diferencias culturales. Si bien el resultado fueron documentos conciliares de enorme valor (resalta *Gaudium et Spes*, *Ad Gentes*, *Dignitatis humanae* y, posterior al Concilio, *Evangelii Nuntiandi*), los planteamientos tomaron mayor profundidad en las siguientes décadas, gracias al trabajo *in situ* de obispos y seglares, dentro de regiones culturalmente muy diversas. Dicha labor les llevó a identificar los retos, alcances y beneficios de promover la inculturación de la fe. Es decir: que la semilla del Evangelio «esté en las manos de los propios pueblos».

Todas estas fuentes heruísticas coinciden en una premisa central: la inculturación no es resultado de un mero decreto; se requiere convocar a los miembros de la Iglesia para que construyan el diálogo entre la Palabra de Dios y las «innumerables maneras que tiene el ser humano de expresarse (puesto que el) evangelio se ha de hacer cultura»⁸. Para ello se les exhorta a entablar una relación de respeto y mutuo aprendizaje con los pueblos, a fin de discernir los valores auténticos presentes en las demás culturas. La intención es que la experiencia cristiana «no solamente se exprese conforme a lo específico de dicha cultura, sino que además llega a convertirse en una fuerza que la anima, orienta y renueva, creando en ella una nueva unidad de comunión enriquecedora para ella misma, pero también para la Iglesia Universal»⁹.

Puesto que lo anterior no es dado por mero voluntarismo, resulta relevante contar con referentes que muestren las formas y posibilidades de lograr ese anhelado entendimiento. Como una manera de contribuir a esa búsqueda, y al mismo tiempo aportar a la reivindicación teológica de la labor de la Diócesis de San Cristóbal, en el presente documento se analiza cómo se favoreció el diálogo y la posterior confraternización entre la Iglesia Católica y los Pueblos Originarios del estado mexicano de Chiapas, durante el obispado de Samuel Ruiz García (1959-1999)¹⁰ en la Diócesis de San Cristóbal. Se busca mostrar cómo, gracias al compromiso auténtico y solidario de Ruiz y de los agentes de pastoral, fue posible revertir muchas de las condiciones de conflicto y animadversión. Se muestra cómo la construcción de una forma de relación más dialógica entre la Iglesia y los Pueblos Originarios, caracterizada por el compromiso con los más desfavorecidos y cimentada en la denominada Teología India, permitió la emergencia de una Iglesia Autóctona.

Se comienza por hacer una revisión sucinta de cómo fue la relación entre la Iglesia Católica y las demás religiones antes del Concilio Vaticano II. Se presentan las premisas centrales de los documentos Conciliares que abordaron el tema de la diversidad religiosa, y, a partir de la revisión de documentos eclesiales, se ofrece una definición del término inculturación. Una vez definido el objeto de estudio, se introduce el método de análisis: la hermenéutica diatópica¹¹. Ésta refiere un proceso de traducción entre sistemas culturales diversos, cada uno considerado «incompleto» y, por lo tanto, no poseedor del monopolio de la verdad. Dicha incompletud se reducirá gradualmente mediante el enriquecimiento que les brinde «el diálogo y la confrontación con otras culturas»¹².

Para favorecer la comprensión de las dificultades que implicó lograr el entendimiento, se retoman algunos sucesos claves que ilustren cómo la relación entre Iglesia y los Pueblos Originarios estuvo marcada por el abuso/desprecio¹³ de la primera, y el rechazo/resentimiento¹⁴ de los segundos. Esto muy a pesar de los esfuer-

² Cfr. De Souza 2009.

³ Cfr. Crozier, M. y E. Friedberg 1990.

⁴ Cfr. Hch, 10.; Diálogo y Anuncio, 24.

⁵ Cfr. Ganuza 2011, 75-100.

⁶ Cfr. Balmaceda 2020, 138.

⁷ Cfr. Dussel 2014, 174-186.

⁸ Arrupe 1977, 666.

⁹ Roest-Crollius 1978, 735.

¹⁰ Se reconoce su fecha de nombramiento, otorgado por papa Juan XXIII, el 14 de noviembre de 1959.

¹¹ Panikkar 2007, 33-34; De Sousa 2004, 135-149.

¹² *Ibid.*, 140.

¹³ Cfr. García de León 1985, 542; Martínez, 2011, 502.

¹⁴ Cfr. De Vos 1996, 504; Megged 2008, 276.

zos esporádicos de procuración y atención (predominantemente asistencialista) de parte de la Iglesia¹⁵. Este proceso lo analizaremos usando la propuesta de Panikkar de «Diálogo Dialógico», quien plantea que lograr el entendimiento entre las partes es el resultado de una serie de avances y posibles retrocesos, a ser comprendidos desde una visión no lineal o ascendente de la historia.

Esta revisión será complementada con la exposición de algunas interpretaciones sobre los conocimientos culturales de algunos Pueblos Originarios de Chiapas, obtenidas mediante la revisión de literatura y por el trabajo de campo realizado en la región tseltal (municipios de San Juan Cancuc, Chilón, Sitalá, y Oxchuc, entre el 2009 y 2015). Durante ese periodo se interactuó con diáconos, catequistas y agentes de pastoral de la Misión de Bachajón¹⁶, y se generaron registros etnográficos dentro de espacios religiosos y comunitarios. Durante el periodo de investigación se reconocieron categorías asociadas con los valores culturales, y se identificaron prácticas espirituales que dan cuenta de la inculturación (como anexo se presentan evidencias fotográficas y en nota al pie se incluyen ligas a registros audiovisuales).

Lo anterior servirá como preámbulo para analizar, a la luz de la HD, uno de los múltiples encuentros que sostuvo Samuel Ruiz con las diferentes autoridades indígenas, conocidos como «Principales». La intención es mostrar como la inculturación requirió que se manifestaran las inquietudes y aspiraciones de ambas partes, para así sentar las bases para el entendimiento. En síntesis: el campo propicio para la inculturación se dio cuando la Iglesia Católica en Chiapas amplió su marco interpretativo y se comprometió a actuar en favor de los Pueblos, y los Pueblos Originarios incrementaron gradualmente su apertura y confianza hacia la Iglesia¹⁷.

2. Marco Conceptual

2.1. El diálogo interreligioso para el Concilio Vaticano II

Desde tiempos de la Iglesia Primitiva, cuyo carácter era predominantemente contrahegemónico, fue mayúsculo el reto de acercar el Evangelio a las diferentes culturas y Pueblos¹⁸. Posterior a la asociación de la Iglesia con el poder político dentro del Imperio Romano, entre los siglos XI y XVI, ésta se vio inmersa en un proceso de confrontación contra lo «no cristiano», en específico, el mundo del Islam¹⁹. Fue desde esa lógica²⁰ que se establecieron las relaciones con los habitantes del considerado «Nuevo Mundo», en lo que Dussel²¹ sugiere fue una «teología de la dominación». La premisa central de esta teología era que «fuera de la Iglesia no hay salvación»; el deber del conquistador era vencer por las armas e imponer su propia civilización. El conquistado era visto como un ente ahistórico, y su modo de vida, para ser válido, debía incorporar elementos de la cultura europea.

A mediados del siglo XX, este modo de evangelizar fue cuestionado por el papa Juan XXIII. Al convocar el Concilio Vaticano II, su intención fue «reavivar el impacto de la verdad cristiana en la vida de los hombres contemporáneos, haciéndola una doctrina relevante y vital, fuente de consuelo y de fuerza para todos»²². Ello implicaba discernir las formas de cumplir con la evangelización, ya que «una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades contenidas en nuestra venerada doctrina, y otra la manera con que son enunciadas»²³.

Durante el mismo CVII, gradualmente se pasó de sólo considerar la relación con el judaísmo, a contemplar también el diálogo con la diversidad de religiones²⁴. Con *Gaudium et spes* desapareció la noción de que se debía convertir por la fuerza a quienes no fueran católicos, e incluso se reconoció formalmente la posibilidad de que en otras religiones y culturas existan manifestaciones de la revelación divina.

(...) es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época²⁵ e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura, y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza²⁶.

¹⁵ Ríos 2002, 275; Morales 2005, 398.

¹⁶ Urdapilleta 2015, 305.

¹⁷ No afirmamos que dicho proceso abarca a la totalidad de la Iglesia Católica, ni tampoco de la diversidad de los Pueblos Originarios de Chiapas (tseltales, tsotsiles, ch'oles, tojolabales, zoques, chujes, mames, lacandonos, por mencionar los principales). En ambos campos reconocemos posiciones divergentes y hasta contrapuestas.

¹⁸ Hch 8, 4-5; 19, 8-16.

¹⁹ Cfr. Nicolas V, *Dum Diversas* de Nicolas V; Nicolas V, *Romanus Pontifex*, de Nicolas V.

²⁰ Cfr. Alejandro VI, *Eximiae Devotionis* de Alejandro VI.

²¹ Cfr. Dussel 2014, 283.

²² Juan XXIII, Discurso de apertura del Concilio Vaticano II.

²³ Ídem.

²⁴ Cfr. Acta *Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, citado por Grimaldi 2013, 197.

²⁵ El término original fue *Signa temporum*, traducido en castellano como «signo de los tiempos». Traducción disponible en el sitio oficial del Vaticano. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

²⁶ Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, 44.

Mediante el término «Signo de los Tiempos²⁷» Chenu plantea que se reconoció que «en los hechos, en los acontecimientos, que poseen en virtud de su contextura y de su contexto humano, (subyace) una “significación” que sobrepasa y envuelve su materialidad²⁸. Sobre dicha significación, el mismo Chenu aclara que su contenido y alcance no debe confundirse con el desenvolvimiento humano, profano o eclesiástico del tiempo. Para él, «no se puede pasar del acontecimiento, absolutamente trascendente, incluso en sus signos, a los acontecimientos de la historia».

De manera complementaria, con *Ad Gentes* se insta a los miembros de la Iglesia a asumir una actitud de evangelización más cercana y respetuosa de las culturas de los diferentes Pueblos:

[...] que de la semilla de la Palabra de Dios crezcan las Iglesias autóctonas particulares en todo el mundo suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez, las cuales, provistas convenientemente de su propia Jerarquía unida al pueblo fiel y de medios connaturales al pleno desarrollo de la vida cristiana, aporten su cooperación al bien de toda la Iglesia²⁹.

Por otro lado, en *Nostra aetate* (NA) y *Lumen Gentium* (LG) no sólo se aborda la necesidad de la coexistencia pacífica entre diferentes credos, sino se reconoce la conveniencia de entablar diálogos interreligiosos, a fin de que el «magisterio pastoral no se contente con transmitir doctrinas elaboradas de antemano, sino que quiera escuchar lo que el hombre pregunta, unirse a él en la búsqueda de respuestas y ponerse a su disposición³⁰». En síntesis: fue pasar de una Iglesia pautada por la cultura occidental, a promover una Iglesia realmente universal³¹.

La manera de lograr lo anterior debía rebasar el ámbito exclusivamente teórico o discursivo; resultaba apremiante emprender *in situ* el proceso de construcción de un nuevo tipo de relación. A ello contribuyeron obispos comprometidos en Latinoamérica³². En el caso de México destacaron Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca), Arturo Lona y Bartolomé Carrasco (Oaxaca); Adalberto Almeida (Zacatecas) y Samuel Ruiz García (Chiapas), fuertes impulsores de las Comunidades Eclesiales de Base. Gracias a la labor de estos líderes eclesiásticos, y fruto de la reflexión de diferentes teólogos, se posicionó en la doctrina católica el término de «inculturación».

2.2. Inculturación

Para comprender el sentido de este término, se presenta una propuesta de definición propia, elaborada a partir de haber revisado, entre otros, documentos como las encíclicas *Redemptoris Missio* (RM) y *Evangelii Gaudium* (EG), y el documento «Diálogo y Anuncio» (DA):

La inculturación es el proceso constante³³, lento, profundo y gradual³⁴ mediante el cual se alcanza la mutua fecundación entre la Iglesia y las culturas autóctonas³⁵. Dicho proceso involucra a todo el Pueblo de Dios³⁶ (laicos y religiosos), no sólo a los teólogos³⁷; ya que mediante la proclamación del Evangelio³⁸ se busca conocer y expresar mejor el misterio de Cristo dentro de la vida de las propias comunidades y culturas³⁹, a fin de que sea desde el interior de ellas que la fe pueda crecer, usando sus expresiones y formas particulares⁴⁰.

El valor de tales expresiones será reconocido a partir de un ejercicio de profundo discernimiento⁴¹, cimentado en la sabiduría y prudencia que permita diferenciar los elementos efímeros y superficiales, de las expresiones auténticas de la fe⁴². Este reconocimiento alentará la introducción en la Iglesia de aquellas prácticas, valores y nociones particulares de los pueblos que sean compatibles⁴³ con los principios del Evangelio⁴⁴. Esto bajo el principio de que todas las culturas tienen la cualidad potencial de ser un medio para la revelación⁴⁵.

Todo lo anterior, será propiciado en gran medida desde la labor del evangelizador. Ésta deberá insertarse y empaparse por el estilo de vida de una comunidad particular, en la que manifieste un estilo de vida, tanto evangélico como plenamente solidario para con el Pueblo⁴⁶.

²⁷ Cfr. Schickendantz, «Signos de los tiempos».

²⁸ Azcuy 2014, 343.

²⁹ Concilio Vaticano II, Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia, I.

³⁰ Congar et al. 1970, 18.

³¹ Chenu 1961, 13-31.

³² Mackin 2010, 229-233.

³³ Tornos 2001, 183.

³⁴ Cfr. RM, 52 y 54.

³⁵ Cfr. EG, 23 y 26.

³⁶ Cfr. EG, 23.

³⁷ Cfr. RM, 45.

³⁸ Cfr. DA, 10.

³⁹ Cfr. RM 53; EG, 24.

⁴⁰ Cfr. DA, 14.

⁴¹ Ídem, Azcuy, 2014, 329-350.

⁴² Cfr. RM, 54; DA, 23.

⁴³ Cfr. LG, 17.

⁴⁴ Cfr. EG, 24.

⁴⁵ Cfr. EG, 25; NA, 2; AG, 11.

⁴⁶ Cfr. RM, 43.

2.3. Conocimientos Culturales de algunos Pueblos Originarios de Chiapas

Los Conocimientos Culturales (CC) centran la atención en el modo como se vive la vida desde una lógica de alteridad cultural, en el marco de relaciones históricas y hegemónicas, en los espacios habitados como territorios y, destacadamente, con sentido de resistencia:

[se reconoce] la estructura cognitiva propia y particular de los diferentes pueblos y grupos culturales, que una memoria con esperanza, funciona como resistencia a las inercias del contexto y establece una relación dialéctica con el modo de vivir colectivo, dándole a este último un sentido⁴⁷.

El carácter de resistencia es fundamental, pues una de las principales amenazas para los CC es el olvido. Éste ha sido propiciado por diversos factores, tales como las relaciones de sometimiento y negación identitaria impuesta desde el poder hegemónico; el aislamiento y falta de contacto en que han estado los otrora «Pueblos de Indios» desde la colonia; las migraciones a otras regiones bioculturales, que no han favorecido la continuidad de muchas de sus prácticas; y el abandono voluntario de las raíces, incentivado por el encantamiento de la modernidad. Ante ello, la recuperación de la memoria no será ni ha sido fácil, pues la exclusión social de estos grupos étnicos persiste.

Por otro lado, dado que por décadas la recuperación de la identidad fue predominantemente impulsada por actores ajenos a los propios Pueblos, una tendencia frecuente en Chiapas ha sido la recreación de versiones idealizadas de las culturas originarias. Frente a ello, es recomendable hacer un estudio sobre el *ethos* de los Pueblos Originarios, con la claridad de que son nociones que no necesariamente todos los miembros comparten o practican⁴⁸. Esto es así porque son justamente eso, nociones que pueden o no estar latentes en la práctica cotidiana.

Habiendo aclarado lo anterior, y con la intención de que el lector tenga más referentes sobre el *ethos* de algunos de los Pueblos Originarios (tseltales y tojolabales) con los que entró en contacto Ruiz, se presentan algunas interpretaciones basadas en documentos de autores indígenas (Sántiz; Pérez Moreno) y no indígenas (Lenkersdorf; Paoli; Maurer). Dichos autores coinciden en que dentro de los CC es latente una racionalidad relacional, pues para estos pueblos una base fundamental es la comunidad global de la intersubjetividad⁴⁹. Es decir, «no existe el individuo aislado, con los ojos cerrados y centrado en la razón (...) es una abstracción fuera de la realidad vivida»⁵⁰. Dicha racionalidad relacional⁵¹ la encontramos reflejada en la expresión tseltal de vivir según el *Jun Pajal O'tanil*⁵², (armonía o ser un solo corazón). El *Jun Pajal O'tanil* tiene que ver con estar en *slamanil k'inál*: un estado de paz y equilibrio con los seres materiales e inmateriales que cohabitan el mismo territorio⁵³. El *Jun Pajal O'tanil* alude a la complementariedad regida por una ética de cuidado de uno mismo y de los otros, dentro de las relaciones con la pareja, la familia, la comunidad, la naturaleza y lo sobrenatural⁵⁴.

La relacionalidad está presente en la visión tseltal del *Lekil Kuxlejilil* (vida plena), en la cual el territorio está vivo y se autorregula⁵⁵, siendo los seres humanos una parte de éste, y no sus dueños ni dictadores. Cuando se vive de acuerdo con ese principio, se considera que se actúa conforme al *ethos* del pueblo⁵⁶. Es decir, se es un «buen tseltal» o un «buen tojolabal». Dicha noción de ser «bueno», tiene implícita la contradicción que se manifiesta en el tiempo y el espacio; aunque los sujetos se guían por la búsqueda de actuar conforme a los sentidos de la existencia de su pueblo, a veces la persona lo hace, pero muchas otras veces falla⁵⁷. Dichas fallas pueden ser reconocidas mediante el encuentro con otros miembros de la comunidad: «nadie es pues tojolabal por el color de la piel, la forma de la nariz u otras cosas por el estilo [...] Los tojolabales son lo que son porque constantemente tienen que ponerlo en práctica»⁵⁸. Una manera de ponerlo en práctica⁵⁹, tiene que ver con la forma más virtuosa de tomar decisiones y, por lo tanto, de ejercer el liderazgo. Una manifestación de esa práctica virtuosa se da cuando «la toma de decisiones está en manos de la comunidad. La autoridad sólo la verbalizan⁶⁰». La decisión definitiva «no depende de una sola persona, tampoco de la mayoría, sino de todos»⁶¹. Es un «consenso unánime»⁶².

⁴⁷ Limón y Pérez 2019, 59.

⁴⁸ Valtierra (2012, 82) comparte testimonios que dan cuenta del desconocimiento u olvido de elementos del *ethos* tojolabal entre miembros de ciertas comunidades. Esto se infiere que es el resultado de la migración y los antecedentes prolongados de opresión que vivieron. Por lo que Valtierra establece no haber encontrado indicios de una práctica religiosa autóctona, tal como Lenkersdorf describe que existe en otras comunidades tojolabales.

⁴⁹ Cfr. Zepeda 2021, 97-108.

⁵⁰ Lenkersdorf 2002, 117.

⁵¹ Cfr. Gergen 2009, 565.

⁵² Testimonio de un Principal tseltal, ¿Qué es *Jun Pajal O'tanil*? Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=O04ofp1vbNY>

⁵³ Paoli 2003, 74.

⁵⁴ Maurer 2021, 50-52.

⁵⁵ Cfr. Santiz 2015, 122-134.

⁵⁶ Cfr. Pérez Moreno 2021, 37-48.

⁵⁷ Una interpretación similar sobre lo que es la orientación teleológica para las comunidades, y la latente contradicción en nuestro actuar, se puede encontrar en la obra de MacIntyre (1988) *Tras la Virtud*.

⁵⁸ Lenkersdorf 2002, 99.

⁵⁹ Lenkersdorf 2002, 99.

⁶⁰ *Ibid.*, 81.

⁶¹ Ídem.

⁶² Testimonio dado por un laico que trabajó junto con la Misión de Guadalupe, con relación a la forma de construir conocimientos y tomar decisiones al interior de las comunidades tojolabales con las que interactuó. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Vio1eA-A2EU>

Otro aspecto relevante es la noción profunda de la «naturaleza» o Madre Tierra⁶³ (*Chul Lu'um* – sagrada tierra). Entre los tseltales un «buen hombre o mujer» (*bats'il winik*), debe ser consciente y honrar la Tierra en la cotidianidad, ya sean los momentos de parto, cambio de fase de vida, siembra y cosecha, construcción de la vivienda, etc. Como resalta Lenkersdorf, para gran parte de los tojolabales con quienes él interactuó: «la tierra sí es nuestra madre. Por ello jamás es mercancía que se vende ni propiedad que se acumula. Es nuestra madre que carga y sostiene».

3. Método de análisis

Partiendo de que la inculturación es el tipo de relación ideal a tener entre la Iglesia y la diversidad de Pueblos y Culturas, la manera en la cual se analiza este proceso es mediante las propuestas de hermenéutica diatópica y diálogo dialógico.

3.1 Hermenéutica Diatópica

Como tal, la hermenéutica tradicionalmente se centró en la interpretación del sentido de textos, sobre todo religiosos. Para lograr una interacción no colonial entre grupos culturales con *topoi* (lugares de comprensión y autocomprensión) diferentes y hasta contrastantes, Raimon Panikkar planteó la necesidad de generar marcos de interpretación que favorezcan relaciones de comprensión y concordia entre las diferentes culturas que no «han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca»⁶⁴.

La hermenéutica diatópica (HD) se basa en dejar de suponer que las otras personas tengan nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base. Para acceder a esos terrenos inasibles se debe traspasar el logos y llegar al «reino dialógico y translógico del corazón»⁶⁵. Esto es considerar a la otredad cultural como una fuente de conocimiento original: «lo impensado, sólo puede ser develado por alguien que no ‘piensa’ como yo y que me ayuda a descubrir el magma impensado a partir del cual mi actividad pensante toma forma»⁶⁶.

Por su parte, De Sousa define la HD como: «el proceso de traducción en el plano cognitivo (que) tiene como correlato, a nivel de la acción, la traducción entre prácticas y agentes sociales» con la finalidad de «brindar inteligibilidad, articulación y coherencia a la acción colectiva, en una dirección anti-sistémica o contra-hegemónica»⁶⁷. Es un procedimiento que «no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea»⁶⁸, por lo que debe aspirar a llevarnos a transformaciones sociales basados en prácticas y nuevos manifiestos.

Para De Sousa, la HD debe partir de esclarecer lo que une y lo que separa; para determinar: «las posibilidades y los límites de articulación o agregación entre los mismos». Se trata de identificar preocupaciones comunes y encaminarse a establecer cuáles son los enfoques complementarios y las contradicciones intratables. En el caso del encuentro entre Ruiz y los Pueblos Originarios, equivaldría a que él se haya preguntado: ¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental católica, y al mismo tiempo, aprender de la diversidad de cosmovisiones? ¿De qué forma el sector que represento oprimió a las expresiones de la espiritualidad indígena y restringió sus modos de vida? ¿Cuáles son los ámbitos de la cosmovisión indígena que, aunque me resulten inasibles, son compatibles con el kerigma de la Iglesia Católica? ¿Cuáles ámbitos no me corresponde buscar que cambien? ¿Cómo entablar una relación de confraternización con los pueblos y promover nuevas formas de vida que les sean favorables?

A manera de claves, De Sousa nos da algunas categorías analíticas relativas a la HD, para comprender los retos al momento de darse los encuentros. Después de exponerlas, presentamos la propuesta del diálogo dialógico, misma que nos servirá para valorar los diferentes matices y tintes que puede tomar el encuentro.

- a) Selectividad pasiva: hay aspectos que se han vuelto impronunciables o no quieren ser escuchados, sobre todo dada la opresión padecida durante largos periodos. Puede existir una apropiación y validación de las condiciones mismas, o bien, una desconfianza, aparentemente insuperable, que corresponde a un mecanismo de protección y colonialidad. Además, fruto de la inercia colonial, existe el riesgo de que dentro de la traducción se impongan tanto los códigos como los significados propios de la lengua dominante, de forma que sean impronunciables algunas aspiraciones centrales de los saberes y prácticas oprimidas⁶⁹.

⁶³ Testimonio de un Principal tselal con un ejemplo de oración con elementos de inculturación. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=x2v5sKJDTbY>

⁶⁴ Panikkar 2007, 33.

⁶⁵ Panikkar 2006, 31-32.

⁶⁶ Panikkar 2007, 347.

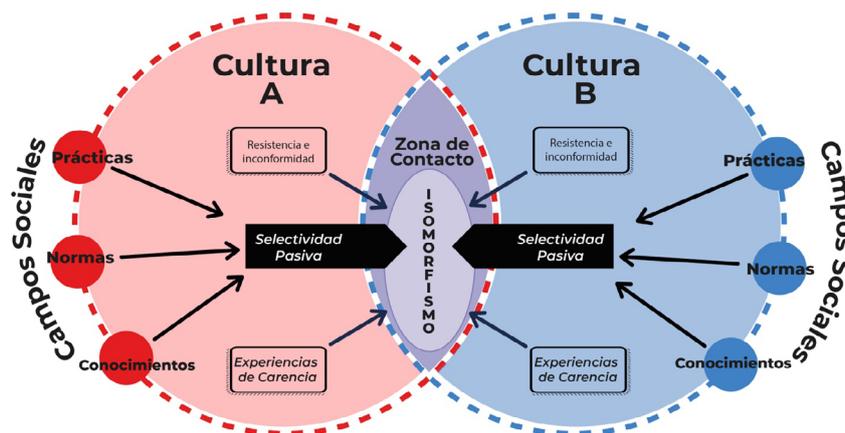
⁶⁷ De Sousa 2004, 805-806.

⁶⁸ De Sousa 2009, 136.

⁶⁹ *Ibid.*, 145-146.

- b) Zonas de contacto: se refiere a los campos sociales donde «los diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran»⁷⁰. Dado que son selectivas, la inercia colonial puede llevar a que lo que sea puesto en contacto no sea lo más relevante. Por lo que «sólo la profundización del trabajo de traducción permite ir trayendo para la zona de contacto los aspectos que cada saber/práctica consideran más centrales o relevantes»⁷¹.
- c) Isomorfismo: es resultante del cruce entre las zonas de contacto, donde se encuentran las preocupaciones comunes y nociones coincidentes, desde las que se podría construir el diálogo. Se debe considerar que los saberes y prácticas a ser traducidas son el resultado de una convergencia de experiencias de carencia que llevan a buscar una forma que brinde mayores posibilidades para la plenitud⁷². Un reto es que en la relación colonial es poco frecuente esta disposición/reconocimiento de carencia de parte del colonizador.

Figura 1. Hermenéutica diatópica



Fuente: elaboración propia con diseño de Luis Felipe Arceo.

3.2 Diálogo dialógico

La hermenéutica diatópica sólo puede ser el fruto de la conciencia histórica; es una apuesta de largo alcance que debe partir de reconocer los avances y retrocesos para el entendimiento, incluyendo los obstáculos y posibilidades que se han presentado a lo largo de la historia. Para De Sousa es de esperarse que al interior de los grupos con mayor poder haya sectores que cuestionen, o hasta se opongan, a la utilidad de «abrirse». Para tales grupos ello subvertiría tanto el orden establecido como los beneficios que éste les provee. Por su parte, los grupos sometidos tenderán a manifestar dudas, recelo y resentimiento hacia la contraparte.

Para analizar estos procesos históricos Panikkar⁷³ propone la ruta del diálogo dialógico. Éste busca reconocer los avances y posibles retrocesos, a ser comprendidos desde una visión no lineal o ascendente de la historia. A modo de estaciones, Panikkar sugiere cuatro momentos previos a llegar al diálogo dialógico: 1) aislamiento e ignorancia; 2) indiferencia y desprecio; 3) condena y conquista; 4) coexistencia y comunicación; 5) convergencia y diálogo.

Para la última fase Panikkar recomienda ciertos criterios: 1) desde una posición descolonizadora, borrar los malentendidos que nos dificultan entender a la «otra» cultura⁷⁴; 2) lograr una comunicación lingüística, «tomando en cuenta el contexto sociocultural donde la Iglesia debe quedar inmersa»⁷⁵; 3) entablar el diálogo mediante criterios de verdad aceptados mutuamente y que sirvan de base para construir un diálogo dialógico en torno a aquello que aún nos resulte incomprensible o incompatible. A ello sugerimos agregar: 4) reconocer la alteridad diferente al yo y realizar una decodificación de lo que nos expresa⁷⁶, viendo en él un prójimo, más que a un adversario⁷⁷; 5) tener presente que hay ámbitos que se mantendrán incomprensibles, ante lo cual no se debe caer en la desesperación ni forzar la traducción de lo inconmensurable, o bien, volver a negar su validez; 6) generar nuevas prácticas para lograr la inteligibilidad.

⁷⁰ *Ibid.*, 114.

⁷¹ Ídem.

⁷² Cfr. *Ibid.*, 146-149.

⁷³ Panikkar 2006, 36-46.

⁷⁴ Valtierra y Gaytán (2020, 404) sugieren «comprender al otro; es decir, discernir su cosmovisión, su cultura, respetar su forma de expresar su religiosidad (...) descentrar y descolonizar la teología misma (...) del eurocentrismo».

⁷⁵ Valtierra y Gaytán 2020, 405.

⁷⁶ Cfr. Valtierra y Gaytán 2020, 402.

⁷⁷ Valtierra y Gaytán (2020, 407) se inspiran en Cor. 9:22, para invitar a romper con la diferenciación del yo y el otro. «se debe concebir al otro como aquel al que el yo cristiano debe convertirse (...) adaptarse al otro para ganarlo en pos de la causa cristiana».

4. Antecedentes del conflicto entre la Iglesia y los Pueblos Originarios en Chiapas

Desde la llegada de los españoles a Chiapas, el sometimiento y abuso del que eran objeto los Pueblos derivó en un enorme rechazo de parte de los mismos. Una muestra de ello es la cita recuperada por Jan De Vos de las palabras dadas en 1695 por el jefe de los Lacandones a los españoles:

¿Por qué habéis venido a mi pueblo? No quiero ser cristiano ni que mi gente lo sea; el que quisiere ser cristiano, que desampare luego el pueblo y que se vaya con los españoles y Padres a Guatemala, porque no quiero que paren aquí ninguno de ellos. Y decidle de mi parte al presidente que no ponga más los pies en mi pueblo, que ya no hay nadie en los otros pueblos, y estos pocos que quedan acá, no quiero que se acaben de morir⁷⁸.

Durante los primeros 200 años de conquista, la evangelización implicaba por un lado el desdibujamiento del *topoi* conquistado, y por otro, el desplazamiento hacia el *topoi* impuesto por parte de los pueblos sometidos⁷⁹. Se daba más peso a que los «indios» reconocieran e hicieran propios los sufrimientos de Cristo mediante la promoción de las manifestaciones externas, como procesiones y peregrinaciones, y eran contados los esfuerzos por lograr el entendimiento de las cosmovisiones locales⁸⁰. Existían enormes contradicciones entre la doctrina y el actuar sumamente violento de los invasores⁸¹. Muestra de ello es el siguiente testimonio de los conquistados, plasmado en el Libro del Chilam Balam: «Este Dios Verdadero que viene del cielo, sólo de pecados hablará, sólo de pecado será su enseñanza, inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos»⁸².

Otra forma de evangelizar fue la búsqueda de integrar, en cierta medida, los valores locales, para contar con un referente significativo para los «evangelizandos»⁸³. Pese a tales intentos, los «indios» se mantuvieron como receptores pasivos en esquemas de «instrucción memorística y moralista»⁸⁴. Este esquema favoreció un tipo de sincretismo, en el que los «indios» integraron en sus propias costumbres religiosas algunos simbolismos cristianos, o bien, la homologación que hicieron de las «deidades» cristianas⁸⁵. Relevante es el caso de Fray Bartolomé De Las Casas, quien si bien defendió a los «indios» de los abusos y señaló que no debía esclavizárseles⁸⁶, sus argumentos llevaron a validar la incorporación de los indios en el sistema de tributos, pagados en especie y en dinero. En una línea similar estuvo Fray Pedro Lorenzo de la Nada⁸⁷, quien predicó en las lenguas originarias y denunció los abusos hacia los «indios».

De hecho, el abuso y despojo del sistema de tributos, del que eran cómplices las órdenes religiosas, fue el detonante de rebeliones y motines⁸⁸ de parte de los «indios». Un ejemplo de ello fue la rebelión surgida en Cancuc, en 1712, donde una joven «anunció que la Virgen le había dicho que ya no había «tributos, rey, ni obispo, ni alcalde mayor», y que el tiempo en que los indios volviesen a ser libres había llegado»⁸⁹.

Una vez que este levantamiento fue aplastado, la desconfianza hacia todo aquello asociado con los españoles se mantuvo presente en la memoria de los Pueblos Originarios⁹⁰. Dicha animadversión y poco interés de parte de los «indios» se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX, sobre todo dado el endurecimiento del poder criollo bajo el modelo de las fincas y la inexistencia de caminos que unieran las comunidades indígenas. Esto a pesar de la labor del obispo Francisco Orozco y Jiménez (1902-1918), cuya labor pastoral se centró en los Pueblos Originarios y en la búsqueda de mejorar sus condiciones de vida⁹¹. De igual forma, es destacable el trabajo de Lucio Torreblanca (1944-1959) con un plan de doctrina cristiana dirigida para los indígenas, implementado a la par de una estrategia anticomunista y de contención de otras confesiones cristianas⁹².

El mismo Samuel Ruíz reconoce que cuando él asumió el obispado, la Iglesia era «una institución en proceso de implantación» debido a las:

injusticias sociales, los sincretismos religiosos, el ateísmo y la incredulidad manifiestas, el tradicionalismo no ilustrado en la recepción y administración más mecánica que pastoral de los sacramentos, el individualismo en la religiosidad, el laicismo de las instituciones, la penuria vocacional, las insuficiencias de su clero para la atención pastoral⁹³.

⁷⁸ De Vos 1996, 13.

⁷⁹ Zatyryka (2006) considera que las discrepancias entre las dos cosmovisiones eran tan grandes que realmente nunca hubo un diálogo en la Colonia.

⁸⁰ Cfr. Ricard 2005, 492.

⁸¹ Cfr. León-Portilla 2020, 69-113; Zatyryka, 2006, 39.

⁸² Barrera y Rendón (trad.) 2005, 77.

⁸³ Cfr. Megged 2008, 276.

⁸⁴ Ruíz 2003, 126.

⁸⁵ Cfr. Ricard 2005, 492; Megged, 2008, 276; Martínez, 2011, 502.

⁸⁶ Cfr. Dussel 2014, 15-22.

⁸⁷ Cfr. De Vos 1996, 101-108.

⁸⁸ Cfr. Martínez 2011, 502; Zatyryka, 2006, 55-58.

⁸⁹ Cfr. García de León 1985; Viqueira, 1994, 252.

⁹⁰ Cfr. Zatyryka 2006, 58.

⁹¹ Cfr. García de León 1985; Viqueira, 1994, 35-50.

⁹² Cfr. Ríos 2002.

⁹³ Ruíz 2018, 122.

5. Emergencia de la Iglesia Autóctona en Chiapas⁹⁴

Durante el CVII, Ruiz participó dentro del comité ecuménico, lo que le llevó a cuestionarse él mismo por el tipo de relación antagónica que antes había tenido con las iglesias protestantes y su rechazo a la religiosidad de los Pueblos: «Antes del CVII, todo daba a entender que no había nada bueno en las religiones precolombinas. Se partía de una cita de Isaías que expresaba la convicción de que en estos lugares “se vivía en las tinieblas del error y las sobras de la muerte”»⁹⁵. Para Ruiz, el CVII «nos ayudó, por tanto, a ver que las culturas no sólo deben ser respetadas porque son la manera de ser de un grupo humano, sino que también son el receptáculo de una presencia reveladora de Dios»⁹⁶. Fue así, que Ruiz comprendió que como Obispo no sólo requería desempeñarse como teólogo y jurista, sino formarse como sociólogo y antropólogo, para conocer la sociedad en la cual tiene que encarnarse y vivir la fe.

Una vez terminado el CVII, otras fuentes de inspiración e influencias que recibió Ruíz fueron las reflexiones surgidas en Latinoamérica: la *Primera Declaración de Barbados*; la Teología de la Liberación, y las Conferencias del Episcopado Latinoamericano. En específico, Medellín (1968), con el método ver-juzgar-actuar; Puebla (1979), sobre el análisis de la realidad; y Santo Domingo (1992).

En particular, la Teología de la Liberación propone una nueva lectura del Evangelio más comprometida con los sectores marginados en el mundo. Plantea una *praxis* liberadora que permita comprender la Palabra revelada, desde las situaciones concretas, a partir del pobre y oprimido, a quien considera debe dejar de vérselo como objeto, y reconocerle como sujeto de su propia liberación e historia. Esta postura favoreció el acercamiento entre sectores cristianos y marxistas, con la intención de promover una acción colectiva para el cambio social y la concienciación de los pobres. «Se oponía a la estructura vertical del poder eclesial y al conservadurismo de su doctrina (...) una teología en perspectiva latinoamericana que (...) pretendía encarnar las enseñanzas del Concilio Vaticano II en una realidad de violencia social y política»⁹⁷. Si bien estas ideas eran muy atractivas, en el marco de la efervescencia por la revolución cubana y el impulso desde el CVII al compromiso social, la pregunta clave era ¿cómo superar el planteamiento de tipo ideológico y no caer en que fueran nuevamente los mismos teólogos los que terminarían «hablando por los pobres»?

En la Conferencia de Medellín, Ruiz se pronunció a favor de una evangelización que se desmarcara de la «acción dominadora y la destrucción de las culturas»⁹⁸. Para ello, postuló la necesidad de descentralizar la acción pastoral y así darle un mayor arraigo al interior de las comunidades indígenas. Para Ruiz, lo anterior implicó clarificar y afianzar su comprensión del sentido del compromiso con los más desfavorecidos, por lo que se dispuso a recorrer toda la Diócesis a su cargo, visitando un cuantioso número de localidades. Durante el largo recorrido que hiciera Ruiz por toda la Diócesis, con la intención de evaluar cómo era percibida la Iglesia, en una de las visitas que hiciera, el 12 de octubre de 1968, representantes de la Diócesis y ciertos hermanos maristas solicitaron a los Principales de diferentes comunidades de la región de Las Margaritas que les dieran su parecer sobre el valor que tenía el trabajo de evangelización.

5.1. El encuentro profundo con los Pueblos

Según el testimonio de Javier Vargas⁹⁹, hermano marista que estuvo presente, la respuesta dada por los Principales fue la formulación de algunas preguntas a los representantes de la Iglesia. Este diálogo será analizado usando la propuesta de la hermenéutica diatópica (HD). Se subrayan frases claves para ser interpretadas apoyándonos en referencias¹⁰⁰ a *Ad Gentes* (AG) y la traducción de conceptos clave de los Pueblos Originarios. Aclaramos que centramos la atención –de manera predominante– en la toma de conciencia por parte de Ruiz, ya que él fue el sujeto interpelado. Además, por cuestiones de espacio no se ahonda demasiado en las transformaciones que a su vez tuvieron los Pueblos Originarios a raíz de estos encuentros.

⁹⁴ Los periodos de obispado fueron tomados de «La catedral de San Cristobal» (Flores 1978).

⁹⁵ Ruiz, *¿Cómo me convirtieron los indígenas?*, 23.

⁹⁶ *Ibid.*, 24.

⁹⁷ Tahar 2007, 429.

⁹⁸ Ruiz, *La evangelización en América Latina*, 126.

⁹⁹ Testimonio de Javier Vargas ofrecido durante el aniversario de la Misión de Guadalupe en Chiapas. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FVqrSS118co>

¹⁰⁰ No retomamos elementos «Teología de la Liberación», publicado en 1971, por ser un planteamiento posterior al hecho analizado (1968); aunque se reconoce que las ideas de dicha obra circulaban en el entorno que rodeaba a Ruiz.

Tabla 1. Análisis hermenéutico

Inscripción	Interpretación
A nosotros nos gusta el (1) <u>Dios</u> ¹⁰¹ <u>de ustedes</u> [...] Lo que nos gusta del Dios que ustedes traen es que dicen que es un Dios que trae la (2) <u>liberación</u> .	(1) Clara alusión a que ambos interlocutores tenían diferente religión. (2) La libertad está asociada con contar con condiciones comunitarias para existir en íntima relación con «el suelo que es Nuestra Madre y donde murieron y siguen visitándonos los familiares que nos precedieron» ¹⁰² .
Pero lo que queremos saber es si el Dios de ustedes tiene la fuerza para liberar los cuerpos, porque ustedes nos han dicho que va a liberar las almas, pero nuestros cuerpos llevan 500 años (sic) ¹⁰³ muriéndose. (3) <u>¿Tiene la fuerza su Dios para liberarnos</u> ¹⁰⁴ ? RESPONDAN	(3) Se indaga si el Dios Católico está realmente presente en la historia de la humanidad. Dicha cualidad está presente en la expresión tselal para lo Divino: <i>Aywalil ay-nanix ah</i> (autoridad que siempre ha existido y que gobierna el mundo).
[...] Ustedes dicen que (4) <u>La Palabra</u> de Dios es como una (5) <u>semilla</u> , y que esa semilla se multiplica y que es un árbol que da unas sombras inmensas, maravillosas, y que todos tenemos una gran (6) <u>fuerza</u> .	(4) La Palabra (<i>ch'ul k'op</i>) es la manifestación de la sabiduría, donde se concentra la memoria del Pueblo, y es reconocida como fuente de orientación teleológica dentro de los espacios sagrados ¹⁰⁵ (5) Semilla (<i>ts'umbal</i>) es la palabra usada para reconocer la raíz familiar que da arraigo en un territorio ¹⁰⁶ . (6) En tselal la fuerza podría ser entendida como el alma (<i>ch'ulel</i>), o el espíritu que mueve no sólo a las personas, sino a todo lo vivo ¹⁰⁷ .
<u>¿Quién tiene esas semillas? ¿Acaso (7) la tienen sólo los obispos? ¿Acaso la tienen sólo los sacerdotes? ¿Acaso la tienen sólo los hermanos maristas?</u>	(7) Desde la lógica de «mandar-obedeciendo» ¹⁰⁸ propia de su racionalidad relacional y sentido comunitario, cuestionan el control exclusivo del ministerio del sacerdocio. Contrasta con la estructura de cargos comunitarios, donde las diferentes personas mediante el servicio obtienen el reconocimiento social, y así reciben mayores responsabilidades ¹⁰⁹ .
Inscripción	Interpretación
<u>¿Acaso la podemos (8) tener nosotros</u> ¹¹⁰ ?	(8) Interpelación directa sobre la necesidad y profundo interés de contar con sacerdotes indígenas.
<u>¿Acaso se da bien en (9) nuestra propia tierra</u> ¹¹¹ ? <u>¿Cómo la podemos cultivar y cómo la podemos extender?</u>	(9) Analogía con la agricultura. La siembra de maíz es una actividad fundamental para la reproducción social comunitaria.
[...] Nosotros vemos que entre ustedes todos se dicen (10) <u>hermanos</u> , pero nosotros no sabemos por qué se dicen <u>hermanos</u> . Nomás no sabemos por qué se dicen <u>hermanos</u> .	(10) En los Pueblos tselales el término « <i>kerman</i> » se utiliza para la familia amplia; se reconoce un origen común ¹¹² .
<u>¡Nosotros sí sabemos por qué a ustedes les decimos (10) hermanos! ¿Por qué les decimos hermanos? ¡Porque los hemos visto como están comprometidos en su vida por nosotros!</u>	(10) Ser «hermanos» es ser partícipe de una racionalidad relacional, cimentado en la reciprocidad y solidaridad ¹¹³ .
<u>¿Por cuánto tiempo quieren que les llamemos hermanos? ¿Por un mes, por tres meses, por un año o para (7) toda la vida? Respóndanlos.</u>	(7) Cuando una persona es miembro de la comunidad, está comprometido a dar servicio de por vida.
Nota: Después de escuchar a los <i>Principales</i> , Samuel Ruiz se puso de pie, y con lágrimas en los ojos les contestó:	
<u>Bendito sea el Dios del Cielo y de la Tierra!</u>	
Porque (11) <u>hemos descubierto</u> lo recóndito,	(11) Concibe a la evangelización como el resultado de un encuentro intersubjetivo muy profundo: la apertura para escuchar la manifestación de la fe del Pueblo.

¹⁰¹ En tselal, a Dios o a la divinidad se le refiere como «*Ajwalil ay nanix'aw*». Significa: «la autoridad que ha existido desde el origen».

¹⁰² Lenkersdorf 2002, 85.

¹⁰³ Posiblemente los principales no hicieron referencia a ese tipo de conteo temporal. Además, no habían transcurrido 500 años desde la llegada de españoles (1523) a lo que ahora es Chiapas.

¹⁰⁴ «Tomen parte, además, los fieles cristianos en los esfuerzos de aquellos pueblos que, luchando con el hambre, la ignorancia y las enfermedades, se esfuerzan en conseguir mejores condiciones de vida y en afirmar la paz en el mundo. Gusten los fieles de cooperar prudentemente a este respecto con los trabajos emprendidos por (...) las religiones no cristianas» (AG, cap. II).

¹⁰⁵ Cfr. Urdapilleta y Parra 2016, 88.

¹⁰⁶ Cfr. Sántiz 2015, 123.

¹⁰⁷ Cfr. Pitarch 1996, 44-54.

¹⁰⁸ Cfr. Lenkersdorf 2002, 277.

¹⁰⁹ Cfr. Paoli 2003.

¹¹⁰ «Restáurese el Orden del Diaconado como estado permanente de vida según la norma de la Constitución *De Ecclesia* [...] parece bien que aquellos hombres que desempeñan un ministerio verdaderamente diaconal, o que predicán la palabra divina como catequistas, o que dirigen en nombre del párroco o del Obispo comunidades cristianas distantes, o que practican la caridad en obras sociales y caritativas, sean fortalecidos y unidos más estrechamente al servicio del altar por la imposición de las manos, transmitida ya desde los Apóstoles» (AG, cap. II).

¹¹¹ «Consérvese la unión de las Iglesias jóvenes con toda la Iglesia, cuyos elementos tradicionales deben asociar a la propia cultura» (AG, cap. III).

¹¹² Cfr. Urdapilleta y Parra 2016, 89.

¹¹³ Cfr. Paoli 2003.

¹¹⁴ Ruiz 2018, 130.

¹¹⁵ «La Iglesia debe caminar, por moción del Espíritu Santo, por el mismo camino que Cristo siguió, es decir, por el camino de la pobreza, de la obediencia, del servicio, y de la inmolación de sí mismo hasta la muerte» (AG, cap. I).

¹¹⁶ «Todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios» (AG, cap. I).

¹¹⁷ Ruiz 1993a.

¹¹⁸ «La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (AG, cap. II).

¹¹⁹ «Deben conocer a los hombres entre los que viven, para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios generoso ha distribuido a las gentes (...) esfuércense en examinar sus riquezas con la luz evangélica, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios Salvador» (AG cap. II).

¹²⁰ Ruiz 1993a.

Inscripción	Interpretación
¡lo (11) <u>verdadero del Evangelio!</u>	(11) Posible alusión al Lugar Teológico de la historia. «La Iglesia debe estar con la vista hacia el futuro –en su condición de peregrina hacia la tierra prometida–, sin dejar de contemplar su pasado para renovarse, leyendo los «signos de los tiempos» que jalonan su camino histórico a través de los siglos» ¹¹⁴ .
La (11) <u>verdadera evangelización</u> consiste en que nosotros, los misioneros, (12) <u>nos convirtamos</u> ¹¹⁵ , y no los hermanos ¹¹⁶	(11) La evangelización como «buena nueva» es un acercamiento hecho libre de prejuicios etnocéntricos. (12) La conversión es una catequesis de encarnación, encontrar la «Semilla del Verbo», «la presencia de Dios en la vida de la comunidad, en su realidad social, económica, política y social» ¹¹⁷ .
(12) <u>Nuestra propia conversión es la evangelización</u> ¹¹⁸ . Esa es la clave ¹¹⁹ de nuestra propia transformación diocesana. ¡Bendito sea el Dios del Cielo y de la Tierra!	(12) Si la Iglesia desea enraizarse en esta tierra, tiene que aprender a crecer en estas condiciones, dejando de negar la validez de las culturas locales. Para ello debe servir a los valores de los Pueblos ¹²⁰ .

Fuente: testimonio dado por Javier Vargas en los 50 años de la fundación de la Misión de Guadalupe.

Para analizar el testimonio de Vargas sobre las palabras dadas por los Principales, retomamos lo que Panikkar plantea sobre la fe. Ésta no es un «recurso ajeno» a nuestra vida: es «el fundamento de la existencia humana» que no puede ser «aprisionada por el formalismo de la razón»¹²¹. Por lo tanto, dado su carácter existencial, tal cual lo señalan los Principales, no puede estancarse en el nivel de lo retórico. Para ellos, la fe es la semilla hecha Palabra; una expresión verbal plétórica que orienta las acciones.

Con base en esas ideas, cuestionan a los representantes de la Iglesia, ya que consideran que hasta ese momento el camino mostrado por los misioneros no les había llevado a la liberación del cuerpo y del alma, a la vida plena del *lekil kuxlejilil*. Realizan una denuncia –pacífica y conciliadora– del pasado opresor que fue respaldado por la Iglesia. Los Principales claman que la evangelización les conduzca a soltar las cadenas que les han oprimido. Al hacerlo, no sólo dan cuenta de las heridas históricas que propiciaron su «selectividad pasiva», sino que se plantean la necesidad de ampliar las «zonas de contacto».

Para los Principales, ese cambio no implica una revolución armada o un proceso de segregación racial, emprendido ahora por parte de los Pueblos Originarios (como se pretendió hacer en 1712). Al contrario, extienden la invitación a que se viva como «un solo corazón», en armonía con otros grupos. Al llamar «hermano» a los misioneros, apuestan por establecer nuevos «isomorfismos» y expresan que, para vivir como iguales, lo fundamental es la confraternización¹²². Por lo tanto, les invitan a que su labor misionera sea un compromiso de por vida.

Esta invitación apunta hacia la HD. No piden que los otros dejen de ser lo que han sido, sino que les invitan a ser, dejándoles a su vez que ellos sean: «¿Acaso se da bien en nuestra propia tierra? ¿Cómo la podemos cultivar y cómo la podemos extender?» A partir de reconocer el valor que tiene el Dios de los católicos, les solicitan que les compartan y dejen cultivar la semilla, que para ellos también es el Evangelio (otro ejemplo de isomorfismo). En esa petición, no hay una promesa de sumisión, sino que refrendan el valor que encuentran en sus propios conocimientos culturales, y piden que éstos sean reconocidos y respetados, para que así ellos puedan apropiarse de «la semilla».

A la luz de las propuestas de Panikkar, vemos en este diálogo que la religión¹²³ no es una cuestión de exclusividad. Es un diálogo dialógico, donde la fe es el medio que permite «al hombre salir de sí mismo y encontrar a su prójimo sin alienación»¹²⁴. En la expresión de «nuestra propia conversión» no se alude a que los misioneros dejen de ser católicos y se vuelvan tojolabales, tseltales o tsotsiles. Según Ruiz explica, una conversión «no se reduce a una adhesión a las verdades dogmáticas reveladas y propuestas por la Iglesia [...] es un cambio de vida, un cambio de mentalidad, un acontecimiento que abarca la totalidad de su ser»¹²⁵. Para Ruiz, se puede inferir que la conversión fue poner en práctica las ideas del CVII. La semilla del Verbo «se nos reveló [...] como un lugar teológico que [...] señalaba con sus varios elementos las necesidades de los oyentes, sus deseos, su manera de hablar, de pensar, de juzgar y de interrelacionarse con sus prójimos, el contenido del anuncio que ha de comunicarse»¹²⁶.

Otro isomorfismo está en la idea de «un absoluto» (Dios/ *Aywalil aynanix ah*). Para ambos *Topoi* la divinidad se concibe –en diferente medida y forma– que se despliega en todas las maneras imaginables de acción en el mundo. En los textos posteriormente generados por Ruiz¹²⁷, se da cuenta de cómo una retroalimentación

¹²¹ Panikkar 2007, 199-206.

¹²² «Dios llama a los hombres a la participación de su vida no sólo en particular, excluido cualquier género de conexión mutua, sino constituirlos en pueblo, en el que sus hijos que estaban dispersos se congreguen en unidad» (AG, cap. I).

¹²³ Panikkar (2007, 203) retoma la etimología la palabra religión (*religare*) y establece que ésta debe llevar al hombre a ligarse con su fundamento, y al hacerlo lo libera de «ser simplemente una cosa». Esto debido a que la libertad nace de la apertura, «esta ligazón no es una relación solitaria con un Dios sólo trascendente, sino una relación de solidaridad con toda la realidad».

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Ruiz 2018, 138.

¹²⁶ Ruiz 1993b.

¹²⁷ Ruiz 2003.

clave recibida de los Principales, fue sobre la vivencia y manifestación de que en la naturaleza¹²⁸ «todo tiene corazón». Dicha manera de entender la realidad le dio a Ruiz la posibilidad de modificar y ampliar su forma de entender la relación con la vida en el planeta, y comprender que para los Pueblos Originarios hay una relación no-dualista entre la Tierra y el ser humano¹²⁹. Mediante su labor mostró que era necesario superar la ideología panmonetaria sobre el medio ambiente¹³⁰.

En función de lo anterior, las nociones promovidas por GS con relación a la Iglesia¹³¹, se encuentran y enriquecen con la noción indígena de lo comunitario. La cosmovisión indígena refuerza o hasta amplía la comprensión de la Iglesia sobre la realización del sujeto o miembro de la iglesia. Para entender esto último en términos de su libre albedrío, ambas visiones coinciden en que éste no tiene que ver con la superación de obstáculos que impidan el logro de los deseos terrenales, ni la objetivación o mercantilización asociados a las metas sociales, económicas, políticas. Es vivir en comunidad en el sentido original de la *ekklesia*: una comunidad humana que camina colectivamente en pos del bien común.

Retomando a Panikkar, el llanto de Ruiz podría ser considerado un verdadero acto de fe, y se podría considerar que fue una manifestación de que «su situación existencial tiene un fundamento que no está en él mismo»¹³². Es decir, debía «servir» y «soltarse» en los brazos del Pueblo: «La verdadera evangelización consiste en que nosotros, los misioneros, nos convirtamos, y no los hermanos». Y así fue. Los agentes de pastoral y Ruiz se plantaron como un sujeto más que se reconoció en proceso de evangelización; y con esa conciencia se implementó la parte del «actuar», según el planteamiento del VJA¹³³.

5.2. La Iglesia Autóctona

Entre las acciones impulsadas por Ruiz para cumplir con las solicitudes de los principales destaca el fortalecimiento de la labor catequística en las comunidades. Con ese modelo, las comunidades reinterpretaron la Biblia a la luz de su propia existencia, dando paso a la Teología India¹³⁴. Esto derivó en un nuevo catequismo que complementó la Biblia con la propia historia, tradiciones y cultura de los pueblos.

En los Hechos de los Apóstoles (2,1-13) hay, pues, un símbolo claro de que la constitución del nuevo Pueblo de Dios no va a ser como la del pueblo judío, de una etnia o un solo grupo humano, sino que esto es una vocación, un llamamiento, como dice Pablo, a todos los pueblos, convocados a constituir un nuevo pueblo de Dios, que es un pueblo de pueblos, donde cada cual conserva su identidad, su cultura¹³⁵.

En 1974 la Diócesis de San Cristóbal recibió la petición de integrar a todos los Pueblos Originarios de Chiapas, para participar en la realización del Congreso Indígena que organizó el gobernador Manuel Velasco Suárez. Participaron 2,000 delegados de los cuatro Pueblos con mayor presencia en la Diócesis (tsotsiles, tseltales, tojolabales y ch'oles). En dicho evento se expresó abiertamente, por parte del equipo de trabajo de la Diócesis, que para ser buenos católicos los indígenas «debían ser buenos tseltales, buenos ch'oles, buenos tsotsiles, buenos tojolabales». La conversión no implicaba abjurar de la tradición precedente¹³⁶, sino aceptar dentro de su corpus axiológico la esencia de la moral cristiana.

En un momento de gran efervescencia, las delegaciones de los Pueblos se manifestaron usando una misma consigna hecha canción: «¡tseltales, tsotsiles, ch'oles, tojolabales, todos somos un solo corazón, todos vivimos juntos en una misma tierra!» Para Vargas, esa expresión fue una muestra de cómo las personas comenzaron a despertar en su conciencia: «tardamos 15 años en que la semilla diera frutos». Era algo que en los cientos de años previos no había sucedido y que, por lo tanto, tampoco se dio inmediatamente.

El cambio, para Vargas, consistió en que: «la Fuerza interior de La Palabra de Dios dio la posibilidad de que La Palabra existiera. Y por eso ahí estábamos alineados (en un reconocimiento de su incompletud) junto con las tradiciones de nuestros antiguos, y junto con el Evangelio». Como plantea Ruiz, y a la luz de AG, se dio paso a la creación de la Iglesia Autóctona como la «encarnación del Evangelio en las culturas locales».

Posterior al Congreso, en la Diócesis comenzó la formación de prediáconos y diáconos (*tuhunel*), durante entre 3 y 5 años¹³⁷. Estos eran elegidos por las propias comunidades, siendo su labor asumida desde su condición matrimonial (participaron activamente sus esposas). El proceso se consolidó con la formación del Bachillerato Teológico. En éste se les daban herramientas de análisis antropológico, sociológico, bíblico y teológico,

¹²⁸ Para Panikkar (1999, 180) se puede encontrar a Dios en los múltiples rincones y manifestaciones de la naturaleza. Se recomienda revisar la propuesta de Ecosofía que expone Sepulveda, 2018.

¹²⁹ Cfr. Lerma 2015.

¹³⁰ Una evidencia del legado en este sentido fue el Congreso Pastoral Diocesano de la Madre Tierra, celebrado en el 2014 (Lerma 2015).

¹³¹ Del latín «reunión del pueblo», alude a la «asamblea» de los primeros cristianos que celebraban el culto.

¹³² Panikkar 2007, 200.

¹³³ Cfr. De Vos 1997.

¹³⁴ Siller 2010, 100-115.

¹³⁵ Ruiz 1993a, 21.

¹³⁶ Panikkar (2007, 207-208) cuestiona: «¿la conversión es un verdadero cambio de fe o más bien una vuelta a una interioridad que nos permita describir aquello en lo que nosotros, de manera inadecuada o inconsciente, ya creíamos? ¿No es quizás toda conversión una gnosis, un saber, una *metanoia*, un cambio de mente, que nos revela el verdadero nombre o la auténtica doctrina de aquello en lo que ya creíamos?».

¹³⁷ Cfr. Iribarren 2010, 40-79.

teniendo la particularidad de que, al hombre que se preparaba como diácono –en consonancia con la tradición indígena– le acompañaban su esposa y otras dos parejas de *Principales*, dando así una muestra clara de la inculturación en la Iglesia¹³⁸.

Dicha interculturación tenía que ver con haber alcanzado no sólo «una interacción efectiva entre culturas distintas, sino una suerte de asimilación y encarnación religiosa a través de un proceso de vernaculización del cristianismo». En gran medida, se logró «descentrar la teología y praxis religiosa tradicionalmente eurocéntrica, a una policéntrica y vernácula»¹³⁹. En palabras de Ruiz fue: «pasar de una pastoral indigenista a una pastoral indígena [...] el reto está ahí, en hacer [...] una liturgia que manifieste su fe con sus propios signos, un sacerdocio autóctono»¹⁴⁰.

Otra de las estrategias fue la creación de una estructura integrada por la feligresía local. Se crearon sus propios espacios (ermitas), donde el culto fue practicado en consonancia con sus prácticas comunitarias. Con el tiempo, dados los resultados del Bachillerato Teológico, se pudo lograr que existiera una cantidad importante de diáconos, además de prediáconos y catequistas, quienes pudieron llevar el culto. Asimismo, conforme las problemáticas iban siendo abordadas, se tomó la decisión de que se crearan nuevos *cargos* para atender las necesidades de la población. Ello en términos de salud (*poxtanawej*), educación (*jnhopteswanej*), reconciliación (*coltawanej*) o asesoría agrícola (*cana lu'um*)¹⁴¹.

El resultado de este tipo de pastorales es vista por Ruiz como la forma de lograr la encarnación del Evangelio. A nuestro parecer muestra el último nivel del diálogo dialógico:

[...] primero [...] los catequistas debían ser formados a nuestra imagen y semejanza, pasamos después a un momento en que eran escogidos por las comunidades y, más aún, a ser las comunidades las que indicaban cuál era el contenido necesario para la formación de los catequistas, y posteriormente los catequistas se han convertido en transmisores, no desde el punto de vista de los que saben, sino de los que fomentan la participación de la comunidad para una reflexión en conjunto [...] dentro de la variedad de situaciones comunitarias sobre la Palabra de Dios escrita, siempre en relación con los acontecimientos del momento¹⁴²

Un último suceso por referir durante el obispado de Ruiz fue el Sínodo Diocesano convocado en 1995, en el que se plasmaron las líneas pastorales que regirían la Diócesis. Dicho Sínodo se centró, de manera especial, en la atención de los más desfavorecidos y en el reconocimiento –como lugar teológico– de la «presencia amorosa del Verbo en todas las culturas que están esperando el servicio del Evangelio para alcanzar la plenitud de Cristo»¹⁴³:

Dios se nos da a conocer y nos revela su plan de salvación en las Sagradas Escrituras, alcanzable por la sola luz de la razón, que se nos manifiesta en los signos de los tiempos, que las culturas de los pueblos contienen su acción y su presencia como semillas de la Palabra, que la Iglesia está en el mundo donde cumple su misión evangelizadora y misionera, que el Evangelio entra en diálogo con las demás religiones y sus ministros¹⁴⁴.

De esta forma, se instituyó el carácter autóctono de la Iglesia en Chiapas, con la intención de que esté «arraigada profundamente en la vida social y en las riquezas culturales»¹⁴⁵, con la aspiración de estar «provista con sacerdotes nativos (que) sean capaces de satisfacer sus propias necesidades, porque cuentan con ministerios e instituciones propias, necesarias para vivir y dilatar la vida cristiana del Pueblo de Dios, bajo la guía del Obispo propio»¹⁴⁶. Como línea central de acción se tomaba muy en cuenta a las comunidades, con sus cargos y ministerios propios, a fin de generar una «Teología India-Católica» mediante la cual «el anuncio de Jesucristo, en diálogo con nuestras culturas, adquiera un rostro moreno propio (...) la evangelización perfectamente inculturada»¹⁴⁷.

6. Consideraciones finales

Si bien este sendero aparentemente terminó con la salida de Samuel Ruiz de Chiapas, el tiempo transcurrido ha servido para comprender y valorar la relevancia de su trabajo; lo trascendente de la promoción de la Iglesia Autóctona y la Inculturación de la Iglesia en esta Diócesis. Se mostró que, para lograrlo, la Diócesis y los Pueblos Originarios transitaron por los diferentes pasos del diálogo dialógico:

¹³⁸ Cfr. Saragoz, Hernández y Zepeda, “Análisis del proceso de Diáconos”; Zatyryka 2003.

¹³⁹ Valtierra y Gaytán 2020, 412.

¹⁴⁰ Ruiz, Informe Quinquenal *Ad Limina Apostolorum*, 59

¹⁴¹ Cfr. Ruiz-Galindo 2010.

¹⁴² Ruiz 2003, 37.

¹⁴³ Diócesis de San Cristóbal, *Acuerdos del III Sínodo Diocesano*, 6

¹⁴⁴ Ídem.

¹⁴⁵ Ídem.

¹⁴⁶ Ídem.

¹⁴⁷ Ídem.

- 1) Ignorancia sobre la diversidad los Pueblos Originarios, con anterioridad a la llegada de Ruiz a Chiapas en 1960.
- 2 y 3) Desprecio y cierto tinte de conquista hacia sus conocimientos culturales, cuando en un inicio se consideró que el problema sería resuelto «castellanizando» a los indígenas.
- 4) Propiciar el acercamiento mediante recorridos, observación de las condiciones de vida y consultas directas a miembros de los pueblos, quienes llevaron a los agentes de pastoral a comprender las repercusiones de la relación colonial y cómo impedía la coexistencia y comunicación.
- 5) La creación conjunta de puntos de convergencia fue la base de la Iglesia Autóctona.

La labor de Ruiz da cuenta de que la HD no es un acto voluntarista, de resultados inmediatos, ni emerge al aplicar un método rígido. Dos condiciones mínimas son necesarias: 1) disposición de la parte antes dominante para reconocer la validez de las diferentes formas de conocimiento; 2) la parte hasta entonces dominada debe tomar conciencia sobre su posición histórica y fomentar el reconocimiento del valor epistémico de sus propios conocimientos culturales.

El caso presentado es una muestra del valor que se requiere para aventurarse en un terreno desconocido: ceder los privilegios heredados y/o sobreponerse al resentimiento. Para comprender los beneficios, se invita a los lectores a profundizar en la revisión de los documentos legados por Ruiz, en especial el «III Sínodo Diocesano». Sirva ello para constatar que la HD, aunque se puede apoyar de categorías teóricas, es algo que, dado su carácter dialógico, «se hace el camino al andar».

Se recomienda ahondar en la consolidación de la Iglesia Autóctona, posterior a la salida de Ruiz. Se ha transitado de la implementación de la pastoral –con ideología liberacionista– a procurar que las comunidades indígenas tengan sus propias estructuras sociales, culturales, productivas y sociopolíticas, sin depender del Estado o de Iglesias de cualquier denominación¹⁴⁸. Ejemplos de ello lo presenta el presente autor en sendos estudios sobre el trabajo de la Misión de Bachajón¹⁴⁹. Sobre la Misión de Guadalupe, Valtierra¹⁵⁰ plantea que «la nueva pastoral indígena intenta ser una respuesta a las necesidades de las comunidades indígenas, pero busca a su vez no ser una imposición de la Iglesia, como ha sucedido a lo largo de la historia». Para él, una debilidad ha sido la idealización y esencialismo sobre los indígenas. Por lo que la acción pastoral debe estar «más abierta a dialogar con otros actores sobre teorías y corrientes ideológicas útiles para la estructuración de un plan de acción dentro de los límites del respeto a la cosmovisión y a las culturas étnicas»¹⁵¹.

Finalmente, creemos que la reivindicación teológica¹⁵² de la pastoral realizada por la Diócesis de San Cristóbal toma sentido al observar como el Papa Francisco ha integrado¹⁵³ nociones promovidas décadas atrás por Ruiz. De igual forma, es relevante identificar tanto las nociones propias del *topoi* de los Pueblos Originarios dentro de la encíclica *Laudato Sí*, como aquellas ideas de Ruiz que fueron integradas en documentos como *Evangelii Gaudium*. En éste se habla sobre el sentido que debe tener «la conversión pastoral» –véase el testimonio analizado– para favorecer una «verdadera evangelización»:

La reforma de estructuras que exige la CONVERSIÓN PASTORAL sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad¹⁵⁴.

¹⁴⁸ Valtierra 2012, 74-89.

¹⁴⁹ Cfr. Parra *et al.* 2021, 97-108; Urdapilleta, Parra y Rivera, 2023, 342

¹⁵⁰ *Ibid.*, 86.

¹⁵¹ *Ídem.*

¹⁵² Cfr. Hurtado 2010, 146-158. En el «ritual de consagración» de Samuel Ruiz como *jCanan Lum*, se reconoce su labor a favor de la inculturación y para defender al pueblo: «en ti radica un nahual muy grande para servir a tu pueblo (...) ya demostraste tu fuerza, tu sabiduría. Por eso te nombramos y consagramos *jCanan Lum*, cuidador de tu pueblo, el que lo ama y defiende, tienes el poder para ello» (14 de octubre de 1999).

¹⁵³ Francisco, Homilía 15-02-2016 en Chiapas.

¹⁵⁴ EG, Cap II, 27.

7. Anexos

7.1. Anexo A: imágenes

Figura 2. Ofrenda a la *Ch'ul Lum* (Madre Tierra)¹⁵⁵



Fuente: Jorge Urdapilleta Carrasco, tomada en Carmen Saquilá, Chilón, Chiapas (2008).

¹⁵⁵ Previo a la realización de la siembra, una tradición arraigada en Chilón es la realización de un rezo y ofrenda a la Madre Tierra, encabezada por alguno de los Principales de la comunidad. La feligresía se reúne y prepara caldo de pollo. Primero se ofrece a la *Ch'ul Lum* su alimento «se le pide perdón porque se la va a lastimar al hacer los cultivos, y se agradece los alimentos que va a proveer a la comunidad» (Antonio Gómez, 30 años, Pinabetal, Chilón). Un ejemplo del rezo que se realiza en estas ceremonias, y que da cuenta de la inculturación, es el siguiente: «Padre mío, soy tu hijo el más pequeño. Pongo en tus manos nuestros hijos para que sigan cuidando la Tierra y todo lo que nos rodea. Así como padres le enseñamos cómo no maltratar todo lo que tenemos. Padre mío, soy tu hijo el más pequeño, y que Tú creaste todo lo que nos rodea. Es todo tuyo y nos ordenaste que nosotros lo cuidemos. Padre mío soy tu hijo el más pequeño. Te digo que nos sigas dando Luz para cuidar todo lo que tenemos en la Tierra, porque no sólo nosotros lo necesitamos. No podemos destruir, porque nosotros no lo creamos. Hay que cuidar la Sagrada Tierra. Padre mío, soy tu hijo el más pequeño» (Jerónimo, 67 años, Piedrón, Chilón).

Figura 3. Celebración de San Juan Bautista¹⁵⁶

Fuente: Jorge Urdapilleta Carrasco, tomada en Pinabetal, Chilón (2011).

Figura 4. Rezadores tradicionales de San Juan Cancuc¹⁵⁷

Fuente: Jorge Urdapilleta Carrasco, El Pozo, San Juan Cancuc, 2010.

¹⁵⁶ Durante la celebración del Santo Patrono de Pinabetal, San Juan Bautista, la feligresía se reúne y hace una procesión en la entrada a la comunidad. La interpretación dada por un joven tselal, y que da cuenta de la inculturación, es la siguiente: «se convoca a todas las Ermitas que forman parte de la zona Pinabetal. Se les invita a que lleven flores, velas, veladoras o cohetes para ofrendar a San Juan. Los de la Ermita de Pinabetal salen a esperar en el cruce del camino, vienen con los músicos tradicionales a esperar a los invitados, a recoger las flores y todo lo que la gente lleva. Una vez que llegue toda la gente, se le invita a caminar en círculos formando un caracol con la música tradicional. Esto como símbolo de agradecimiento a Dios y a la Tierra por la vida. Además, piden la bendición a la gente que lleva ofrendas. Por eso cuando caminan en círculo en forma de caracol miran el cielo, agradeciendo por todo lo que Dios nos ha dado. Sobre todo, piden bendiciones y protección» (Sebastián Álvarez Vilchis, 30 años, Pathuitz). Los rezos acuden en primera instancia a Jesús y la Virgen María, y en segundo a santos y a los *ajaw* (espíritus guardianes). Sobre los *ajaw*, un principal mencionó que en el pasado se les decía «*ajaw lum*, *ajaw kinal*» (similar a la expresión contenida en el Popol Vuh: «corazón de la tierra, corazón del cielo»). En la región se identificó que, a la par de la veneración a los santos, se ofrenda a *yajwal chen* y *yajwal wits* (guardianes de cerros y cuevas).

¹⁵⁷ En la obra de Pitarch (1996, 2013) se puede encontrar un análisis de las oraciones que elaboran los rezadores tradicionales en San Juan Cancuc. Para los rezadores, sus cantos y rezos se originan en un estado de conexión con su *ch'ulel* (alma). Este tipo de oración fue identificada tanto en este municipio (donde se dio la Rebelión de 1712), como en otros como Chilón y Oxchuc. En tales rezos aspectos metafísicos y elementos de su cosmovisión (como los *ajaw*) y los santos son pronunciados en medio de ceremonias. Esto sucede con el conocimiento de los propios sacerdotes católicos. En el caso de los pastores cristianos, no es así, puesto que se ha tendido a negar los elementos de la tradición local declándola «brujería».

Figura 5. Diácono tseltal dirigiendo la Primera Comunión



Fuente: Jorge Urdapilleta Carrasco, tomada en Pathuitz, Chilón, 2010.

Figura 6. Oración frente al «Altar Maya¹⁵⁸»

Fuente: fotografía de David Aguilar, Pathuitz, Chilón, 2014.

Figura 7. Bendición comunitaria del agua¹⁵⁹

Fuente: fotografía de David Aguilar, Pathuitz, Chilón, 2014

¹⁵⁸ El Altar Maya es un espacio ritual que elaboran en las Ermitas Católicas y en sitios sagrados (manantiales, cuevas y cerros) (Maurer, 1984). Se colocan ofrendas como velas, cultivos de la última cosecha (por lo general maíz), bebidas y flores. Este ritual ha sido reconocido y promovido por la Misión de Bachajón. Se coloca sobre el suelo por ser una ofrenda a la *Ch'ul Lum*. Antes de 1970 este ritual ya existía: «no se ponía la biblia, sólo la cruz y sus santos. Alrededor se ponía juncia, velas de colores, flores y productos como maíz, frijol, yuca, entre otras. Además, ponían el agua de piña, de cacao y el trago. La Misión de Bachajón motivó a no poner trago, y que sí se ponga la Biblia y la Palabra de Dios en el centro del Altar» (Sebastián Álvarez Hernández, 87 años, Pathuitz, Chilón). En otros municipios de la región, e incluso en Guatemala, también es común este ritual (Urdapilleta y Mejía, 2015; D'Alessandro y González, 2017: 280-282; Ramírez y Morales, 2019:19).

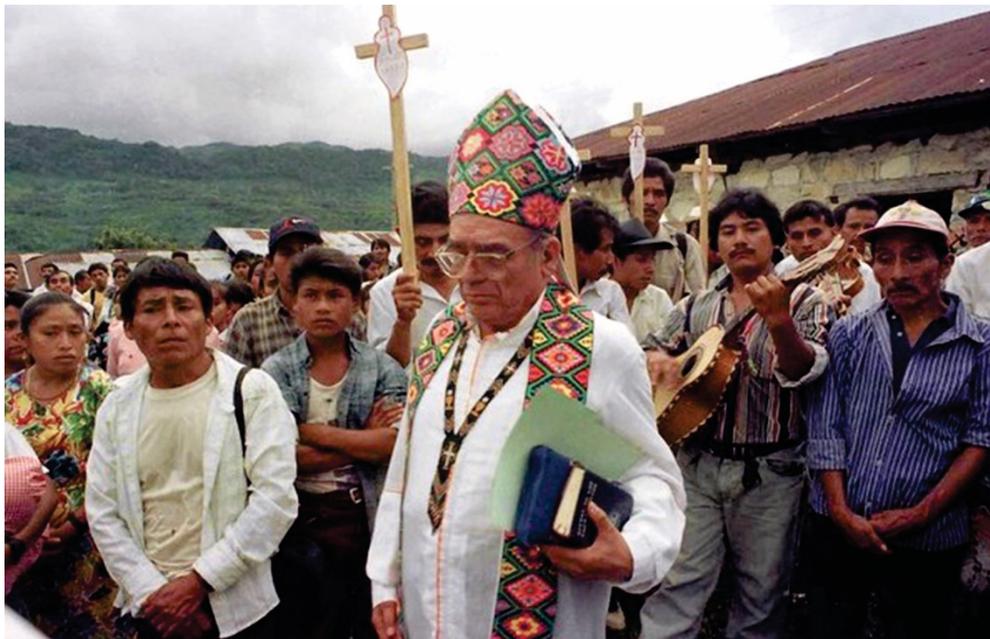
¹⁵⁹ La bendición del agua recae en los principales de la comunidad y no en el sacerdote (Maurer, 1984). Esto es así porque la Diócesis acepta que los miembros reconocidos por la comunidad por su virtud sean los canales para dotar al agua de ese valor o fuerza. En esta imagen, se aprecia que la celebración es encabezada por una mujer (esposa del Diácono), con el respaldo del Principal y una niña Catequista.

Figura 8. Samuel Ruiz García en sus primeros años de obispado, previo a la inculturación



Fuente: Foto de Vicente Kramsky, usada con autorización de parte del Museo jTatic Samuel, San Cristóbal de Las Casas

Figura 9. Samuel Ruiz, en un recorrido por comunidades indígenas, viviendo la inculturación



Fuente: autorización para uso de imagen por parte del Museo jTatic Samuel, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Anexo B: recursos audiovisuales complementarios

Popular Televisión R. Murcia, 2016, El Papa Francisco en México, Santa Misa con las comunidades indígenas de Chiapas. Homilía del papa Francisco, 15 de febrero del 2016 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=gXWhS6QFzFg> [Acceso 14-05-2023]

Robles-Gil, J., 2012, Javier Vargas en Misión de Guadalupe. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FVqrSS118co> [Acceso 14-05-2023]

Urdapilleta, J., 2015, Testimonio de un Principal tseltal con un ejemplo de oración con elementos de inculturación. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=x2v5sKJDTbY> [Acceso: 14-05-2023]

Urdapilleta, J., 2015, Testimonio de un principal tseltal: ¿Qué es Jun Pajal O'tanil? Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=O04ofp1vbNY> [Acceso: 14-05-2023]

8. Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin las referencias e interpretaciones que me dieron agentes de pastoral diversos, tales como : Ignacio Morales, SJ (q.e.p.d.) y Eugenio Maurer Ávalos, SJ (q.e.p.d.); diáconos: Antonio Espinoza (Sibacá), Francisco Hernández, (Pinabetal), Abelino Guzmán Jiménez (Bachajón); Presidentes de Ermita: Antonio Gómez Álvarez (Presidente Ermita Guadalupana, Pathuitz); Catequistas: Nicolas Pérez Gómez (q.e.p.d.) y Petrona Álvarez Pérez (Pinabetal) Jerónimo Pérez Moreno (Piedrón), Gaspar Núñez (Chilón).

Fuera del personal de pastoral se conversó con Akuk Jokob, Xep Ch'ijk, Mayel Kojtom, rezadores tradicionales de San Juan Cancuc.

Como traductores durante el proceso, se tuvo el apoyo de Xun Te Tse (San Juan Cancuc), Bella y Eylen López (Oxchuc), Sebastian Álvarez Vilchis (Pathuitz).

Se agradecen los comentarios y aportaciones al texto de parte de Fernando Limón Aguirre, César Valera Baeza, Guillermo Villaseñor García, Bertha Hernández Velázquez (RMI), María del Carmen Legorreta Díaz, y a Natalia Bojorquez por facilitar el uso de imágenes propiedad del Museo jTatic Samuel Ruiz; y al respaldo de Hermilo Cruz, de la Biblioteca de El Colegio de la Frontera Sur. Así como las valiosas aportaciones de los revisores anónimos del texto. Se agradece al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la Beca de Posgrado Nacional de Calidad, dentro del Doctorado en Ecología y Desarrollo Sustentable de El Colegio de la Frontera Sur.

9. Referencias bibliográficas

9.1. Fuentes primarias de la Santa Sede

Alejandro VI, 1493, Bula *Eximiae Devotionis*.

Concilio Vaticano II, 1963, “Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia”. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html

Concilio Vaticano II, 1965, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Concilio Vaticano II, 1964, “Constitución pastoral *Lumen Gentium*”, I. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

Concilio Vaticano II, 1965, “Declaración *Nostra aetate*” Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html

Francisco, 2013, *Evangelii Gaudium*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Juan XXIII, 1961, Constitución Apostólica *Humanae Salutis*, Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html

Juan Pablo II, 1990, *Redemptoris Missio*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

Nicolás V, Bula *Dum Diversas*, 1452

Nicolás V, Bula *Romanus Pontifex*, 1455

Pontifical Council for Interreligious dialogue, *Dialogue and Proclamation*, 1991. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html

9.2. Bibliografía

Arrupe, P., 1977, “Catechesi e Inculturaciones”, *Aggiornamenti sociali* 28.

Azcuy, V., 2014, “La manifestación salvífica de Dios y su discernimiento en los signos de los tiempos. El giro soteriológico-pastoral en el Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 55(2), 329-350. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492014000200006>

Balmaceda, C., 2020, “Constantino. Emperador Cristiano – Emperador Romano”, *Teología y Vida* 61(2), 131-161. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492020000200131>

Congar, Y. – Danielou, J. – Schillebeeckx, E. – Schoonenberg, P. – Rahner, K. – Metz, J. B., 1970, *La respuesta de los teólogos*, trad. M. Masciliano.

Chenu, M.D., 1961, “El fin de la era constantiniana”, en M.D. Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 13-31, Paris.

Crozier, M. – E. Friedberg, 1990, *El actor y el Sistema. Las restricciones de la acción colectiva*, México.

D'Alessandro, R. – González, M.A., 2017, “La práctica de la milpa, el ch'ulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los tzeltales de Tenejapa en los Altos de Chiapas” *Estudios de Cultura Maya* L, 271-297. <https://doi.org/10.19130/iiff.ecm.2017.50.768>

De Sousa, B., 2004, *Conhecimento prudente para uma vida decente*, São Paulo.

—, 2009, *Una Epistemología del Sur*, México.

De Vos, J., 1996[1988], *La paz de Dios y del Rey: la conquista de la selva lacandona, 1525-1821*, México.

—, 1997, “El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la Liberación”, *Eslabones* 14, 88-101.

—, 2010, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*, México.

Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 2000, *Acuerdos del III. Sinodo Diocesano*.

Dussel, E., 2014[1983], *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Buenos Aires.

El Libro de los Libros del Chilam Balam, trad. Alberto Barrera y Silvia Rendón, México.

Fazio, C., 1994, *Samuel Ruiz: El caminante*, México.

- Flores, E., 1978, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1528-1978*, México.
- Ganuzo, C., 2011, "Teorías para la construcción del poder temporal: el papado y la Iglesia en el Occidente Europeo (Siglos X-XIII)", *Enfoques* XIII(1), 75-100.
- García de León, A., 1985, *Resistencia y Utopía, Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, tomo 1, México.
- Gergen, K., 2009, *El ser relacional. Más allá del yo y de la comunidad*, México.
- Grimaldi, R., 2013, "Religiones no cristianas y Vaticano II: *Nostra aetate* y el Magisterio posterior", *Scripta Theologica* 45, 185-210. <https://hdl.handle.net/10171/40433>
- Hurtado, J., 2010, "Ritual de consagración de *jTatic* Samuel como *jCanan lum*", en *Don Samuel, profeta y pastor*, 146-158, México.
- Iribarren, P., 2010, "Ministerios eclesiales en la Iglesia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas", en Hurtado, J.M. (comp.) *Don Samuel, profeta y pastor*, 40-79, México.
- Mackin, R., 2010, "In Word and Deed: Assessing the Strength of Progressive Catholicism in Latin America, 1960-1970s", *Sociology of Religion* 71(2), 216-242. <http://10.1093/socrel/srq034>
- Martínez, S., 2011, *Motines de Indios*, Guatemala.
- Maurer, E., 1984, *Los tseltales*, México.
- , 2021, "La armonía", en Leyva, X., Cubells, L., Trigueiro de Lima, J. (coords.), *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del Pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*, 49-56, México.
- Megged, A., 2008, *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, México.
- Merino-Beas, P., 2022, "Espiritualidad de raíz latinoamericana y cultura del encuentro", *Theologica Xaveriana* 72, 1-22. <http://orcid.org/0000-0001-5141-1887>
- Meyer, J., 2000, *Samuel Ruiz en San Cristóbal. (1960-2000)*, México.
- Lenkersdorf, C., 2002, *Filosofar en clave Tojolabal*, México.
- León, M., 2020, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México.
- Lerma, E., 2015, "La Pastoral de la Madre Tierra en Chiapas. Panorámica de la lucha persistente de un credo político-religioso", *Revista Iberoamericana de Teología* IX(21), 65-87.
- Limón, F. y Pérez, D., 2019, "Traducción dialógica decolonial. Experiencia con el pueblo maya-chuj". *Meta* 64(1), 57-77. <http://10.7202/1065328ar>
- Panikkar, R., 1999, *La Intuición Cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*, Madrid.
- , 2006, *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona.
- , 2007[1979], *Mito, Fe y Hermenéutica*, Barcelona.
- Paoli, A., 2003, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, México.
- Parra, M. – Liscovsky, I. – Ramos, P.P. – Ianni, E. – Urdapilleta, J. – Herrera, O., 2021, "El pueblo Tseltal cambia su estrategia de producción para restablecer la armonía", en Leyva, X., Cubells, L., Trigueiro de Lima, J. (coords.), *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del Pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*, 97-108, México.
- Pérez-Moreno, M.P., 2021, "Stalel o modo de ser, pensar, hacer sentir, vivirl del pueblo Tseltal de Bachajón", en Leyva, X., Cubells, L., Trigueiro de Lima, J. (coords.), *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del Pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*, 37-48, México.
- Pitarch, P., 1996, *Ch'ulel. Etnografía del alma tzeltal*, México.
- , 2013, *La palabra flagrante: cantos chamánicos tzeltales*, México.
- Ricard, R., 2005, *La conquista espiritual de México*, México.
- Ramírez, M.A. y Roblero, M., 2019, "Religiosidad mame en resistencia frente a la minería", *Letras Verdes* 26, 153-172. <https://doi.org/10.17141/letrasverdes.26.2019.3856>
- Ríos, J., 2002, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas*, Chiapas. <https://doi.org/10.22201/cimsur.9683698441p.2002>
- Roest-Crollius, A., 1978, "What is so new about inculturation? A concept and its implications", *Gregorianum* 59(4), 721-738.
- Ruiz-Galindo, D., 2010, "Caracterización de la estructura organizativa de la Misión Jesuita de Bachajón", en Misión Jesuita de Bachajón", *Huellas de un caminar*, 39-56, México.
- Ruiz, S., 1993a, *En esta hora de gracia. Carta pastoral con motivo al saludo de S.S. Papa Juan Pablo II a los indígenas del continente*, México.
- , 1993b, Informe Quinquenal *Ad Limina Apostolorum (1988-1993)*, México.
- , 1999, *Mi trabajo pastoral*, México.
- , 2003, *¿Cómo me convirtieron los indígenas?*, México.
- , 2018, "La evangelización en América Latina" *Medellín: teología y pastoral para América Latina* XLIV(171), 121-148.
- Santiz, A., 2015, "Ts'umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas", *Liminar*, XIII(2), 122-134. <https://doi.org/10.29043/liminar.v13i2.397>
- Saragoz, F. – Hernández, J. – Zepeda, C., 2008, "Análisis del proceso de Diáconos", en *Misión Jesuita de Bachajón. Huellas de un caminar*, 93-117, México.
- Schickendantz, C., 2018, "Signos de los tiempos", *Revista Albertus Magnus* 9(2), 87-106. <https://doi.org/10.153322/5005413.5102>
- Siller, C., 2010, "jTatic Samuel, su caminar con los indígenas", en Hurtado, J.M. (comp.), *Don Samuel, profeta y pastor*, 100-115, México.
- Tahar-Chaouch, M., 2007, "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica", *Revista Mexicana de Sociología* 69(3), 427-456.
- Tornos, A., 2001, *Inculturación, teología y método*, Madrid.
- Urdapilleta, J., 2015, *Jun Pajal O'tanil. La construcción social de un modelo de educación comunitaria en la región de influencia de la Misión de Bachajón*, Tesis de Doctorado, El Colegio de la Frontera Sur, México.

- Urdapilleta, J. – Mejía, F., 2015, “El bastón rojo se sostiene: conocimiento cultural del pueblo Kaqchikel”, *Pueblos y Fronteras* 10(19), 108-141. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.19.47>.
- Urdapilleta, J. – Parra, M., 2016, “Construir conocimientos con la alegría del corazón”, *Liminar* 14(2), 85-100. <https://doi.org/10.29043/liminar.v14i2.462>
- Urdapilleta, J., Parra, M. y Rivera, T., 2023, “A systemic and transdisciplinary study to contribute to Decolonial Futures in Two indigenous Municipalities of Chiapas, Mexico” *Systems* 11(7). <https://doi.org/10.3390/systems11070342>
- Valtierra, J., 2012, “En búsqueda de la Iglesia autóctona: la nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales” *Liminar* 10(2). <https://doi.org/10.29043/liminar.v10i2.5>
- Valtierra, J. y Gaytán, F., 2020, “Interculturalidad e Inculturación de la Teología en México y Guatemala”, *Perseitas* 8, 398-422. <https://doi.org/10.21501/23461780.3687>
- Viqueria, J. P., 1994, “Tributo y Sociedad en Chiapas”, *Historia Mexicana* XLIV(2).
- Zatyryka, A., 2003, “The formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian cultures of America. A case of study: The Bachajon Mission and the Diocese of San Cristobal de las Casas, Mexico”. Tesis Doctoral, Universitat Innsbruck, Austria.
- , 2006, “The Rise and Fall of the Ecclesia Indiana”, *Revista Iberoamericana de Teología* 3, 27-62.
- Zepeda, C., 2021, “Haciendo uno solo nuestros corazones: la komonaletik. Unidad en la colectividad”, en Leyva, X., Cubells, L., Trigueiro de Lima, J. (coords.), *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del Pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*, 97-108, México.

