



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS  
SOCIALES

IGLESIA Y COLONIALISMO EN YUCATÁN: INCULTURACIÓN E  
INTERCULTURALIDAD

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN DESARROLLO Y GESTIÓN INTERCULTURALES

PRESENTA  
ABRAHAN JESÚS COLLÍ TUN

ASESORA:  
DRA. ROSA TORRAS CONANGLA

MÉRIDA, YUCATÁN  
DICIEMBRE 2016





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

<b>Agradecimientos.</b>	4
<b>Introducción.</b>	6

### Capítulo I

<b>Algunos aspectos básicos de la Teología de la Liberación.</b>	13
--	----

<b>1.- La pobreza y la opción preferencial por los pobres.</b>	17
1.1.- <i>Pobreza material.</i>	18
1.2.- <i>Pobreza espiritual.</i>	20
1.3.- <i>Pobreza por opción.</i>	21
1.4.- <i>Pobreza como valor socio-comunitario.</i>	22
1.5.- <i>Pobreza y buen vivir.</i>	20
<b>2.- Algunos aspectos metodológicos de la Teología de la Liberación.</b>	25
2.1.- <i>¿Es la praxis el punto de partida o el punto de llegada del proceso liberador?</i>	26
2.2.- <i>Método latinoamericano: Ver, juzgar, actuar.</i>	28
2.3.- <i>Comunidades eclesiales de base.</i>	29
<b>3.- Un breve esbozo de la Teología de la Liberación en Yucatán, México.</b>	30
<b>4.- De la Teología de la Liberación a la Teología India.</b>	34
4.1.- <i>A 500 años del inicio del colonialismo, una nueva evangelización.</i>	34
4.2.- <i>La “victoria cultural” de la Teología de la Liberación, nuevo horizonte étnico.</i>	36
4.3.- <i>La nueva evangelización Inculturada.</i>	37

### Capítulo II

<b>Hacia un acercamiento histórico y conceptual de la Teología India</b>	40
--	----

<b>1.- Indígenas, pobres entre los pobres.</b>	40
<b>2.- Iglesia e indigenismo.</b>	42
<b>3.- Indios, indígenas e indigenismo, algunas aproximaciones</b>	44
3.1.- <i>Indígena y evangelización.</i>	45
3.2.- <i>Indígena y nación.</i>	47
3.3.- <i>Indígena y resistencia</i>	51
3.4.- <i>Indígena, tierra y medio ambiente.</i>	53
3.5.- <i>Indígena y pobreza.</i>	54
<b>4.- Indígena, entre la idealización y la condena.</b>	55
<b>5.- Las semillas del verbo e “inculturación del evangelio”.</b>	58
<b>5.- Teologías Indias, saberes autóctonos y cristianos.</b>	62
<b>6.- Mito, rito, sistematización.</b>	64

### Capítulo III

<b>Pastoral indígena, y Teología India, dos propuestas de interculturalidad en el catolicismo yucateco.</b>	67
---	----

<b>1.- Interculturalidad: breves atisbos sobre el concepto.</b>	67
<b>2.- La Pastoral en la Arquidiócesis de Yucatán.</b>	69
<b>3.- La Pastoral Maya, sus orígenes en Yucatán.</b>	70

<b>4. Pastoral Maya: ¿un plan diocesano, o un plan parroquial?</b>	72
4.1.- <i>Pastoral Maya, pastoral para mayahablantes.</i>	73
4.2.- <i>¿Una nueva Pastoral Maya?</i>	77
<b>5.- Escuela de Agricultura Ecológica de Maní. ¿Proyecto de Iglesia sin la Iglesia?</b>	80
<b>6.- Teología India Mayense, 25 años de resistencia indígena y religiosa.</b>	84
<b>7.- ¿De qué se trata TIM para sus participantes?</b>	87
<b>8.- Teología India Mayense, los mayas de aquí, los mayas de allá.</b>	92
<b>9.- Teología India como motor de acción social.</b>	95
<b>10.- TIM, PM e interculturalidad.</b>	96

#### **Capítulo IV**

<b>El Buen vivir como una propuesta reflexiva en TIM.</b>	101
---	-----

<b>1.- Construcción del tema, edificación del Buen vivir.</b>	102
<b>2.- El buen vivir según los abuelos y las abuelas.</b>	108
<b>3.- Indígenas de ayer y hoy. Entre ideario y realidad.</b>	110
<b>5.- El buen vivir según los libros sagrados.</b>	113
<b>6.- Del mito al rito.</b>	116
<b>7.- Rostros de la resistencia en el buen vivir.</b>	118
 <b>A modo de consideraciones finales.</b>	120
1.- <i>Descolonización y deseangelización.</i>	120
2.- <i>Interculturalidad y modelo de iglesia.</i>	124
3.- <i>3.- Camino a la autodeterminación ¿TIM es un camino viable?</i>	127

<b>Bibliografía.</b>	129
----------------------	-----

<b>Glosario.</b>	141
------------------	-----

## Agradecimientos

Para poder elaborar este trabajo de tesis tuve la oportunidad de contar con la ayuda, de múltiples personas; algunas de ellas estuvieron desde el inicio del camino por esta licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales. Empero, quiero extender mis agradecimientos a aquellas cuya asistencia fue imprescindible.

Agradezco haber formado parte del proyecto FOMIX-CONACYT 108904. *Domesticar la Biodiversidad*; en él tuve mis primeros acercamientos al estudio de la diversidad cultural en estas regiones. Al Dr. Mario Humberto Ruz por compartir su experiencia y conocimientos en mi corta carrera de aprendizaje.

Gracias a la Dra. Rosa Torras Conangla por su dirección, paciencia y acompañamiento en toda la elaboración de este trabajo. Le doy las gracias a quienes fungieron como lectores de esta tesis y la nutrieron con aportaciones, correcciones y consejos: los Dres. David de Ángel García y Yassir Rodríguez, así como a las Dras. Sandra Ramírez y Ella Fanny Quintal Avilés.

A mi familia: papá, mamá, Manuel, Cecy, Sami, Mau, Benja, Elio. Gracias por ser mi gran fortaleza. A Julián, mi gran amigo y compañero; a quien le debo mucho, él más que nadie conoce todo lo que ha implicado realizar este trabajo. Gracias por su incondicional ayuda en campo, su paciente corrección y consejo. A Raúl Lugo, de quien he aprendido mucho sobre otras formas de construir Iglesia, gracias por su cálida amistad, testimonio y acompañamiento.

Finalmente, quiero extender un enorme agradecimiento a todos los miembros de los grupos de Teología India Mayense en Yucatán. Gracias por enseñarme un camino de respeto y diálogo intercultural. Mi más sincera gratitud y admiración.

No es preciso que entreguéis vuestra cabeza al arzobispo. Cuando vaya a bajar, id a esconderos en los montes. [...] Y entonces tronará en seco el cielo. Y entonces hablará lo que está escrito sobre las paredes. Y diréis que eso es Dios también. Y tendréis fe en Dios. Acaso el hombre sabio que esté delante de vuestros ojos entienda. Y entonces se irá al monte delante de los cristianos, que no entenderán. Y nada más.

Chilam Balam de Chumayel.

## Introducción.

*La jerarquía,  
como el dragón del Apocalipsis que esperaba  
al Niño para comérselo,  
ya nos condenaba,  
y la Teología India ni nacía aún.  
Ernestina López Bac <sup>1</sup>.*

Son incontables los estudios que abordan el tema de los pueblos indígenas y sus interacciones con figuras de poder. Al respecto, en Latinoamérica existen numerosas investigaciones que, desde distintas disciplinas, se enfocan en las dinámicas y relaciones de estos pueblos con el Estado y otros organismos. Las principales discusiones se centran en cuestiones de autonomía y derecho a la autodeterminación (Olivé, 2014: 25). Si tomamos en cuenta la perspectiva teórica denominada “giro descolonial”,<sup>2</sup> habríamos de mencionar aquellas vertientes que consideran que aún permanecen y se reproducen *patrones de poder colonial* que imponen nuevas formas de clasificación social sobre alteridades subestimadas. De manera simultánea, emergen movimientos intelectuales y sociales que pueden desestructurar las matrices eurocéntricas y proponer alterativas económicas y políticas a aquellas que han devenido en injusticia, desigualdad y distintas relaciones de dominación.<sup>3</sup>

La Iglesia católica, históricamente, por medio de la evangelización, fue el principal instrumento colonizador de la Corona española en sus territorios americanos, ya que estableció estructuras de dominio sobre la población receptora. Así, existieron y existen diversos procesos de evangelización que habrían de ser analizados como fenómenos continuos y divergentes, ya que responden a planteamientos ideológicos,

---

<sup>1</sup> Forma parte de la Comisión Nacional de Pastoral Indígena de Guatemala. Es colaboradora y asesora de la Teología India Mayense en el Sureste mexicano.

<sup>2</sup> Algunos autores colocan un guion cuando consignan los términos decolonial, descolonial y otros similares (de-colonial, des-colonial, etc.). Los escribiré así cuando hayan sido apuntados de ese modo por los autores que cite a lo largo del trabajo, manteniéndolos entrecomillados. De lo contrario, procuraré escribirlos sin el referido guion.

<sup>3</sup>Fernández Albán, Ary, “Des-colonialidad y Teología de la Liberación: una exploración del desarrollo del pensamiento ‘des-colonial’ y sus implicaciones para las teologías latinoamericanas de la liberación, en <http://latinotheology.org/node/128>. Consultado el día 16 de agosto de 2016.

políticos y económicos de las autoridades eclesiales y de los agentes que los llevan a cabo, insertos en contextos históricos bien diferenciados. Con todas las reformas habidas dentro de la institución religiosa católica, aún sigue siendo un enorme organismo que establece relaciones de poder sobre determinadas poblaciones por medio de sus acciones llamadas “pastorales”. Y es que tampoco es posible homogenizar el funcionamiento de esta institución, pues al interior de ella se gestan diversos posicionamientos que contrastan con la imagen rígida, autoritaria e indivisible del cuerpo religioso.

En el Concilio Vaticano II, en los años sesenta del siglo pasado, se replantearon los modelos internos de la Iglesia, tratando de superar aquellos organigramas clericalistas y avanzar hacia estructuras más participativas (Quiroz, 1990: 259). En esas reconfiguraciones se hallan las formas de entablar vínculos entre la jerarquía católica con “el pueblo de Dios” —la feligresía que se adscribe a la institución—, se incluyen entre éste las agrupaciones autóctonas de América<sup>4</sup>. La Teología o las Teologías de la Liberación (TL) con sus métodos, hermenéuticas bíblicas y sus inmersiones en la vida política y económica de los pueblos latinoamericanos, propusieron paradigmas en las formas de estructuración de la institución religiosa y las maneras de vincularse con todo su “rebaño”. La idea era reedificar una Iglesia no escalonada, sino horizontal, una Iglesia pobre para los pobres.

En resumen, desde algunos sectores del catolicismo y de otras confesiones religiosas, se buscó establecer propuestas de interacción e incidencia entre las poblaciones paupérrimas —inclusive las comunidades originarias— mismas que favorecieran la retribución histórica y la liberación de poderíos que les mantienen en los últimos peldaños de la vida política y económica. Posteriormente, surgen movimientos como las Pastorales Indígenas y las Teologías Indias (TI) encaminadas principalmente a la autodeterminación religiosa de los pueblos. Cada una de ellas con múltiples perspectivas y valoraciones sobre “quiénes son los indígenas y cómo tratarlos”.

---

<sup>4</sup> En la eclesiología latinoamericana se enfatizan distinciones entre la Iglesia jerarquía (modelo verticalista), e Iglesia como “pueblo de Dios” (modelo participativo). Éste último propone reconfigurar los alcances de la institución religiosa, priorizando la atención a los pobres (Quiroz, 1990: 259-261).



Para el caso de la península de Yucatán hablaremos de la Pastoral Maya (PM) y la Teología India Mayense (TIM): la primera como la línea oficial de la Arquidiócesis y la segunda como una propuesta germinada de la Teología de la Liberación y sus representantes en esta región. Las diferencias que existen entre ambos movimientos, se basan principalmente en que en el estado de Yucatán, la TL corrió por una suerte de persecución por parte de las autoridades eclesiales y en consecuencia la TIM pasó por el mismo destino. Para continuar con su propuesta de camino liberador, la TIM en Yucatán se vio en la necesidad de vincularse con la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, donde dicha corriente es parte fundamental de las líneas de trabajo pastoral. La PM por su parte, se fundó en un organigrama convencional dentro de las estructuras que la Iglesia local mantiene en sus planes y proyectos pastorales. Aclaro que en un principio, estuve enfocado en la TIM, y debido a que en los dos últimos años pareciese haber un acercamiento entre ambos bandos, tuve que aproximarme a la PM para tener una visión más amplia.

En efecto, valdría la pena analizar ambas desde distintas miradas sobre la interculturalidad; vislumbrar sus discursos, idearios y metodologías, así como discutir sobre las prácticas que realizan para favorecer o no la autodeterminación de los pueblos originarios.

También considero oportuno traer la discusión de Ary Fernández, sobre si las Teologías de la Liberación pueden ser incluidas en la misma corriente de la *des-colonización*, puesto que se asegura que con todos sus aciertos y revoluciones dentro y fuera de la Iglesia, aún se hallan en dichas Teologías principios que remiten a un eurocentrismo. Pese a todas las divergencias habidas, “los discursos teológicos liberacionistas latinoamericanos y las crecientes articulaciones des-coloniales comparten también notables puntos de intersección”.<sup>5</sup>

Para el caso yucateco que nos atañe, he propuesto discurrir sobre a) ¿cómo se desarrollan la TL y TIM en Yucatán? ¿De qué manera los paradigmas conceptuales propuestos desde las teologías latinoamericanas influyen en las pastorales y demás

---

<sup>5</sup> Fernández Albán, Ary (s/a), “Des-colonialidad y Teología de la Liberación: una exploración del desarrollo del pensamiento ‘des-colonial’ y sus implicaciones para las teologías latinoamericanas de la liberación, en <http://latinotheology.org/node/128>. Consultado el día 16 de agosto de 2016.

acciones para los pueblos indígenas de esta región? Me refiero a los idearios que se han construido sobre los pueblos originarios y que se incluyen en los diseños de dichas “pastorales”. Con respecto a los sentidos de pertenencia de los agentes, b) ¿cuáles son aquellos aspectos, conceptos, que los indígenas asumen como parte fundamental de su etnicidad? ¿Cuáles de las asignadas por grupos externos han sido resignificadas y de qué manera? Finalmente, en relación a las diferencias que existen entre la PM y TIM y el modo particular de poner en práctica los discursos de interculturalidad, c) ¿qué elementos aproximan a estos procesos a un camino liberador-descolonizador?

Me propongo como objetivo principal de este trabajo analizar ambos movimientos pro-indígenas que están vigentes en la Iglesia yucateca (PM y TIM) y los procesos de interacción que proyectan las poblaciones mayas de Yucatán. Vislumbrar sus planteamientos sobre la interculturalidad y si sus prácticas están encaminadas a la descolonización o a la autodeterminación de los pueblos, en este caso específico, del maya peninsular. Como objetivos secundarios me he dispuesto a:

- a) Analizar el proceso de transición de la TL a la TI, así como el surgimiento de las Pastorales Indígenas en México y Latinoamérica.
- b) Examinar los constructos discursivos que se hallan en TIM y en la PM en Yucatán para la planeación de sus actividades e incidencias sociales con el pueblo maya, así como el organigrama de sus funcionamientos. Entrever el *corpus* conceptual en la construcción de las identidades étnicas entre quienes están implicados en estos movimientos.
- c) Aproximarme a las prácticas y estrategias de vinculación con el pueblo maya y cómo éste responde. Analizar las relaciones de poder que se gestan en estos espacios, para poder visualizar modelos de organización eclesial que se desarrollan en dichos ambientes.

Si parto de juicios hipotéticos que respondan a las preguntas de investigación, podría decir que TIM se nutrió de fundamentaciones de la TL, en múltiples aspectos. Este caminar teológico-político pudo continuar gracias a una red de colaboradores locales, nacionales e internacionales con antecedentes similares en la TL. Por medio del intercambio de experiencias y las relaciones interétnicas con pueblos originarios de

México y América, los involucrados en TIM han resignificado sentidos de pertenencia y se han apoyado mutuamente para iniciar causas de reivindicación y resistencia social en sus comunidades, a pesar de la clara oposición de la jerarquía eclesiástica.

La Pastoral Maya, por su parte, está estructurada bajo los planes y lineamientos de la Arquidiócesis de Yucatán, y no parece tener antecedente alguno de la Teología de la Liberación, tal como sí existe en Pastorales Indígenas de otros lugares de México y Latinoamérica. En Yucatán, la PM se rige bajo otros modelos de organización y postula diferentes modos de llevar a cabo sus acciones para la población indígena. Sus involucrados también han pasado por procesos de reivindicación étnica vinculada a la religiosidad católica de sus pueblos.

Cada vertiente, como se ha dicho, trabaja según diferentes estrategias con los pueblos originarios y se basan en fundamentos teóricos distintos sobre aspectos de la etnicidad, del cómo se debe vivir, sobre la economía, el ejercicio de la religiosidad, los espacios para la demanda social y principalmente sobre las relaciones de poder con figuras hegemónicas. Ante la posibilidad de una convergencia entre ambas posturas, ambos modelos de iglesia para los indígenas —PM y TIM— parecen entrar en conflicto, pese a que en el trasfondo está la premisa de la libre determinación de los pueblos.

Para poder realizar este trabajo, la investigación participante fue la principal herramienta. Para ello, solicité entrar a formar parte de los grupos de Teología India en Yucatán (Dzan, Maní, Tipikal, Ticul, Chacsinkín etc.) y asistir a todas o a la mayoría de sus reuniones organizativas que realizan una vez al mes. Presenciar las reuniones por casi tres años me permitió conocer de cerca la estructuración de las temáticas y los múltiples retos que enfrentan: la recaudación de fondos económicos para sostener sus actividades, la inclusión de nuevas generaciones, las disputas de poder dentro y fuera de las agrupaciones, etcétera.

Además de mi asistencia a las reuniones referidas, realicé entrevistas a agentes clave de dicho movimiento, a 3 sacerdotes y 15 laicos que compartieron sus experiencias en dichas agrupaciones, algunos incluso desde hace más de dos décadas. También sostuve entrevistas con 5 miembros de la Pastoral Maya, el sacerdote ex coordinador, así como al actual representante. Como señalaré más adelante, esta Pastoral es la directriz oficial de la Iglesia católica en Yucatán que pretende establecer

relaciones con el pueblo maya, frente a TIM, movimiento que ha sido incluso censurado por el arzobispado anterior (1995-2015).

Me permití extender las entrevistas a cinco seminaristas y cuatro presbíteros católicos para obtener datos sobre la formación sacerdotal en materia relacionada con la pastoral indígena en Yucatán. Asimismo, información valiosa fue la obtenida de primera mano en las actividades que se realizan en *U Yits' Ka'an*, la Escuela de Agricultura Ecológica de Maní, y en *Misioneros A.C.*, organización no gubernamental que desarrolla tareas de intervención comunitaria con bases conceptuales y fundamentos éticos tomados de las discusiones y asambleas de TIM, como las ferias de semillas, el día del campesino, actividades varias por aniversarios de las instituciones, talleres comunitarios, etcétera.

La información se complementó con materiales que emite la Escuela de Maní para difundir sus actividades y también algunos artículos publicados en la revista *El Varejón* de Indignación A.C., donde se relatan algunas anécdotas y manifiestos de los grupos de TIM en Yucatán y Chiapas. Se integran a este *corpus* bibliográfico investigaciones realizadas sobre la Escuela de Maní y los sacerdotes fundadores desde distintos campos del conocimiento. Para efectos de este trabajo y para ocultar la identidad de los que aquí comparten sus voces, he optado por cambiar los nombres de quienes así lo solicitaron y agrego el año en que emitieron sus testimonios.

Considero que para comprender la Teología India y su devenir histórico, es preciso aproximarnos a la TL en la que se gestó. Para tal efecto, en el primer capítulo de este trabajo expongo algunos aspectos básicos de la misma. Presento las posturas de algunos autores emblemáticos de dicha corriente teológica y cómo se aproximan a conceptos como el de *pobreza*. Describo, asimismo, cuál es el método de reflexión de la TL, las estructuras organizativas que la Iglesia católica gestó a través de sus pastorales vinculadas a dicha corriente. Hago, finalmente, un esbozo general sobre la presencia de la TL en Yucatán.

En todo este capítulo propongo apuntar cuáles son los procesos discursivos, las alianzas y las redes que se gestan en Latinoamérica en el marco de la TL y que han servido tanto para la difusión de ideas como para la construcción de lazos que han enriquecido el complejo aparato de la TL, en el intento de esta corriente por incidir en

las realidades latinoamericanas, ya desde la intervención social, ya desde críticas al desarrollo, ya desde otros campos. Señalo que estas organizaciones dentro o fuera del organigrama católico, según sea el caso —como las asociaciones civiles o algunas labores de iglesias evangélicas—, se propusieron o fundaron para responder a las demandas que tanto los gobiernos como las mismas iglesias nunca lograron responder.

En el segundo capítulo, me abocaré a señalar de manera discursiva cómo fueron concretados los sujetos destinatarios del quehacer teológico según el desarrollo de la misma TL. En este caso, describo cómo fue el salto reflexivo que discurría sobre los pobres para abordar posteriormente la situación de los indígenas. Hago un bosquejo sobre las distintas acepciones —tan sólo unas cuantas en una vastedad conceptual— sobre lo indio y lo indígena, que fueron emitidas por figuras hegemónicas externas desde la historia, la economía y la religión católica. Desde la Iglesia, y a partir de estos idearios, se han construido discursos políticos, económicos, religiosos y ecológicos, entre muchos otros. Es por ello que también bosquejo algunos mapas conceptuales que la Iglesia católica utiliza sobre la cultura —como el concepto de *inculturación del evangelio*— y que marcan las pautas de las prácticas pastorales en institutos y organizaciones eclesiales cuya teleología es impactar en pueblos originarios. Finalmente, enumero cuáles son algunos elementos que conforman el *corpus* de TIM, de sus fundamentaciones teóricas, su método teológico —mito, rito y sistematización— y algunos otros datos.

En el tercer capítulo, además de apuntar conjeturas sobre la interculturalidad y algunas ideas que se han acuñado sobre el término, exhibo las dos vertientes o propuestas de trabajo de la Iglesia católica en la Arquidiócesis de Yucatán con el pueblo maya desde iniciativas de la misma Iglesia. En este caso, me refiero a la Pastoral Maya (PM), como parte oficial de la Iglesia destinada a trabajar con los mayas, y la Teología India Mayense (TIM), que ha buscado de manera autónoma otras alianzas para mantenerse vigente dada la oposición de la Iglesia oficial. Describiré —de un modo somero, dada su complejidad— la estructura en la que se fundan cada una, el organigrama operacional y sus estrategias de funcionamiento. Cito algunas propuestas teóricas de interculturalidad que —a mi parecer— ayudan a explicar y a situar analíticamente las posturas de cada vertiente: Teología India Mayense y Pastoral Maya.

Retomo la interculturalidad crítica de Catherine Walsh y otros teóricos de-colonialistas como herramientas conceptuales para diagnosticar cómo aquellos movimientos eclesiales apuntan por la autodeterminación religiosa de los pueblos yucatecos. Complemento la discusión con los planeamientos de Fernet Betancourt sobre los procesos de transformación discursiva y práctica de la Iglesia latinoamericana que van de la *inculturación-colonización* a la *interculturalidad-liberación*.

Discuto también algunos gestos o actitudes de interacción entre las autoridades eclesiásticas y el pueblo maya que pugnan por llegar a procesos de negociación con respecto del modo de vivir la religión a la que el sujeto se adscribe. Finalmente, relato el devenir histórico del grupo de TIM en Yucatán, quiénes son sus participantes y lo que para ellos ha significado esa experiencia socio-religiosa.

En el cuarto y último capítulo, sistematizo lo que en los grupos de TIM se discute, pues pienso que esto nos permite analizar cómo se actualizan nociones de pobreza y otros elementos conceptuales de la TL, desde la mirada de los indígenas, así como nos aproxima a algunos espacios cotidianos en los que los participantes de TIM construyen, asumen y viven la etnicidad y el “ideario de lo étnico”. El *buen vivir*, temática abordada por los grupos de TIM, facilita algunas pautas de acción social que pueden ser acordes a las demandas de los pueblos originarios, en particular, de quienes participan en los grupos de TIM. Creo que, a través de este ejemplo, es posible concretizar y examinar los trabajos de quienes discuten en los círculos de TIM en las comunidades donde ésta se ha gestado como mecanismo de resistencia, reformulación de la identidad y de autodeterminación socio-religiosa. Al final podrán verse las reflexiones personales en torno al tema; adjunto un glosario de los términos propios del campo católico para mejor comprensión de ese movimiento religioso.

## Capítulo I

### Algunos aspectos básicos de la Teología de la Liberación

*Si estabilidad significa robar a los indígenas, despojarlos y desestabilizar —y por ello a través del evangelio los indígenas se dan cuenta de que deben unirse, y de acuerdo con sus análisis se organizan y defienden sus derechos—, la Diócesis sí desestabiliza.*  
Samuel Ruiz.

Las formas de vivir y los modos en que se asegura es más preferible hacerlo, inquietan desde siempre a muchos campos del saber. La filosofía, la economía y la política —como la sociología y la antropología— recurren a herramientas teóricas y prácticas para entender las diferentes sociedades y adentrarse en las razones de las condiciones, cualidades y circunstancias del ser y hacer de la gente. ¿Por qué estas personas viven del modo en que lo hacen? ¿Qué diferencias hay entre las formas de vida de dos o más sociedades? ¿Cuál se considera la mejor opción de subsistencia, quién dicta los parámetros para medirla y evaluarla? Son preguntas que presuponen el trabajo de cada disciplina.

Al respecto, no es posible entender la situación política, económica o ambiental en la que nos encontramos sin tomar en cuenta la múltiple participación de diferentes agentes en distintas áreas. Para bien o para mal, son muchas influencias las que día a día proponen, obligan, comparten y presionan dentro o fuera de un grupo social con normas y conjeturas propias de cada sistema de creencias. Los problemas de pobreza, desigualdad, injusticia y violencia en un país, estado o región no pueden abordarse ubicando a un sólo responsable. De igual modo, resulta ingenuo creer que la resolución de las dificultades únicamente corresponde a una persona o a una sociedad en particular.

No obstante, los grupos sociales, las iniciativas gubernamentales y no gubernamentales, universidades, científicos y empresarios, medios de comunicación, iglesias y vecindarios, partidos políticos —entre otros— se entretajan en dinámicas complejas en las que las ideologías, maneras de pensar e ideales sobre la “forma de vivir” se confrontan unas con otras; en ocasiones se mezclan o diluyen; otras veces, se

originan nuevas corrientes de pensamiento: las religiones, los grupos políticos, acercamientos científicos suelen transformarse a través del tiempo.

Las formas de vida se construyen en redes y en ellas se incluyen conocimientos y prácticas que se articulan en patrones epistémicos diversos (Ramírez, 2011: 100). Son muchos los agentes, humanos y no humanos —como el ambiente natural, los aparatos tecnológicos, las creencias que dan origen a seres divinos y/o divinizados, propias de los sistemas religiosos— los que intervienen en los diversos cambios culturales. Desde esta arista, es posible pensar en construcciones identitarias divergentes a perspectivas esencialistas, ancladas al pasado e inmutables; asimismo esta posición no nos reduce a ver los sentidos de pertenencia como meros fenómenos aislados de otros patrones de identidad

Ya que en esta investigación hablaremos sobre la Teología de la Liberación (TL) como motor del ejercicio indigenista en la Iglesia local en Yucatán, resulta interesante abordarla como un sistema de redes, en la que dicho posicionamiento político-religioso de grupos eclesiales católicos y no católicos en el mundo —y especialmente en Latinoamérica— no surge sin precedentes, sino que responde a un contexto forjado desde diversos espacios académicos, ideológicos y de práctica social.

Juan Carlos Scannone realiza una sistematización del proceso histórico e ideológico de la TL. Indica que la importancia que llega a tener dicha teología, radica en el paso de una crítica de la actuación pastoral de la Iglesia católica a una reflexión crítica sobre la sociedad y la Iglesia. Aclara que no es suficiente objetar tan sólo desde el quehacer de la institución jerárquica, sino que es preciso abordarla en cuanto al hecho de que la religión, como movimiento político, puede facilitar la liberación social de los pobres, sujetos de la TL (Scannone, 1982: 4).

Para Karl Lehmann, la TL no se comprende sin el marco ideológico de las teorías de la dependencia y el desarrollo (Lehmann, 1977: 32); mucho menos pudo ser posible sin el Concilio Vaticano II, sin las Conferencias Episcopales en América Latina, los diversos acercamientos bíblicos desde enfoques socialistas, marxistas<sup>6</sup> y sin la

---

<sup>6</sup> Enrique Dussel realizó un estudio en el que vislumbra cómo entre las condiciones sociales y políticas en América Latina, surgen correlaciones entre marxistas y cristianos, que a partir del Concilio Vaticano II se configuran en movimientos sociales dentro y fuera de la Iglesia católica. Lejos de ser el opio de los



participación de “los pobres”, quienes fueron la causa principal de la TL. Para Scanonne, la TL surge con un posicionamiento pro revolucionario que consignaba el subdesarrollo latinoamericano como un efecto colateral del capitalismo universal (Scanonne, 1982: 3). Más aun, hay quienes postulan que las raíces de ésta, así como de la Teología India (TI) —de la cual hablaremos más adelante—, pueden vislumbrarse en los sermones y las acciones de fray Antonio de Montesinos (1475-1540), Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Antonio Valdivieso (1495- 1550) en la defensa de los indios americanos ante los abusos a los que fueron sometidos (Gutiérrez citado en Tamayo 2009: 6, 24). Esta idea ha sido utilizada por autores como Leonardo Boff al decir que la TL es una práctica de la cual luego se elaboró un discurso (Tahar, 2007: 73).

Asimismo, pensar en una *red* en la que convergen voces y miradas diversas permite distinguir bibliografía igualmente variada sobre el tópico a tratar; es posible diferenciar la postura de cada autor, advertir sus simpatías, adhesiones a la propuesta de opción preferencial por los pobres o, de lo contrario, la inconformidad tanto con los fundamentos teológicos como con sus aplicaciones. También propicia romper con ideas tales como que la TL es un pensamiento único y legítimo del catolicismo latinoamericano<sup>7</sup> y que se le deben todos los méritos sólo a unos cuantos actores de la misma institución. Tomar en cuenta a variados representantes en la conformación de la TL y en su desarrollo, modifica la mirada dualista con la que suele referirse al movimiento: lucha entre pobres y ricos, debate entre teólogos de la liberación y la

---

pueblos, con el marxismo en Latinoamérica, la religión se convierte en un motor de inspiración para la búsqueda de la libertad y la justicia (Vidales, citado en Dussel, 1990: 119). El uso del marxismo, el apoyo de las ciencias sociales como la economía y la sociología en la crítica teológica fue para Dussel una revolución epistemológica en la historia de la Teología Cristiana (Dussel, 1990: 123). Aun así, los teólogos de la Liberación no tomaron todo el sistema marxista para el discurso liberador, muchas veces se basaron en relecturas de personajes como Marcuse de la Escuela de Frankfurt. Tampoco se aceptó el materialismo dialéctico por su contenido ateo, pero sí se dio cabida a un marxismo económico y sociológico de la dependencia; durante los años 60 se integraron posturas de Gramsci relacionadas con la crítica al desarrollismo, análisis cultural y la crítica al economicismo. Las distintas formas de asumir la doctrina marxista, contrajo diferentes manifestaciones de la TL (Dussel, 1990: 132).

<sup>7</sup> Si tomamos vagamente la correlación entre la ética puritana inglesa y estadounidense, y el capitalismo moderno que Max Weber realiza en sus estudios, pudiésemos pensar que las iglesias protestantes en América estarían opuestas a toda expresión de la TL. Carmelo Álvarez realiza un esbozo de cómo desde la conformación del luteranismo, el calvinismo y las demás corrientes teológicas que dieron origen a las Iglesias Protestantes, el discurso liberador fue siempre la génesis de sus posturas socio-religiosas. El autor también realiza una cronología de expresiones sociales y teológicas en América Latina, promovidas por organismos de estas iglesias durante el siglo XX, siendo grandes aportes a la Teología de la Liberación (Álvarez, 2014)

Congregación para la Doctrina de la Fe, o una discusión entre socialismo contra capitalismo. Veremos que existen muchos acercamientos y vertientes de la TL.

Las instituciones y redes inspiradas en la TL a nivel continental nos muestran el impacto que hubo en la aplicación de ésta en América. Al interior de las mismas es posible ver la complejidad de los tejidos y nudos sociales existentes: el papel que juegan cada uno de los agentes, las formas de organización, jerarquías de poder que se crean, y todo esto nos ayuda a evitar idealizaciones y generalizaciones sobre la TL y sus promotores.

El trabajo de Malik Tahar Chaouch (2007) es un claro ejemplo de lo anterior. Desde un enfoque sociológico realizó un estudio sobre las redes ecuménicas de la TL en Costa Rica, Colombia y México. En los resultados de su investigación presenta un recuento de las instituciones que precedieron a la constitución de la estructura discursiva de la TL en esos países. También evidencia a los organismos católicos y sus relaciones institucionales al interior de la Iglesia católica, así como los nexos con representantes de otras iglesias cristianas, como la Metodista y la Luterana. Lo interesante de la propuesta de Tahar es que aborda la diversidad de agentes con sus respectivos roles en dicho campo y las dinámicas relacionales que muchas veces estaban permeadas de influencias amistosas y por el contrario, de luchas de poder entre personas de distintos estatus y cargos dentro del organigrama católico: dígame entre laicos y clérigos, entre sacerdotes y monjes, entre laicos intelectuales y laicos activistas sociales, entre obispos y clérigos extranjeros, etcétera.

Además, Tahar presenta las diferentes formas de vinculación institucional entre iglesias e instituciones internacionales, gracias a lo que él llama “un capital simbólico” generado por la intersección de un mundo religioso y el intelectual (Tahar, 2007:76). Esta confluencia de campos les permitió a muchas iglesias continuar con sus proyectos comunitarios a expensas de las ordenanzas de los obispos y autoridades que estaban en desacuerdo. También se obtuvo la legitimación académica de múltiples intelectuales que se unieron a las causas de la TL (Tahar, 2007: 82-84).

Entre las organizaciones ecuménicas de las que habla el autor citado, fundadas bajo la estructura de redes en Latinoamérica, se encuentran el Instituto Bartolomé de las Casas, en Lima; el Departamento Ecuménico de Investigaciones y el Seminario

Bíblico Latinoamericano, en Costa Rica; el Centro Antonio Montesinos, en México, y Cristianos por el Socialismo, en Chile. Estas alianzas y filiaciones ayudaron a que las iglesias locales encontraran financiamientos por parte de instituciones internacionales (Tahar, 2007: 88), se vio un intercambio editorial e intelectual para la divulgación de los lineamientos del pensamiento cristiano en Latinoamérica, así como impartición de cátedras y estudios en torno a la renovación del pensamiento cristiano y católico (Tahar, 2007: 93, 96-100).

El trabajo del autor citado sopesa las ambivalencias que hubo —y sigue habiendo— en la TL: por un lado, un cristianismo revolucionario, y por el otro, una lucha de intereses en el campo religioso, político e intelectual. Además, demuestra que los lineamientos de la TL se actualizan según las propuestas ideológicas y las praxis de sus representantes, donde el estatus o posicionamiento de los mismos al interior de las iglesias locales determina en muchos casos el éxito o fracaso de sus consignas. Como se dijo anteriormente, observar al trabajo de la TL y su organización en redes es fundamental para entender el impacto que tuvo en distintos lugares del mundo.

A continuación haré un bosquejo de los principales conceptos que fundamentan la TL en sus versiones clásicas, es decir con bibliografía de algunos de sus representantes intelectuales, y los complementaré con teorías generadas desde distintas miradas de las ciencias sociales. Si retomamos la idea inicial, permitámonos tratar de responder dentro del sistema conceptual de la TL: ¿cuáles son las propuestas de formas y estilos de vida que interpretan y creen los teólogos de la liberación que son idóneas para la vida de los pueblos de Latinoamérica?

### **1.- La pobreza y la opción preferencial por los pobres.**

Pese a no ser este un trabajo de orden teológico, considero oportuno aproximarme a las acepciones que desde algunos focos de la TL se construyen, difunden y traducen en “políticas eclesiales”—por decirlo de algún modo— en muchas poblaciones de América Latina.

La fundamentación bíblica es parte del método teológico usado para abordar temas y problemáticas actuales, ya de orden axiológico, ya de índole práctica. Por ende,

no pueden pasarse por alto las referencias bíblicas que sustentan todo el aparato epistémico de la mencionada TL.

Para facilitar la comprensión de las disposiciones pastorales y las prácticas ejercidas y/o promovidas por agentes que realizan una *opción* por quienes se incluyen en los colectivos a *liberar*,<sup>8</sup> hemos de abordar el concepto de *pobreza* al menos de manera sucinta, al ser éste un pilar del *corpus* hermenéutico, político e ideológico al que nos introduciremos.

Tras el Concilio Vaticano II —evento que significó la efervescencia de la TL—, el tema de la pobreza adquirió una mayor relevancia en los círculos pastorales de América Latina. Destacan, por ejemplo, los ejercicios de exégesis bíblica propuestos por Gustavo Gutiérrez que forman parte de las conclusiones de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) realizada en Medellín en 1968. En ésta, la pobreza fue planteada como una realidad que demuestra la ruptura de la solidaridad entre los seres humanos: su existencia tiene razones causales de orden social, es decir, hay personas concretas que son responsables del estado de precariedad de los otros (Gutiérrez, 1985: 372). Algunas de las acepciones de pobreza que se plantean desde la TL son las siguientes:

### *1.1.- Pobreza material.*

Esta idea parte del postulado —mencionado líneas arriba— de que la pobreza tiene razones causales, la mayor de las veces como producto de las injusticias creadas por los seres humanos. Tal vez fue la “pobreza como carencia de bienes materiales”, la concepción del término más ponderado en las reflexiones de la Iglesia liberal de Latinoamérica; por ello, en Medellín se postuló como “la escasez de los bienes necesarios de este mundo, imprescindibles para vivir dignamente como hombres, siendo la pobreza en sí, un mal” (CELAM, 1968: XIV. 4). Y es que existen múltiples formas de considerar la escasez de bienes. Por sugerir un ejemplo, Amartya Sen menciona que el problema no radica específicamente en la “falta de recursos” sino en la

---

<sup>8</sup> Bajo este esquema conceptual, *pobre* va más allá de una condición individual, es decir se refiere a la pobreza “en forma colectiva y social, como pueblo y clase” (Scanonne, 1982: 3).

mala distribución de los mismos.<sup>9</sup> Esta acepción —remarcada innumerablemente entre los textos veterotestamentarios y escrituras de tradición semita— es generalmente interpretada como “el mal social del que Dios ha de liberar a su pueblo”. Uno de los pilares fundamentales del judaísmo —cimiento del cristianismo— es la liberación de la esclavitud, la explotación y alienación del yugo Egipcio —léase el libro del *Éxodo*—, la cual, desde el pensar judío, sólo pudo ser posible con la intervención divina que cumple las promesas de justicia a su pueblo elegido y le otorga una tierra “que mana leche y miel” (Gutiérrez, 1985: 375)<sup>10</sup>. En la reinterpretación de este hecho desde la TL, la intervención divina no es posible sin las acciones sociales de la Iglesia, vocera de sus designios. La liberación es asunto de todos los seres humanos en su historia.

Otra interpretación sobre la pobreza en la Biblia es aquella que la asume como un mal necesario para poder alcanzar el reino en una vida futura, pensamiento que muchas veces justifica prácticas de explotación u opresión. Por otra parte, desde una visión causal de la penuria —no precisamente basada en interpretaciones de los textos religiosos orientales pero sí fundamento del pensamiento liberal inglés y la ética puritana— podría argumentarse que el estado de postración es responsabilidad individual de quienes la padecen, de modo que “se es pobre porque se quiere” (Morell, 2002: 78, 84); en otras ocasiones, se suele decir que actitudes como la desidia, la flojera y la falta de aspiraciones, los vicios, son las causas primigenias de la precariedad de los sujetos (Palomar y Cienfuegos, 2006: 218).<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Acorde al modo de conceptualizar la pobreza, se planean estrategias para medirla y conocer sus causas. Se proponen dos métodos para medición de la pobreza usados desde los años 70 hasta 1992; uno de ellos es el *método de necesidades insatisfechas* o método directo, cuando la condición observada se compara necesidad por necesidad o satisfactor por satisfactor con su umbral normativo, abordando la pobreza desde una concepción fáctica. La segunda forma de estudiar el fenómeno en cuestión es abordando el concepto de manera potencial apoyándose en el método indirecto que se identifica como *satisfacción potencial de las necesidades humanas*, comparando los ingresos del hogar con los requerimientos de recursos para la satisfacción de sus necesidades (Boltvinik, 2014: 25).

<sup>10</sup> “Y por esta razón estoy bajando, para librarlo del poder de los egipcios y para hacerlo subir de aquí a un país grande y fértil, a una tierra que mana leche y miel...” *Éxodo* 3, 8. “He decidido sacarlos de esta opresión de Egipto y trasladarlos a una tierra que mana leche y miel...” *Éxodo* 3, 18.

<sup>11</sup> El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (CDSI), sobre las causas de la pobreza, apunta que ésta tiene lugar debido al “...aislamiento de los países subdesarrollados al mercado global, tanto en acceso a la explotación de los recursos naturales como en la valoración de los recursos humanos. También se debe a los altos grados de analfabetismo, ausencia de estructuras y servicios, acceso a agua, alimentación, salud la corrupción, precariedad en las instituciones y gobiernos, aunado a la falta de libertad de los ciudadanos de esos países” (CDSI, núm. 447).

La pobreza individual como resultado del mal moral, es una idea que permea entre distintas confesiones religiosas judeocristianas y no en pocos casos puede fungir como un justificante del estado precario del sujeto. Es así como se identifica a los pobres con otros marcadores sociales, se les atribuye vicios tales como el alcoholismo, la drogadicción, robo, narcotráfico, promiscuidad, falta de higiene. Sea que se es pobre por el rico que oprime o por responsabilidad propia, el “pecado” es en estos esquemas éticos y religiosos el trasfondo de la pobreza.

No obstante, también podría argumentarse que la pobreza puede ser una estrategia para mantener una vida garantizada por los “apoyos y subsidios” que diversas instituciones gubernamentales y civiles proporcionan. En el judaísmo, el catolicismo y otras iglesias cristianas, la pereza es considerada una de las principales causas de precariedad, donde depende del individuo carente salir del círculo que le ata. Otorgarle la carga de su desgracia a cada individuo, impide exigir a los gobiernos el cumplimiento de sus responsabilidades en proporcionar mejores oportunidades de crecimiento a sus gobernados.

### *1.2.-Pobreza espiritual.*

Otra acepción o interpretación de pobreza en la tradición judeocristiana es aquella que se refiere a la capacidad de apertura del ser humano a la divinidad con una actitud humilde (Gutiérrez, 1985: 376). Esta consigna se interpreta como el reconocimiento de un estatus menor de los humanos, sus limitaciones y carencias ante quien se entiende es todo poderoso. Para complementar el discurso de Gutiérrez, agrego que la pobreza se convierte en un valor a alcanzar, una suerte de estado de perfeccionamiento donde la presunción de autosuficiencia, soberbia y egoísmo se tildan de actitudes pecaminosas: ser pobre de espíritu significa —para teólogos de la Liberación como Gutiérrez— poseer y asumir valores de sencillez, humildad y solidaridad. Este autor sugiere que la bienaventuranza dirigida por Jesús a los *pobres de espíritu*<sup>12</sup> no significa un mandato divino a que los sujetos pobres acepten su condición de precariedad y

---

<sup>12</sup> “Bienaventurados los pobres de espíritu, pues de ellos es el reino de los Cielos”, Mateo 5, 3.

legitimen su posición social, ni en una resignación consolada con la promesa del cielo (Gutiérrez, 1985: 378), idea que algunos sectores eclesiásticos católicos promueven.

### *1.3.- Pobreza por opción.*

La pobreza por opción se resume, a grandes rasgos, en comer “lo que los pobres comen”, vivir con la menor cantidad de bienes, trabajar honradamente, compartir los alimentos, etcétera. En la constitución dogmática *Lumen Gentium* (LG), producto del Concilio V. II, la idea de *pobreza* va ligada al modelo de vida de Jesucristo, “entendiendo a la pobreza no tan sólo como privación de bienes, sino como una renuncia a las ventajas personales sobre los otros” (Vaticano II, LG, Núm. 8). Leonardo Boff postula el deber de la Iglesia de reformar su estructura vertical a una horizontal para crear las condiciones que favorezcan la inclusión de los más pobres. La Iglesia, según palabras del autor, tiene que hacerse “cada días más pobre”, hecho que recalca la importancia de incorporar nuevas perspectivas de análisis — desde la política y la economía— a temas que la institución religiosa considera como “retos de la actualidad”. Las Comunidades Eclesiales de Base fueron una propuesta de reestructuración de la institución católica que puede llevar a la *eclésiogénesis*, es decir al nacimiento de una nueva Iglesia pobre (Boff, 1981: 118).

Una de las críticas con que se suele acusar a la TL es que las teorizaciones que algunos de sus ideólogos elaboran sobre conceptos como pobreza, pobre y liberación, están argumentadas desde una óptica que no compete a su ámbito profesional, desenvolvimiento pastoral o su forma de vida: los teólogos —casi siempre ministros ordenados— no en todos los casos tienen preparación en las ciencias sociales, ni tampoco han surgido de contextos de precariedad. Esto no descarta los aciertos encontrados en sus reflexiones sobre las causas de la situación de vulnerabilidad, escasez, hambre, discriminación y violencia que padecen millones de personas en América Latina, a decir de muchos de ellos: la pobreza se ve, se huele, se percibe y es posible escribir sobre ella sin vivirla en carne propia. Lehmann afirma que no podemos exentarnos de las responsabilidades de la pobreza en el mundo; la opción por el pobre no consiste en una experiencia estética de la miseria, sino en la invitación a modificar la existencia de muchos seres humanos que viven en un colectivo (Lehmann, 1978: 16).

Otra postura argumenta que el entendimiento y conceptualización del problema de la pobreza es posible siempre y cuando el estudioso —desde la teología, la antropología o cualquiera que fuese su disciplina— la esté experimentando en su propia persona; sea padeciendo el hambre, alguna enfermedad, siendo víctima de la violencia, sufriendo la vulneración de sus derechos y siendo sujeto de discriminación.

#### *1.4.- Pobreza como valor socio-comunitario.*

La pobreza puede entenderse como un sistema de valores atribuidos a los considerados pobres materialmente hablando. Pareciese que algunos sectores eclesiales —incluso entre los representantes teóricos de la TL y otros adeptos al movimiento— suelen asimilar las concepciones de *pobreza material y espiritual*, como si la condición de vida precaria dispusiera o incluyera una serie de valores de apertura a la “solidaridad humana”. En algunos casos, quienes trabajan a favor de poblaciones marginadas inmersos en ellas, esperan encontrar en éstas una ética similar a la que se atribuye a las primeras comunidades cristianas. Algunos grupos de la TL y de la Iglesia católica en general romantizan al sujeto pobre atribuyéndole valores que supuestamente habría adquirido por su condición; como si el menesteroso, por el simple hecho de serlo, fuese un individuo que condensase en su persona el ideal axiológico del cristianismo. De esta idea se desprenden algunos programas eclesiásticos y de la TL como la “formación ética”, basada en promover la consecución y mantenimiento de los valores sociales presuntamente adquiridos en la vida precaria —*v.g.* trabajo digno, honestidad, honradez, solidaridad, empatía— a fin de propiciar una “liberación comunitaria” que redundaría en la mejora de condiciones de vida en todos los aspectos. Por otro lado, se dice que la pobreza espiritual, la que no precisa condición económica ni estatus social, está formulada de tal modo que “no busque canonizar” —en palabras de Gustavo Gutiérrez— a un grupo subalterno (Gutiérrez, 1985: 382).

#### *1.5.- Pobreza y buen vivir.*

Aunque más adelante se abordará en profundidad, anticiparé algunas ideas previas sobre la temática del llamado *buen vivir*, promovida por algunos movimientos de la TL como la Teología India (TI), de la que hablaremos posteriormente. Se le llama así al



camino hacia un estado o forma de vida considerada como ideal para un colectivo humano, en el que la autonomía alimentaria sea una realidad palpable, se cometan menos injusticias, la solidaridad gobierne y exista un sistema económico sustentable e inclusivo, estado que también ostenta el mismo nombre; el *buen vivir* es así camino y meta y para su consecución es imprescindible un estilo de vida “equilibrado”. La interpretación cristiana de este concepto puede verse reflejada en el documento de Medellín: “Deseamos que nuestra habitación y estilo de vida sean modestos; nuestro vestir, sencillo; nuestras obras e instituciones, funcionales, sin aparato ni ostentación” (CELAM, 1968, XV, núm. 12).

A diferencia del estado de bienestar, en el sentido moderno del término, *el buen vivir* como ideal a alcanzar en el marco de los nuevos acercamientos de la TL, es que éste no se basa en el progreso constante e inacabable como se promueve bajo posturas neoliberales, sino que propone un decrecimiento en el consumo y un cambio de paradigma en la explotación de los bienes naturales. El buen vivir busca nuevas formas de vida sustentable que no comprometan a una mentalidad desarrollista y por lo tanto, constituye una valoración de la naturaleza más allá del modelo instrumental (Caudillo, 2012: 349).<sup>13</sup> A mi entender, *el buen vivir* que se propone embona con el concepto de “pobreza por opción”, ya que es una elección voluntaria la de llevar un estilo de vida ascético, evitando cualquier bien suntuoso que dañe al ambiente y altere los lazos comunales. Habría que agregar las exigencias y demandas de la población a sus gobiernos por la distribución equitativa de los bienes, integrando así convicciones de austeridad entre la población y el ejercicio de justicia social por parte de las autoridades. Aclaro que esta idea no siempre estuvo del todo consolidada y concluida entre los simpatizantes de la TL. En un principio, una de las denominaciones con las que se llegó a considerar a la TL fue la de “Iglesia progresista” (Mijangos, 1992: 7-8). Hoy, la idea de “progreso” en al marco de los nuevos acercamientos de la TL resulta contradictoria a las formas de entender la pobreza, sobre todo si se trata de realizar un

---

<sup>13</sup> Emile Poulat, define a la TL como un catolicismo de oposición a las sociedades modernas y secularizadas, dados los constantes cuestionamientos que el movimiento realiza a los exacerbados sistemas capitalistas y al consumo desmedido (Tahar, 2007: 73).

cambio de dirección en lo que respecta al crecimiento imparable y a las repercusiones ecológicas que conlleva.

Es menester recordar que no todos los sectores eclesiales han compartido las ideas de pobreza de la TL. Con la gastada sentencia bíblica “no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”<sup>14</sup>, el Magisterio de la Iglesia Católica, representado en la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF),<sup>15</sup> indica de manera constante que los deseos y sentimientos por resolver los problemas sociales por parte de los agentes de pastoral de las iglesias locales, no debe provocar que se pierda la “esencial” misión de la Iglesia que es la evangelización. De hecho, una de las críticas fundamentales realizada desde la jerarquía eclesial consiste en el uso del análisis marxista como instrumento de acercamiento a la interpretación de la realidad sin un previo análisis epistémico de la mencionada ideología (CDF, 1984: 3-4). Para el Magisterio de la Iglesia, los teólogos de la liberación conformaban una “amalgama ruinosa” al equipar la figura del pobre de las Escrituras con el proletariado de Marx: la Iglesia de los pobres significaría una institución de clase que ha tomado conciencia de las necesidades de la lucha revolucionaria como etapa hacia la liberación y que celebra esta liberación en su liturgia (CDF, 1984; 10). Al respecto, Gustavo Gutiérrez afirma que la TL no tiene por objetivo único y final resolver si hay o no lucha de clases y que la pregunta clave es quizá ¿cómo ser cristiano dado ese enfrentamiento inevitable que ya existe? Agrega que las personas que quieren vivir el evangelio no pueden ser indiferentes a dicha confrontación, por muy dura y conflictiva que ésta sea (Gutiérrez, 1984: 8).

---

<sup>14</sup> “Él te humilló, y te dejó tener hambre, y te alimentó con el maná que tú no conocías, ni tus padres habían conocido, para hacerte entender que el hombre no sólo vive de pan, sino que vive de todo lo que procede de la boca del Señor”, *Deuteronomio* 8, 3.

“Entonces Jesús fue llevado por el Espíritu Santo al desierto para ser tentado por el Diablo. Después de haber ayunado cuarenta días y cuarenta noches, entonces tuvo hambre. Y acercándose el tentador, le dijo: “Si eres hijo de Dios, ordena que estas piedras se conviertan en pan”. Pero Jesús le respondió: “Escrito está: ‘No solo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.’” *Mateo* 4, 4.

<sup>15</sup> En 1984, el dicasterio en cuestión, a cargo del entonces cardenal Joseph Ratzinger, emitió una instrucción en la que advertía el trabajo de algunas Teologías de la Liberación (admitiendo que son varias) que habían, a juicio suyo, realizado préstamos conceptuales a la ideología marxista y herramientas de análisis bíblico del racionalismo que, según él, habían desviado la virtud original de la opción preferencial por los pobres (CDF, 1984).

## 2.- Algunos aspectos metodológicos de la TL.

La oposición entre teoría y práctica así como en muchos espacios de las ciencias, es un tema recurrente en la TL. En ésta no están cerradas las puertas de este debate: de modo recurrente se acude a la ejemplificación bíblica en la que Jesucristo se encuentra con sus amigas, Martha “la hacendosa” y María “la contemplativa”.<sup>16</sup> En la historia del pensamiento filosófico y en el de las ciencias sociales, es un tema siempre presente en las mesas de discusión: ¿qué vale más, la teoría o la práctica?

A causa de lo anterior, dice Lehmann que al interior de la TL hay corrientes no exentas de un antiteorismo, así como de un activismo poco reflexivo; pareciese que en muchas ocasiones existe un afán de castigar a los teóricos como “desprendidos de la realidad” y a los que realizan acciones contundentes para el cambio en la sociedad como simples “pragmatistas”. A lo anterior, responde Lehmann que así como la teoría no puede someterse a la eficacia como criterio absoluto de verdad, tampoco la *praxis* es una consecuencia lógica de la teoría, de ser así no habría que discutir nada. (Lehmann, 1978: 24).

Los procesos epistémicos no vienen determinados por un instrumento metodológico, como si todo se redujera a un mero proceso de transferencia conductual. La liberación, por ende, no es un proceso inmediato, no se trata de una ecuación matemática con resultados determinados previamente. Lo que no quiere decir que no existan efectos que promuevan la modificación de la conciencia práctica y con ello un cambio de actitud (Lehmann, 1978: 25). Con todo lo anterior, se dice que la TL cuida que el evangelio no sea una reducción a una instrumentación y funcionalismo.

Junto a la toma de conciencia está la demanda de la injusticia, la denuncia profética. La Teología clásica no ofrece por sí misma razones de mayor valor que los argumentos que pueden encontrarse fuera de ella (Lehmann, 1978: 34). Incluso hay quienes piensan que la Teología es capaz de dar respuesta y solución a todas las problemáticas humanas, haciendo de menos a las ciencias sociales, las filosofías y demás saberes.

---

<sup>16</sup> Cfr. Lucas 10, 38-42.

También dice Lehmann que el teólogo, si no tiene las herramientas suficientes en materia de las teorías del desarrollo, es poco profesional que proporcione pautas y directrices de orden económico sobre éstas. Asimismo, agrega que no “está autorizado para legitimar hipótesis sociológicas como premisas incontrovertibles para la reflexión teológica” (Lehmann, 1978: 34). Por otro lado, para el Magisterio de la Iglesia católica, la Teología como sistema autovindicante, se posiciona por encima de cualquier otra disciplina, de modo que las ciencias sociales o filosóficas tienen para la Teología un valor sumamente instrumental y sólo tendrán validez de “verdad” siempre y cuando sean “interpretadas a la luz de la fe” (CDF, 1984: 10). Ante tal discusión, los teólogos de la liberación sugieren el apoyo de varias ciencias para los análisis de la realidad e integrar las propuestas metodológicas de estas ciencias al desarrollo de dicha Teología.

Para Juan José Tamayo, la TL no consiste en una lucha entre la ortodoxia y la ortopraxis, tanto la teoría como la práctica son parte fundamental del proceso liberador. Consiste, por tanto en una constante interacción entre ambos factores para poder acercarse a la realidad y modificarla en lo que sea necesario (Tamayo, 2009: 53). El valor que representan unas y otras formas de conocimiento, será tema de debate al interior del catolicismo cuando se planteen las llamadas Teologías Indias. En muchos casos no se contempla la diversidad epistémica como una oportunidad de complementariedad, sino como una confrontación de intereses.

### *2.1- ¿Es la praxis el punto de partida o el punto de llegada del proceso liberador?*

A partir del Concilio de Trento, la reflexión teológica estuvo vinculada a la apologética, es decir, a conceptualizar el sistema de creencias y defender a capa y espada las “verdades alcanzadas” (Gutiérrez, 1985: 26). Cerca del siglo XII, comienzan a aparecer nuevas formas de comprender la Teología combinando la predicación, la oración y la vida apostólica. Entre las construcciones discursivas encontramos: *contemplación-acción* que quiere decir transmitir a los demás lo reflexionado, también se encuentra la espiritualidad del laicado y el valor religioso de lo profano. En consecuencia la incidencia social quedó en manos de los laicos y no exclusivamente de los especialistas rituales (Gutiérrez 1985: 28). En la TL, se considera que la fuente del quehacer de la Iglesia, incluyendo a laicos y religiosos y ministros ordenados, es precisamente el

mensaje bíblico, mismo que es interpretado desde un contexto particular en el que se encuentran los sujetos que leen, que escriben y que se acercan a los textos bíblicos. Es decir, la práctica hermenéutica o interpretativa de la “verdad revelada” se da desde una *praxis histórica* (Gutiérrez, 1985: 38). Lehmann amplió lo ya dicho al afirmar que la extensión de dicha *praxis histórica* abarca todo ámbito socioeconómico (Lehmann, 1978: 18).

Para José Tamayo, la *praxis* consiste en las acciones históricas de los hombres y las mujeres que buscan la transformación estructural de la realidad injusta y circundante (2009: 52). En cambio, el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, al referirse a la pobreza, asegura abarcar el concepto desde una perspectiva global del ser humano como individuo y como colectividad. En el combate a la pobreza considera importante tanto la parte teórica como la práctica, directrices y normatividad de acción. Pero, al mismo tiempo se dice en el documento mencionado que la Iglesia no persigue fines de estructuración y organización social, sino de exigencia, dirección y formación de conciencias (CDSI, núm. 81). Ahora bien, para que se logre ese cambio de conciencias del que se habla, es necesario provocar modificaciones en las estructuras de la sociedad, y si con el cambio de conciencias no se busca cierto cambio en la colectividad ¿de qué sirve dicha concienciación? Bajo uno de los postulados de teólogos liberacionistas, la “fe” se traduce en acciones y se trata de iniciativas y compromisos activos en favor de la liberación, misma que repercute en la modificación de las estructuras sociales (Lehmann, 1978: 19).

Teniendo en cuenta que los objetivos de liberación se encuentran anclados a la realidad presente de los pueblos pobres, es idóneo recalcar cuáles son los espacios de la vida en los que es posible trabajar por dicha liberación, pero, ¿cuáles son esos espacios de ejercicio teológico? Para la TL, existe una ruptura en la categorización de “lo profano” y “lo sagrado”, para evitar dualismos; el ser humano no se encuentra en un proceso de salvación, sino que es obra salvadora por justificación teológica de la venida de Jesucristo (esto en la tradición cristiana católica). No se trata de una dualidad entre vida terrena y vida trascendental, pues la “historia de la salvación” tiene lugar en la historia profana (Lehmann, 1978: 14).

Mientras que para Lehmann no existe distinción entre historia sagrada y profana, el Magisterio de la Iglesia Católica asegura que sí la hay, afirmando que la posición anterior raya en un inmanentismo historicista, donde la lucha de clases es el motor del devenir material, reduciendo la Teología a un criterio político dependiente de una dialéctica marxista (CDF, 1984: 4, 5, 6). Para Lehmann, un área en la que es posible trabajar por los pobres es la política, ya que no es un segmento más de la vida de las personas, sino un espacio teológico en el que los sujetos “se juegan su destino y su fe en Jesucristo histórico” (Lehmann, 1978: 21). Víctor Manuel Muro González sostiene una postura hacia la Teología de liberación en México como la expresión de los nexos construidos entre los sectores de la Iglesia católica y la sociedad civil nacional, los cuales reorientaron la pastoral en un sentido político. Su estudio se dirige a la correlación entre TL y cambio social (Tahar, 2007: 74).

Lo anterior permite añadir a la discusión el concepto de *praxis*, pero antes debemos romper una distancia entre el teólogo y el creyente que bien puede ser un especialista o un lego en las ciencias religiosas. “La teología no es el fruto del trabajo académico de teólogos aislados ni el resultado exclusivo del cientificismo moderno, sino que se encuentra inserta en la praxis de la fe del pueblo de Dios” (Lehmann, 1978: 15). Esto lo veremos más adelante con la Teología India, ya que son las reflexiones de indígenas que sin un camino científico, especulan y forman un camino teológico desde la religiosidad y tradición de sus antepasados.

## 2.2.- Método latinoamericano: Ver, Juzgar, Actuar.

En su descripción del método teológico latinoamericano, Ignacio Ellacuría menciona tres dimensiones del proceso cognitivo humano. La primera se refiere a permanecer en la realidad, insertarse en ella para conocerla a profundidad; luego acudir a las ciencias sociales para adquirir un idóneo análisis de la misma. La segunda dimensión corresponde a un enjuiciamiento de la realidad desde una postura axiológica, producto de la misma valoración de la inteligencia humana y del análisis previo de la realidad. En último lugar se posiciona una *praxis* para incidir en la realidad analizada. En resumen este método teológico consiste en un compromiso epistémico y ético con la realidad y sus problemáticas (Ellacuría citado en Tamayo, 2009: 53). La diversidad epistémica es

de gran valor para el proceso liberador, tanto para una interpretación bíblica como para el análisis de la realidad circundante.

El método latinoamericano, *ver, juzgar y actuar*, denominado así en las reuniones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968) y Puebla (1979), corresponde a una propuesta introducida por el cardenal J. Cardijn, fundador de la Juventud Obrera Cristiana (JOC)<sup>17</sup> y apropiada por el Concilio Vaticano II en su constitución dogmática sobre la Iglesia y el mundo actual, posteriormente asumida por los obispos en los países de América Latina (Tamayo, 2009: 16). La metodología, según lo descrito por Ignacio Ellacuría en el párrafo anterior, se caracteriza por una sistematización que parte de la experiencia, un análisis de la realidad, una “iluminación” o proceso de interpretación de la realidad a la luz de la fe y la lectura bíblica, para posteriormente proponer un compromiso con la solución de problemas en la vida cotidiana.

Es menester tomar en cuenta que la llamada metodología latinoamericana fue sustituida por otra de orden deductivo en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Santo Domingo en 1992. El nuevo método consistía en partir de los textos bíblicos para postular las directrices y normativas que deberían guiar las prácticas religiosas y sociales.

Cabe recalcar que en esta Conferencia se trató de opacar a la TL, para desvincularla del marxismo y del comunismo, al punto que se trató de omitir en los textos conclusivos la palabra “liberación”, y se propuso cambiar los lineamientos pastorales, con la denominada “Nueva Evangelización” (Tamayo, 2009: 14).

### *2.3-- Comunidades Eclesiales de Base.*

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) son organizaciones grupales de creyentes, que por medio de una metodología determinada —en su mayoría la del *ver, juzgar, actuar*—, realizan análisis teológicos de sus contextos sociales. En las CEB's se

---

<sup>17</sup> La JOC, según Abelardo Soneira, fue en Latinoamérica —con sus relativas diferencias— una matriz ideológico-práctica que formó dirigentes y alimentó la creación y desarrollo de numerosas iniciativas que él llama social cristianas (Soneira, 2008: 316) La JOC tuvo presencia en varios países de Latinoamérica, siendo un antecedente clave de los movimientos sociales y obreros en países como Uruguay en 1938 y de los cambios de la Iglesia a partir del Vaticano II (García, 2011: 2)

manifiesta el ideal práctico de la TL, es el espacio en el que se puede gestar la *toma de conciencia* en camino a la liberación de los oprimidos. Quienes integran estas unidades discuten, oran, opinan, educan y practican la apelada teología del pueblo y representan a la Iglesia que “no sólo se deja instruir, sino que es activa en la construcción de un catolicismo liberador” (Boff, C., 1990: 95).

Las CEB's no son organismos basados en un modelo uniforme ni determinado, tampoco son exclusivamente católicos, de modo que pueden ser cualquier comunidad de creyentes que se establezca para comunicar sus experiencias de Dios, y es el espacio donde “los que han sido secularmente marginalizados empiezan a participar como sujetos creativos en la reconstrucción de la Iglesia” (Richard, 1990: 221). Abordamos el tema de las CEB's debido a que este modelo de organización eclesial marcó el futuro de los esquemas de participación ciudadana en diversos proyectos comunitarios en América Latina, incluyendo los grupos de Teología India a partir de los años 90.

### **3.- Un breve esbozo de la TL en Yucatán, México.**

Por medio de las historias de vida de sacerdotes yucatecos vinculados a la TL, Juan Carlos Mijangos nos ilustra sobre las convergencias entre posturas políticas vigentes en las últimas tres décadas del siglo pasado —propias de organizaciones estudiantiles y obreras— con posicionamientos cristianos más o menos progresistas. Las motivaciones personales y las convicciones sociales, económicas y religiosas van de la mano como alicientes para que dichos entrecruces sean posibles. Los Comités de Barrios y Colonos que pugnaban por la concienciación de los ciudadanos en la defensa de sus derechos, la trágica muerte de Efraín Caderón Lara, “el Charras”, y la balacera en la Universidad de Yucatán en 1974 fueron acontecimientos que redefinieron el camino de un sacerdote católico y seguramente de otros más creyentes y no creyentes hacia las luchas sociales en la localidad (Mijangos, 1992: 32-37; 70-73).

La influencia de los jesuitas en el presbiterio yucateco también suscitó los acercamientos liberacionistas, justo como fue el caso de Fernando Cervera Milán (+), sacerdote católico cuyo hermano se formó con la Compañía de Jesús en barrios pobres de Guadalajara y ciudad Nezahuacóyotl (Mijangos, 1992: 58). Una relectura histórica sobre los procesos de cambio social en Yucatán, principalmente del pueblo maya, fue



aliciente y catalizador para uno y otro cura. Además de sus propios contextos inmediatos, las figuras modelo de sacerdotes que tenían convicciones semejantes y cuyo trabajo no se había restringido al culto católico, como el padre Pastor Escalante Marín<sup>18</sup> y los curas José Flota y Jorge Villanueva (Lugo, 2015), motivaron siempre el perfil de lucha por mejorar las condiciones de vida de los feligreses oprimidos. Algunos de los sacerdotes fueron profesores en el Seminario Conciliar de Yucatán y aprovechaban dicho espacio para difundir sus ideas, discutir sobre el socialismo y el marxismo, encontrando en el aula de clases a aquellos que luego trabajarían con la opción preferencial por los pobres. No hay que ignorar los vínculos de estos curas con teólogos de la liberación de otros estados y países, así como las figuras de Samuel Ruiz y Sergio Méndez Arceo (Lugo, 2015; Mijangos, 1992: 68, 72, 73).

“La búsqueda de otras realidades” es una de las premisas comunes entre los informantes del trabajo de Mijangos. Convivir con personas de otras latitudes de México y de Latinoamérica fue clave para buscar soluciones a nivel local. El intercambio de ideas les permitió comparar y proponer soluciones en Yucatán. En el Seminario de Yucatán, como seguramente en buena parte de la Arquidiócesis, no hubo mayor desencanto con las propuestas de la TL en ese entonces, dada la novedad postconciliar. La relación que existía entre el Seminario de Yucatán y el de Tehuacán<sup>19</sup> propició el intercambio y difusión de ideas, así como la creación de redes de sacerdotes que compartían los mismos intereses y líneas de trabajo social (Mijangos, 1992: 58, 83, 101).

Los espacios teológicos donde se gestarían aquellas reformas sociales de la Iglesia en primer momento fueron los grupos apostólicos. La creación de una pequeña red de sacerdotes en el sur del Estado posibilitó que se gestara un trabajo coordinado y específicamente dirigido. Estos agentes visionaron su trabajo en el ámbito rural y

---

<sup>18</sup> Presbítero yucateco (+). Se autodenominaba progresista por desarrollar su ministerio sacerdotal bajo iniciativas económicas de justicia social. Dedicó parte de su vida a la conformación de cajas populares en los municipios de Yucatán. Criticaba las formas tradicionales de vida presbiteral que reducían el trabajo a la evangelización y servicio sacramental y el enriquecimiento de la iglesia y sus dirigentes. Sus experiencias en la Guerra Civil Española y vínculos con organismos internacionales dedicados a combatir la pobreza marcaron sus rumbos y acciones (Escalante, 1987, 1997).

<sup>19</sup> Se refiere al SERESURE (Seminario Regional del Sureste) en Tehuacán Puebla, donde la TL era el eje central de la formación. El contexto indígena de muchos de sus estudiantes suscitaba las reflexiones sobre la pastoral indígena y las metodologías, así como el sistema curricular estaba más enfocado al análisis de la realidad social de los pobres (Mijangos, 1992). Este Seminario fue cerrado por Norberto Rivera en 1989.

cuando fueron comisionados en la ciudad, focalizaron sus trabajos en los barrios y colonias periféricas o marginales (Mijangos, 1992: 50, 65, 77, 84). El III Sínodo Diocesano (1987 -1992), convocado por el arzobispo Manuel Castro Ruiz, fue el espacio donde aquellos sacerdotes promovían nuevos modelos de organización parroquial, inspirados en las *Comunidades Eclesiales de Base*.

Atilano Ceballos, presbítero católico, emprendió la organización de agrupaciones en una parroquia en vistas a la formación de una cooperativa de fabricantes de ropa en Tekit, al sur de Yucatán, a finales de 1989. Cuenta que antes de esta experiencia, los procesos de intervención comunitaria no siempre fueron los oportunos. Así, los primeros intentos pudieron estar plagados de paternalismos, y poco a poco fueron cambiándose a trabajos participativos donde las personas eran los actores clave de sus cambios socioeconómicos. Ante el traslado de Ceballos a otra sede parroquial en el norte de Mérida, la labor se transformó en la denuncia de las injusticias de los empresarios hacia los obreros. Con las experiencias obtenidas en Peto (otro lugar al sur de Yucatán donde radicó como presbítero), obtuvo herramientas para criticar el asistencialismo de las personas de las iglesias ricas, hacia las poblaciones marginadas de Mérida y sus alrededores, por ser un medio que no resuelve los problemas de pobreza, sino que los mantiene, culpando al sistema capitalista de los grados de desigualdad y la permanencia de la dependencia de pobres a ricos (Mijangos, 1992: 75-76, 112).

Raúl Lugo, por su parte, trabajando en una parroquia en el oriente de la ciudad, promovió el desarrollo del modelo Nueva Imagen Parroquial (NIP) iniciado por un proyecto mundial llamado Movimiento por un Mundo Mejor, cuyo objetivo era la creación de comunidades cristianas para fortalecer el tejido social. El proyecto buscó una reorganización parroquial que sirviera de conducto para transmitir y difundir los nuevos contenidos del Concilio (Mijangos, 1992: 124); y trató que una parroquia fuese una red de pequeñas comunidades. La parroquia se organizaría en sectores como centros de reunión de otros organismos denominados centros familiares. Cada sector tendría personas que coordinasen y eligiesen sus patronazgos. Este modelo de parroquia redefinió el paisaje barrial en muchos pueblos de Yucatán, propició nuevos

sentidos de pertenencia y presidió los nuevos modelos de pastoral que se implementan en la Arquidiócesis.<sup>20</sup>

Este reordenamiento territorial permitió la creación de células de organización social que se extenderían a otros espacios de la vida cotidiana, a solucionar problemas sociales y combatir la fragmentación partidista. Se buscó que en los sectores se mostrasen gestos de democracia al elegir a sus representantes y la administración de los recursos que allí se generasen, ya fuera para ampliar sus espacios de convivencia o para alguna causa común y autónoma (Mijangos, 1992: 134).

No ha sido mi afán realizar una historia minuciosa de las repercusiones de la TL en Yucatán. Tan sólo tomé algunos apuntes que ilustrasen cómo lo descrito en los párrafos anteriores aterriza en lo local. Los antecedentes históricos, las disposiciones pastorales de la Iglesia preconciliar y las buenas nuevas del Vaticano II, así como los contextos políticos y sociales en que diferentes actores vivieron, influyeron en algunas expresiones organizativas que dan eco de otras facetas de la Iglesia católica yucateca.

Las redes, relaciones personales e institucionales y vínculos con intelectuales, artistas o defensores de derechos humanos suponen, como se ha mencionado, un capital simbólico que permitiría actuar en momentos de represión desde la sede episcopal.

Los conceptos de pobreza han ido cambiando con el tiempo, a medida que se interactúa con los marginados, de modo que las formas de trabajar con ellos se sometieron a varias transformaciones. La metodología latinoamericana (*ver, juzgar y actuar*) forma parte fundamental de las principales estrategias de evangelización en Yucatán, claro, aunque en la última década se ha cambiado por *juzgar, ver y actuar*. Este último modelo parte de los presupuestos de fe y analiza los problemas sociales desde dichos fundamentos. Esto tuvo como afán para las autoridades religiosas alejar los proyectos pastorales de matices “pragmatistas”. A propósito, organizaciones civiles que surgieron bajo inspiración cristiana o que compartían algunos aspectos de los movimientos a fines de la época, en Yucatán y en México, utilizan esta herramienta (*ver-juzgar y actuar*) o adaptaciones, en sus trabajos sociocomunitarios. Al menos en

---

<sup>20</sup> Puede verse el caso de los sectores en Valladolid (Medina, 2006: 122).

Yucatán, miembros de organizaciones como Misioneros A.C., en Chaksinkín; *Kóokay*, Ciencia Social Alternativa A.C., en Mérida; la Escuela de Agricultura Ecológica *U Yits Ka'an*, en Maní; Educación, Cultura y Ecología (Educe), Indignación A.C., con las que entré en contacto, así lo manifestaron. Hoy en día, algunas personas que trabajan en estos órganos participan en los grupos de Teología India Mayense (TIM), de los cuales se hablará más adelante.

El modelo de CEB poco a poco fue cambiando en los planes pastorales de la Arquidiócesis, ahora se denominan pequeñas comunidades parroquiales y los objetivos, si bien no están exentos del modelo CEB, no tienen por objetivo claro y contundente la organización para establecer medidas de participación en otros espacios de la vida política, económica y social.

#### **4.- De la TL a la Teología India.**

Entre esfuerzos por dar continuidad a la TL e intentos por desaparecer cualquier rastro de ella, la Iglesia en Latinoamérica se dirige a una nueva dirección. Mientras que la TL se había impulsado por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968, el mismo cuerpo eclesiástico, ya bajo el papado de Juan Pablo II, buscó contrarrestar sus efectos en la Conferencia de Santo Domingo en 1992. En esta última, se pretendió dotar de una perspectiva “liberadora” al concepto de “Nueva Evangelización”, aunque sin la fuerza original de los movimientos liberadores. Al mismo tiempo, los obispos propusieron una labor eclesial diferente a las primeras evangelizaciones colonialistas en América, pretendiendo respetar y resignificar valores autóctonos de los pueblos originarios.

##### *4.1.- A 500 años del inicio del colonialismo, una nueva evangelización.*

En 1992, para conmemorar los 500 años de la conquista cristiana en América, la Iglesia católica promovió reflexiones en torno a las acciones misioneras de fray Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Francisco Javier Clavijero, etcétera, considerados como “figuras excepcionales” entre aquella evangelización colonialista, que a pensamiento de Tamayo conformaron un movimiento humanista en todo el período virreinal. En consecuencia, se planteó como rumbo de la Iglesia latinoamericana un “nuevo

humanismo”, intentando tener como clave la “inculturación del evangelio” (Tamayo, 2009: 17). La *Nueva evangelización* trataría de replicar las labores de los religiosos de la Colonia, considerados como defensores de indios.

Los cambios que la TL ha tenido en su largo devenir, especialmente en relación con sus directrices ideológicas, no han sido únicamente en vista a contrarrestar la censura de las autoridades eclesiásticas más ortodoxas, como en un momento se supuso. Basta recordar que la TL no tuvo la misma orientación y perspectiva en toda América y en el mundo; ni en las Iglesias locales de una región o país, ni aun en las parroquias de una misma Diócesis puede hablarse de una misma ejecución. Los cambios que ha habido en la TL y su abordaje tienen que ver, en varios casos, con el enfrentamiento de simpatizantes de ésta con autoridades gubernamentales. Además, los posicionamientos ofrecidos por teólogos de la liberación fueron —y siguen siendo— recibidos y asumidos de manera diversa por agentes de pastoral. Hay quienes mencionan que ha habido “muchas teologías de la liberación” como “muchas teologías indias”. En el caso de Yucatán, Raúl Lugo (2015) comenta que la oposición de la jerarquía eclesial contra los movimientos de TL, traía consigo estrategias de acomodo y ascenso político de los sacerdotes diocesanos que manifestaban rechazo y desacuerdo a la TL.

Muchas revueltas y reacciones bélicas en Latinoamérica fueron relacionadas con trasfondos provenientes de la TL y fue posible distinguir a personalidades clave de esos movimientos. Empero, no en todos lados hubo mártires con la resonancia del sacerdote Camilo Torres, asesinado en 1966 durante un combate del Ejército de Liberación Nacional en Colombia, o Arnulfo Romero en San Salvador. Vista la TL como movimiento latinoamericano, es posible considerar a los mártires de países que comprenden esta demarcación geográfica como iconos alicientes de unificación identitaria en América Latina y que simbolizan, además, la lucha de los pueblos contra las dictaduras, tal es el caso de la beatificación de Óscar Arnulfo Romero en 2015.

Lo anterior nos permite contemplar, aunque de manera superficial, las diversas expresiones de la TL en toda Latinoamérica. Obviamente, no es el mismo caso el de Brasil que el de México; mucho menos se parece el de Yucatán al de Chiapas, aunque se podría pensar erróneamente que por pertenecer a un mismo país y jurisdicción, ambos

estados consolidarían un “núcleo” común. Aun así, resultaría confuso cubrir con pasamontañas a todo el territorio chiapaneco, así como vestir de sotana a todo el ejército zapatista. No hay que olvidar la gran influencia que se tuvo y mantiene de los valores asumidos por teólogos de la liberación de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en la conformación de las comunidades autónomas y en la intervención del entonces obispo Samuel Ruiz en el conflicto. Tampoco se trata de montar sobre las espaldas de la TL a los variados movimientos sociales, como muchas veces sucede desde una perspectiva unilateral, justo como lo hace, a mi parecer, Adam Ramírez en su texto “TL, paradigma catalizador de resolución de conflicto en la sociedad mexicana” (2014). Sin embargo, en el ejercicio de las prácticas guiadas bajo la TL, siempre han existido influencias de otras partes de Latinoamérica, las redes que se han creado tanto en el interior de la Iglesia católica, como hacia afuera, suponen una comunidad ampliada de sujetos que luchan por objetivos comunes en realidades distintas. Algo así como una *comunidad imaginada* transnacional, aunque sí se puede decir que la TL catalizó la oposición a los gobiernos totalitarios y a las jerarquías eclesásticas que las apoyaban.

#### *4.2.- La “victoria cultural” de la Teología de la Liberación, nuevo horizonte étnico.*

Al abordar el paso de la TL a la TI, unas de las características que marcaron las nuevas coordenadas de las expresiones de la TL fue el abandono de los levantamientos armados a cambio de prácticas de organización social que reivindicasen la adscripción étnica. Según Pablo Richard, la confrontación militar acabó para dar paso a un conflicto a nivel “cultural”. Las “armas”, según esta propuesta, serían aquellas prácticas que, a modo de resistencia, pudiesen prolongar las formas de vida propias de los pueblos, proporcionándoles una identidad axiológica, ecológica y religiosa. Aunado a este cambio, la población civil asumió responsabilidades para la promoción de cambios sociales que el Estado no logró solventar (Richard citado en Tamayo 2009: 85). En la misma línea, Tahar afirma que en México, los exiliados de las dictaduras sudamericanas ayudaron a la organización de la sociedad civil, siendo ésta efecto de la TL (Tahar, 2007: 88). Por su parte para el caso mexicano, Raúl Lugo denomina a esta sucesión y continuidad, como la “victoria cultural de la TL”, ante las transformaciones y estrategias

de acomodación en otras formas de defensa y liberación social, en que muchos desertores del ministerio ordenado de la Iglesia católica y evangélica, ya conformados en asociaciones no gubernamentales o en otras formas de agrupación, continuaron con sus convicciones políticas, religiosas y sociales (2015). La siguiente cita nos ilustra el proceso de transición de los movimientos de resistencia y liberación a *la victoria cultural* de la que habla Raúl Lugo y que demuestra el carácter étnico en dicha transformación:

El movimiento zapatista se mantiene hoy, a pesar de todo, especialmente a partir de la compleja experiencia de las Juntas de Buen Gobierno, como referente de un nuevo tipo de relación entre los pueblos indios y el Estado Mexicano, en un ejercicio de autonomía que decidieron llevar a la práctica ante la cerrazón y traición de los Acuerdos de San Andrés. La Teología India Mayense, por su parte, continúa su trabajo de reflexión y alimenta la práctica liberadora de muchas comunidades mayas (Lugo, 2011).

Para el caso de los pueblos mayenses, como se verá más adelante, vale la pena aproximarse a la conceptualización de Mario Ruz (1992a), al sugerir tres rostros de la resistencia indígena: el rostro cotidiano, el aguerrido y el sagrado. Estos tres aspectos conformaron en tiempos de colonialismo estrategias para mantener sus prácticas a expensas de las imposiciones de los poderes hegemónicos, incluyendo a la Iglesia. Quizá la *victoria cultural* de la que hablan los autores anteriores pueda compararse con los rostros *cotidiano* y *sacro*, ya que conforman un conjunto de prácticas que fortalecieron las identidades étnicas y permitieron redefinir las formas de vida de los pueblos indígenas según sus decisiones en colectivo.

#### 4.3.- *La nueva evangelización inculturada.*

La ya mencionada Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo en 1992, intentó profundizar en el carácter multiétnico y pluricultural de América (CELAM, 1992, núm. 244). En esta asamblea de obispos se retomó la idea de la necesidad de la implementación de una “evangelización inculturada”, tema ya discutido en Puebla en 1979, que proponía cristianizar a los pueblos originarios basándose en la

valoración de sus propios símbolos y cosmovisiones, respetando su orientación teológica (CELAM, 1992, núm. 28). Aclaro que antes de Santo Domingo ya había experiencias de evangelización llamadas inculturadas con rostro de liberación. Por poner un ejemplo, en la Diócesis de San Cristóbal y bajo la dirección del obispo Samuel Ruiz, se llevó a cabo un proceso de evangelización que no se limitaba a la prédica y adoctrinamiento del credo católico, si no que “incluía una concientización y organización comunitaria a nivel social, económico y político”, donde las formas de religiosidad indígena en esos sitios alimentaron las estrategias de resistencia ante los poderes hegemónicos (Lugo, 2011).

En el siguiente capítulo haré un breve esbozo de algunos elementos que fueron, al menos discursivamente, abordados en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, y que pueden dar una explicación de lo que la Iglesia entiende por cultura y por pueblos indígenas, y así suponer la razón de varias actividades indigenistas en las últimas décadas, dirigidas a consolidar una mejor descripción de la Teología India.



## Capítulo II.

### Hacia un acercamiento histórico y conceptual de la Teología India

*Y también dicen que dijo [el padre Jesús Ceballos] que la Iglesia no está en contra de los indígenas, pero eso sí, no permitiría que los indígenas hiciesen lo que quisieran en la Iglesia.*  
Cristina Muñoz y Nancy Walker<sup>21</sup>

#### 1.- Indígenas, pobres entre los pobres.

Hoy por hoy, muchos se preguntan sobre los alcances de la TL en Latinoamérica. Se discute sobre su vigencia y —en ocasiones— se la señala como parte de una historia que la Iglesia católica está dispuesta a desconocer como constitutiva de las formas organizativas de las iglesias locales. Las nuevas teologías, como dice Tahar, se fundamentan en nuevos sujetos que siguen teniendo el motor del compromiso práctico y concreto de la liberación de los oprimidos en contextos periféricos de América Latina (Tahar, 2007: 95).

Las perspectivas de la TL que le dieron persistencia, según José Tamayo, fueron encontrado nuevos *espacios teológicos* y sujetos definidos como “pobres entre los pobres”. En la reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla, se discutió que los indígenas, las mujeres y los afrodescendientes corresponden a esa población vulnerable con el rostro de pobreza, marcado por su etnicidad, valores comunitarios, costumbres y formas de entender el mundo, excluidos por las formas de vida dominantes, considerando a los indígenas como pobres.<sup>22</sup> Esta idea se afianzó en Santo Domingo, junto con la categoría de la “Nueva Evangelización desde la mirada de la liberación”, los militantes de la TL decidieron enfocar su labor en método y en contenidos a esas poblaciones (Tamayo, 2009: 94-95).

---

<sup>21</sup> Activistas de Derechos humanos en Yucatán.

<sup>22</sup> Para Tahar en esta Conferencia del Episcopado Latinoamericano se trató de resolver los conflictos internos entre quienes abogaban por una TL y quienes sugerían el cierre de espacios contrarios a las directrices eclesiales. La neutralidad del discurso en cuanto a la opción preferencial por los pobres es notable en toda la Conferencia (Tahar, 2007: 88). “La nueva evangelización”, es quizás el concepto clave de este discurso que intentó compaginar ambas posturas.

A mi parecer, el aspecto indígena de la TL no surgió en Santo Domingo como dice Tamayo; más bien fue debatido por la jerarquía episcopal. En México y Latinoamérica, las pastorales indígenas influenciaron movimientos sociales y eclesiales que por estar en construcción, sufrieron diversas transformaciones durante las últimas cuatro décadas del siglo XX. A su vez, los antecedentes históricos sobre la primera evangelización, con todas sus repercusiones éticas y religiosas, fueron el banco de las reflexiones para plantear una nueva. Esto gracias a la inclusión de teorías antropológicas y posicionamientos historicistas por parte de agentes de pastoral. Los trabajos pro-indígenas al interior de la Iglesia católica nunca estuvieron exentos de los lineamientos de la TL. Por ejemplo, en 1968, por medio del Consejo del Episcopado Latinoamericano, y desde el Departamento de Misiones (DEMIS) y el Secretariado de la Pastoral Indígena del mismo Consejo (SEPAI), se veló por el fomento de iniciativas pastorales dirigidas a la *“Inculturación del Evangelio”* (García, 2002: 20).<sup>23</sup> En efecto, el origen del movimiento de TI es la convergencia de promotores de la TL, agentes de Pastoral Indígena, la influencia de científicos sociales indianistas<sup>24</sup> y otros grupos no gubernamentales nacionales e internacionales, además de los contextos enmarcados en movimientos revolucionarios.<sup>25</sup> El resultado fue una nueva perspectiva de la TL y de la Pastoral Indígena fundamentada en la autodeterminación de los pueblos y en la formación de iglesias autóctonas.

---

<sup>23</sup> Otras instituciones que fundamentaron prácticas misionales de índole indigenista fueron el CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas) en México y el CIMI (Conselho Indigenista Missionário) de Brasil. (Gorski, 1998:11).

<sup>24</sup> Por ejemplo, en el caso de la antropología mexicana, durante los años sesenta y setenta los estudios sobre la cultura estuvieron permeados por el pensamiento de Antonio Gramsci. Los grupos urbanos explotados, los sectores marginados en su forma de vivir pero con oportunidades de expresión, fueron objetos de estudio de numerosos trabajos antropológicos. La existencia de una “cultura de la resistencia” fue un concepto recurrente en estas disertaciones. A principios de los noventa, resurgen nuevos acercamientos en la antropología tras la caída del muro de Berlín. Se integraron nuevos estudios como la lucha reivindicativa de muchos grupos indios latinoamericanos, que cobran importancia debido a la celebración de los 500 años de la conquista de América. Otros trabajos, aquellos que no se pierden en el análisis de las estructuras sino que discuten sobre las relaciones sociales y las coyunturas, resultan ser una renovación académica en miras a nuevos debates sobre el proyecto nación, principalmente en relación con la población indígena, su patrimonio cultural y su posible contribución a un modelo civilizatorio alternativo (Krotz, 2004: 25, 26, 28).

<sup>25</sup> A principios de los noventa, el problema indígena en México se proyectó a niveles internacionales y se construyeron alianzas con otros movimientos indígenas del continente, y organismos y legislaciones internacionales o supranacionales como el Convenio 169 de la OIT (Pérez Ruiz, 2002: 56). Cabe recalcar que el concepto de autodeterminación de los pueblos es un eje central en este tratado.

A continuación presentaré algunas de las vastas posturas que perfilan las historias de los indigenismos en México, y algunas opiniones que complementan el ideario de lo indígena, y de lo indio que se han planteado desde instancias de poder. No es mi intención acomodarme a la postura de que el discurso crea realidades, pero tampoco trato de subestimar el poder que las ideas tienen en las repercusiones sociales. Trato entonces de presentar cómo las construcciones discursivas van de la mano de actitudes y hechos concretos que pueden ser analizados en el presente.

## **2.- Iglesia e indigenismo.**

Las historias de los indigenismos en México y en gran parte de América han sido estudiadas desde varias perspectivas. En su mayoría parten de una posición política de tutelaje frente al indígena como sujeto individual o colectivo. En muchos casos, los indígenas son tomados como un problema a resolver dentro de una estructura, un proyecto de construcción nacional. Así se habla de políticas de asimilación e integración de los pueblos originarios y también de la (re)construcción de sus identidades étnicas, de folklorización, etnocidios y epistemicidios.

En el caso del catolicismo mexicano, la inclusión de la problemática indígena en el discurso eclesiástico contemporáneo —como en su momento lo fue la *pobreza*—, tuvo como catalizador el Concilio Vaticano II. La constitución apostólica *Lumen Gentium* consideró la oportunidad de vincular el evangelio con los núcleos axiológicos de las culturas no cristianas del mundo. Se trató, en un principio, de reintegrar a los grupos indígenas a la “comunidad cristiana”, y tras iniciar el estudio de aspectos de los pueblos originarios considerados como “religiosos”—es decir, susceptibles de “evangelizar”— se pasó a hablar de *religiones indígenas e iglesias autóctonas*. La Pastoral Indígena se basó en una reflexión teológica indigenista y tuvo que ser respaldada de modo institucional por la misma Iglesia. En algunos casos, para que se aceptaran las redes de los grupos que laboraban en pro de los pueblos indígenas, las acciones se justificaron como movimientos ecuménicos (Gorski, 1998: 10-11).

Entre los años 60 y 70 se fundaron organismos que tuvieron como propósito la preparación de agentes pastorales formados en estudios antropológicos y de ciencias sociales, además de la teología. En México, la Conferencia del Episcopado Mexicano

(CEM) creó en 1959 una Comisión episcopal a favor de los indígenas. Posteriormente surgió el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) y en 1962 se formalizó como una asociación civil, respaldada por la entonces Delegación Apostólica —hoy Nunciatura, tras el restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre México y el Estado Vaticano—<sup>26</sup> y vinculada a la Comisión Episcopal para Indígenas de la CEM. En su origen, la pastoral indigenista estuvo formada por laicos, uniéndose luego a la causa sacerdotes y religiosas.<sup>27</sup>

En 1968 se realizó una evaluación de la pastoral indigenista donde se vio la necesidad de cambiar las acciones de asistencia e integración, para dar paso a políticas de reconocimiento de los pueblos en sus características particulares entre la diversidad de formas de vida habitadas en la feligresía indígena mexicana. Por tal motivo fue necesaria la colaboración de especialistas en ciencias sociales: antropólogos, sociólogos, lingüistas, así como clérigos pastoralistas y teólogos (no precisamente científicos sociales, pero sí con formación académica en estrategias y diseño de planes de intervención social a nivel religioso).<sup>28</sup> Además, se creó un departamento dentro del CENAMI, el Centro Nacional de Pastoral Indigenista, llamado CENAPI (Concha Malo *et al.*, 1986: 75).<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Para profundizar en las relaciones Iglesia-Estado en México, consúltese Galindo Rodríguez (2012), García Aguilar (2004), Blancarte (1991) y Camp (1998).

<sup>27</sup> Esta información fue tomada de: [http://cenami.org/?page\\_id=150](http://cenami.org/?page_id=150), el 30 de abril de 2016.

<sup>28</sup> En relación a este suceso —ya mencionado con anterioridad— en Medellín se conceptualizó la “Pastoral de las élites” a la inclusión en los planes eclesiales a expertos e intelectuales, sean conservadores, desarrollistas, marxistas o izquierdistas. Lo mismo sucedió con las élites económicas. Se sugirió evaluar los posicionamientos políticos, métodos y actitudes de dichas élites ante los problemas sociales, proponerles la “opción por los pobres” para, finalmente, encargarles la capacitación de clérigos, seminaristas y religiosos, entre otras acciones de formación social (CELAM, 1968, VII, núms. 1- 21). La élite revolucionaria, compuesta por lo general por intelectuales, investigadores, científicos y universitarios, que como se dice en el documento, son los que ‘desean un cambio social radical en los medios y en los fines en la estructura económico y social’, fueron quienes se unieron a los procesos de asesoramiento a los dirigentes de los movimientos indígenas del catolicismo. En otros casos, fueron los clérigos y religiosos quienes se prepararon en dichas ciencias de modo autodidacta, como también profesional en instituciones católicas y no católicas.

<sup>29</sup> El CENAPI, para poder ejercer sus actividades, recibió en sus inicios fondos económicos provenientes de *Adveniat*, fundación alemana; luego del *Latin American Bureau* del Episcopado Estadounidense y del *Catholic Relieve Services*, del mismo organismo eclesial. En 1974, los Misioneros de Guadalupe, a cargo entonces del CENAMI, abandonaron el puesto y el CENAPI desapareció para integrarse a un nuevo equipo denominado CENAMI A.C. La fundación alemana *Misereor* comenzó a brindar financiamiento para el funcionamiento de la oficina y de los servicios de asesorías y luego también para la canalización de micro proyectos de intervención social ([http://cenami.org/?page\\_id=150](http://cenami.org/?page_id=150)).

Un cambio de perspectiva y metodología en el quehacer de la iglesia con los pueblos autóctonos de América se vislumbró en 1980, tras haber finalizado la Conferencia del Episcopado en Puebla, cuando bajo la Pastoral Indígena —ya no indigenista— se propone un proyecto de evangelización llevado a cabo con agentes indígenas para trabajar y evangelizar en sus comunidades. Aun así, se les siguió considerando sujetos tutelados. Con ello se buscaba respetar la autodeterminación de los grupos indígenas en materia religiosa, teniendo por objetivo la reafirmación de las identidades de los grupos autóctonos (CEM, 1988: 18).

Lo anterior sugiere plantear si es posible un programa que condense o articule un esquema de evangelización con el principio de autodeterminación, a sabiendas de lo que la cristianización ha significado en la historia de los pueblos de América. Al respecto habría que acudir a analizar los planes de evangelización y su ejecución, como recurrir al modo en que cada grupo indígena, cada sujeto, asume la evangelización y se apropia de los valores religiosos, los niega, adapta o los reinventa. Así, podríamos introducir el tema de la libre determinación y no suponerla como un proceso homogéneo en todos los pueblos originarios. Las Consultas Ecueménicas de Pastoral Indígena fueron una alternativa para poder conjugar ambos elementos: evangelización- autodeterminación, y se llevaron a cabo en Brasilia (1983) y Quito (1986). En éstas se sentaron las bases de las estructuras de las Pastorales Indígenas en América (Botasso, 1992).

### **3.- Indios, indígenas e indigenismo, algunas aproximaciones.**

Ahora bien, ¿quiénes son esos indígenas que se mencionan en los documentos eclesiales y que serán los sujetos de la “nueva evangelización”? ¿Bajo qué categorías sociales se construye el indigenismo del catolicismo latinoamericano? Trataré de esbozar algunos acercamientos al respecto, advirtiendo que es difícil e inconveniente sostener una definición unívoca de indígena en el marco conceptual de la Iglesia católica y de cualquier otro sistema. Por otro lado, el indigenismo en discurso y praxis es una construcción inacabada, sujeta a varios cambios en el tiempo, y vista desde distintos campos de la vida social, política y académica. Las categorías a presentar no son excluyentes entre sí, es decir: en cada visión de los autores pueden encontrarse

múltiples aproximaciones al respecto. No está de más señalar que el ideario de *lo indígena* y la *etnicidad* suelen ser construcciones elaboradas desde fuera.

### 3.1.- *Indígena y evangelización.*

En el periodo colonial la evangelización fue una columna fundamental en la misión de los españoles para la conquista de los territorios: la cristianización y la ocupación territorial se tornaban actos que se justificaban mutuamente (Mazín, 2014).<sup>30</sup> Los procesos de adoctrinamiento en la Nueva España estuvieron a cargo de varias órdenes religiosas, entre las que destacan franciscanos, dominicos y agustinos, cada cual con su forma particular de instrucción y aplicación. Además, la respuesta indígena a la conquista tanto espiritual y territorial como ideológica, fue tan diversa como los pueblos que habitaban en estos territorios (Castro, 2007: 12). Las acciones, actitudes y discursos de los religiosos hacia los sujetos de su misión apostólica, hoy conforman idearios sobre lo indio, que resultan ser objetos de análisis de historiadores, antropólogos y religiosos.

Para Sahagún, según la lectura de Luis Villoro en quien baso algunas de las siguientes notas, el indio mexicano fue considerado como un “buen súbdito de la Corona”, un ser con una conciencia natural virtuosa, pero con una religión que depravaba su vida, un ser ingenuo que, por haber sido engañado por el Demonio, es preciso salvar, extirpando su religiosidad y rescatando su ética natural que lo posiciona como un ser humano universal. Sahagún asumió que la inferioridad de los indios es accidental y es causada por los europeos. La educación y el adoctrinamiento en el nuevo credo serían los mecanismos para liberarlo (Villoro, 2014: 82-124).

Durante la Colonia temprana, en el área peninsular como también en el resto de la Nueva España —en teoría— los indios eran considerados como párvulos en la religión y faltos en entendimiento; dicha condición les hacía merecedores de paciencia en sus procesos de conversión y libres de castigos, aunque se dice, podría haber casos excepcionales como “medidas pedagógicas”. Pedro Sánchez de Aguilar, en su informe

---

<sup>30</sup> Recordemos la Bula del papa Alejandro VI en mayo de 1493 sobre la responsabilidad de la Corona española de cristianizar los territorios encontrados y aquellos por encontrar. Las ideas de sobre *lo indio* estaban basadas en nociones medievales como el de guerra justa e infidelidad, al mismo tiempo en que se discutía el principio cristiano de la unidad del género humano (Mazín, 2007: 175).

*Contra idolorum cultores*, en 1613, señaló que el mismo rey Felipe IV concebía a los indios como “plantas sin raíz”, por lo que el trato hacia ellos debería corresponder a dicha condición (Sánchez de Aguilar, 2008: 55). Sin embargo, varias acciones contra los adoradores de ídolos que se describen en el trascurso del informe de Sánchez y las campañas realizadas por Diego de Landa—siendo fraile y luego obispo— suponen actos inquisitoriales a expensas de la justicia secular.<sup>31</sup>

Para Landa, según lo plasmado en los fragmentos de la llamada *Relación de las cosas de Yucatán*, los indios mayas eran curiosos en la religión y víctimas de los conquistadores; atribuyó rebeldía a algunos de ellos y asumió un protectorado por parte de sus compañeros de la orden franciscana, quienes, a pronunciación del autor, se insertaban en los estilos de vida de los pueblos originarios (Landa, 1938: 93-99). No obstante, el tutelaje generalizado tanto de los frailes, sacerdotes diocesanos, como de las autoridades civiles, es cuestionable si se toma en cuenta la lucha de poderes existente entre dichas instancias sobre cómo dirigir los dominios y a la feligresía; en tales casos, los mayas fueron víctimas pero también supieron encontrar espacios para continuar con prácticas propias, incorporar nuevas y negar aquellas impuestas (Chuchiak IV, 2005: 41).

Bartolomé Granado Baeza, cura de Yaxcabá en 1813, parece repetir la misma premisa hallada en Sahagún: los autóctonos poseen una ética virtuosa, pero sus prácticas religiosas nativas tildadas de idolatrías y supersticiones, los hundían en el desprestigio y la barbarie. A su vez, aunque viciada por el fervor del catolicismo y la intolerancia religiosa, estas personas describían la vida de los indígenas y enunciaban generalizaciones sobre los indios, tanto en carácter como en forma de actuar; también escribieron sobre las estrategias que usaban para someterlos:

Son los indios yucatecos muy rudos y de entendimiento limitado y se gobiernan más por los sentidos que por la razón, [...] son tímidos y cobardes y de aquí, y es que es el único remedio eficaz que hay, y que ha habido, para

---

<sup>31</sup> John F. Chuchiak IV, analiza las campañas de persecución de indios “idólatras” cuando Landa estuvo a cargo del Obispado de Yucatán, lo que contrajo constantes conflictos con las autoridades civiles. En el escrito se mencionan acusaciones en su contra por usurpar acciones del Santo Oficio a su instauración y por nombrar comisiones del mismo órgano para combatir a dichos paganos (Chuchiak, 2005: 32-41).

contenerlos en los límites de sus deberes, es el castigo de azotes, practicados con caridad, discreción y prudencia.<sup>32</sup>

“La primera evangelización” —como se le hace llamar al período colonial por agentes católicos de pastoral— es vista por muchos, como un lapso histórico en el que se niega un proceso de etnocidio y genocidio por parte de los evangelizadores. Se reconocen algunos capítulos desagradables, pero a su vez se postula a un grupo de religiosos humanistas que defendieron los derechos de los indios, algunos de los cuales ya han sido mencionados arriba (García, 2002: 77-80). En otras circunstancias, los intentos de evangelizar a los grupos indios, contrajo necesidad de que los agentes de pastoral tuvieran que aprender la lengua originaria para poder difundir los contenidos doctrinales de la religión católica. La lengua, como hasta hoy, representa uno de los primeros mecanismos en los procesos de catequesis y proselitismo y el vehículo fundamental para la aculturación. Recordemos los catecismos testerianos, registros claros de los primeros intentos comunicativos de españoles a los autóctonos, así como la conformación de los vocabularios, tesauros y calepinos en el desarrollo escriturario de las lenguas indígenas en los conventos y seminarios del virreinato.

### 3.2.- *Indígena y nación.*

Por nación entendemos una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana (Anderson, 1993:22). No olvidemos que el modelo de estado-nación asumido por la república mexicana —como en el resto de las repúblicas latinoamericanas nacidas en el siglo XIX— parte de entender la *comunidad imaginada* como étnicamente homogénea.

Con este modelo político-administrativo nacido de la modernidad, se han desplazado o excluido las diferencias y se ha presentado como la única vertiente de los sistemas económicos, jurídicos, fiscales, etcétera (Camus, 2002: 26). La etnicidad como un constructo social que se da en un contenedor político común que son los Estados-Nación y ante entidades hegemónicas de otras instancias, tanto incide en la

---

<sup>32</sup> Fondo Reservado Crescencio Carrillo y Ancona, Impresos, S/F, S/L, CAIHY XIX-1978-054, “Informe dado por el cura de Yaxcabá D. Bartolomé del Granado Baeza en contestación al interrogatorio de 36 preguntas, circulado por el ministro de ultramar, sobre el manejo, vida y costumbres de los indios, que acompañado al ilustrísimo sr. Obispo a la Diputación provincial”, p.8.



conformación de la unidad de la *comunidad imaginada*, como también permite una interpretación de los individuos en cuanto origen, territorio y otras edificaciones sociales como las razas y castas —que existan o no, han formado parte de las estructuras e interacciones sociales en la historia—, que reafirman de modo político un sentido de pertenencia (Camus, 2002: 23).<sup>33</sup>

En la Nueva España el catolicismo fue un elemento clave para la unificación de los territorios bajo el dominio colonial y posteriormente lo fue para la creación de un Estado-Nación; sin dejar de lado que, en ambos constructos políticos y territoriales, coexistían múltiples formas de vida autóctonas (De la Torre, 2007: 40). Hacia 1767, tras la expulsión de los jesuitas en todos los territorios de la Corona española surgieron nuevas perspectivas discursivas en torno a los hoy pueblos mexicanos. Personajes como José Luis Maneiro, Manuel Cavo y Francisco Javier Clavijero, entre otros, formularon las pautas de un enfoque histórico en el que el concepto de indio se vio vinculado al pasado prehispánico; éste, en tiempos posteriores, se convertiría en la premisa histórico-cultural propia de los movimientos independentistas y de la conformación del nacionalismo mexicano (Montemayor, 2009: 40). El indigenismo de Clavijero parte del deseo de diferenciarse con Europa, legitimando al indio como la cualidad distintiva, a la vez que reconociendo su capacidad de trascendencia. Por otro lado para el historiador Manuel Orozco y Berra (1816-1881) la defensa a los indios puede interpretarse como un remedio a las ofensas que recibió el nacionalismo criollo de parte de los europeos. El indio no es propio, no es fuente de historia, es un instrumento de defensa en una contienda política (Villoro, 2014: 176).

Los múltiples grupos indígenas que hay en México, “aquellos lejanos”, deberían asimilarse e integrarse al proyecto de consolidación de la Nación, que, como efecto colateral traería su desaparición como pueblos diferentes (Pérez Ruiz, 2000: 74). Proceso que no debería ser de tajo, sino paulatino para que el progreso técnico les haga

---

<sup>33</sup> No es mi intención debatir la existencia o no de las razas como una realidad biológica. La contemplo como una construcción social basada en la diferenciación de características físicas entre los sujetos de distintos contextos geospaciales y culturales. Las diferencias han permeado en el imaginario de muchos grupos humanos como marcadores de distinción y posición social económica política, y por ende de discriminación.

abandonar aquellas prácticas que se antojan retrasadas y estancadas (Villoro, 2014: 212).<sup>34</sup>

En Yucatán, la permanencia de estructuras sociales ligadas a las repúblicas de indios en contextos liberales durante el siglo XIX es ejemplo de cómo, en la construcción de un Estado, se transfieren modos organizativos coloniales, como supervivencia, remanente institucional de poder y autonomía indígenas (Peraza, 2014: 9). Por otro lado, hay autores que aseguran que no hubo mayores ventajas para los pueblos autóctonos, permaneciendo éstos en condiciones de desventaja, de allí que la rebelión, la resistencia y el separatismo étnico fueran medidas de los grupos originarios ante el liberalismo (Peraza, 2014: 4, 41).

Para el caso peninsular, desde el socialismo yucateco en las primeras décadas del siglo XX, el Estado tomó otra forma de aproximación e integración con los llamados indios mayas. Además que se les enfatiza su carácter de proletarios y campesinos, se promueve la política de repartición ejidal. La posesión de la tierra en manos de los trabajadores fue el eje de la gestión pública en aquél entonces, de manera que sin ella, “sería inútil cualquier intento de emancipación y creación de una conciencia común y un patriotismo”.<sup>35</sup>

Algunas ideas difundidas en ese período exaltaban la figura del indio humillado, atado y dependiente del sistema hacendario, que— aunado a sus vicios— sucumbía en la miseria perenne. Los indígenas incluidos entre las clases pobres son vistos como física y psicológicamente inferiores, a causa de falta de una buena alimentación y prósperas condiciones laborales:

---

<sup>34</sup> La idea de indio, como un concepto europeo destinado para los autóctonos de América, se ha estudiado desde varias geografías del continente. Los marcos jurídicos y administrativos de tiempos de la Colonia suponían una generalización del indio, en cada provincia existían idearios que hoy se vislumbran como pueblos originarios diferentes unos de los otros. No obstante, con las Cortes de Cádiz se trató de suprimir la figura jurídica del indio e integrarlo a una sola “familia” bajo el concepto de ciudadano. Se intentó romper con aquél “problema del indio” que impedía el progreso, pese a que luego, los indígenas continuaron con las mismas cargas que el sistema colonial les había puesto durante tres siglos (Torres-Freyermuth, 2012: 55-73).

<sup>35</sup> Durante el gobierno de Felipe Carrillo, se divulgaban por medio de revistas y periódicos aquellos elementos importantes del socialismo. En la revista *Tierra* se halla un apartado denominado “Jueves agrario” destinado a mostrar las acciones de repartición de tierras en los distintos pueblos yucatecos. Ver en *Tierra, órgano de la liga central de resistencia del partido socialista del sureste*, se Época III, Núm. 2, 6 de mayo de 1923 pp. 20-21.

“Ya no es solo el individuo mismo que atenta contra sí propio, es la raza decrepita próxima a extinguirse en un ambiente impropio para la vida. Es la reproducción perene del cuadro trágico que la medicina legal trae a nuestra memoria: en la rústica vivienda, niños raquíticos que del cuerpo de la madre enclenque no tuvieron el alimento que les fuera indispensable al nacer; una infeliz mujer, en una siniestra madrugada, moliendo el maíz, que, como alimento, llevará el marido para el sustento durante el trabajo; el pobre trabajador, presa del horrible delirio de su persecución coge violentamente la escopeta y dispara, sobre aquella mujer privándola de la vida. ¿Y los hijos? Esos serán los degenerados del mañana. Los incendiarios los ladrones los que en vez de formar hombres sanos, fuertes y honrados para el trabajo, llevarán el ambiente de perversión a la sociedad” (Colomé, 1922: 3).

El Estado sería aquél agente que le devolvería su dignidad, ante los maltratos de los burgueses hacendados. Las palabras de María del Refugio García en una publicación en la revista *Tierra* en 1932 nos da una idea de lo ya dicho: “El indio fue perdiendo la fuerza y su valor hasta quedar convertido casi en un guiñapo humano” (García, 1923: 6).

Las obras de infraestructura implementadas por el gobierno serían comparadas con las edificaciones prehispánicas y parangonadas como puentes que enlazarían a los mayas del pasado con los “herederos del alma trabajadora y la colaboración libre y voluntaria para tales construcciones”<sup>36</sup>. La arqueología fungió como medio para desentrañar aquellos misterios de la gran civilización del pasado, aquella equiparable a Egipto y Grecia.<sup>37</sup> Por su parte, por medio de la educación a los mayas de los campos se lograría enseñarles a conocerse a sí mismo y su historia, de modo que “las influencias exóticas serían consumidas”:

Es necesario que la educación sea tendiente a unificar espiritualmente a todos los yucatecos, para atenuar y dominar los matices de color y de ideas, que todavía existen, en tanto que la unificación material la hacen los años. Esto es posible proporcionando al pueblo en general un ideal común. Un

---

<sup>36</sup> En esos tiempos se realizó la labor de trabajo de restauración de Chichén Itzá, así como la construcción de una carretera hacia el sitio. Ver en la revista *Tierra*, época III, núm.8, del 17 de junio de 1923, p. 1; *Tierra*, época III, núm. 12, del 15 de julio de 1923. p. 5.

<sup>37</sup> Los trabajos arqueológicos y las investigaciones por estudiosos nacionales y extranjeros se afianzaron durante el gobierno de Carrillo Puerto. En la revista *Tierra* se divulgaban aquellos convenios con instituciones extranjeras y se destinaban secciones a la presentación de ensayos sobre la lengua maya, estudios sobre códices antiguos etc. Ver en *Tierra*, época III, núm. 1, mayo 1° de 1923. p. 23.

ideal filosófico amplio, que a manera de una religión lo abarque todo, para encausar a nuestro pueblo”.<sup>38</sup>

Hay discursos académicos y políticos que sugieren que, tras la instauración del modelo de Estado-Nación, y con ello el final de un sistema administrativo virreinal, se vive en un mundo descolonizado. Cabe aclarar que, con la Independencia y la construcción del Estado-Nación, permanece el problema colonial: la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, herencia de la dominación europea (Castro y Grosfoguel, 2007:13). El Estado-Nación mexicano se ha ido construyendo a partir de una *comunidad imaginada*, entendida como si no homogénea, al menos mestiza, lo que ha implicado la exclusión de todo tipo de derechos al resto de pueblos. De ahí el surgimiento de distintos movimientos de resistencia.

### 3.3.- *Indígena y resistencia.*

La resistencia es un concepto reciente, que desde las ciencias sociales se ha popularizado en relación con los grupos indígenas en sus luchas en contra de los grupos y poderes hegemónicos (Castro, 2007: 13). A propósito han surgido varios acercamientos y planteamientos conceptuales que tienen como objeto de estudio los levantamientos surgidos en los pueblos originarios del pasado y del presente. Así, se han documentado levantamientos individuales y colectivos, donde la violencia toma un papel sobresaliente. Dichas insurrecciones no siempre tuvieron las mismas causas, mucho menos objetivos similares; ni hablar de los métodos y estrategias de combate y permanencia.<sup>39</sup> Como he señalado anteriormente en el capítulo primero, Ruz diversifica las formas de resistencia entre los mayas en tiempos de la Colonia, e ilustra este fenómeno bajo tres dimensiones que se expresan en los “rostros”: aguerrido, sagrado y cotidiano (1992a). También vale la pena incluir a esta discusión las *formas cotidianas*

---

<sup>38</sup> Tal es el caso de la implementación de asignaturas sobre actividades agropecuarias en los salones de clase en todo el estado y la apertura de bibliotecas municipales. Ver en *Tierra*, época III, núm. 1, mayo 1° de 1923. pp.23- 24.

<sup>39</sup> Para el siglo XVI, Lenkersdorf enumera varios casos de formas diferentes de resistir que practicaban los mayas en la Colonia temprana: huir al monte, asesinatos, desobediencia, privar de alimentos a los extranjeros, vencerlos por hambre más que por las armas. Los motivos de las prácticas de resistencia, fueron por contradecir al nuevo orden impuesto, mismas que se concretaron en agresiones hacia funcionarios religiosos y de la Corona (Lenkersdorf , 2007: 26, 35-36).

*de resistencia* de James C. Scott, quien sugiere múltiples estrategias para contrarrestar los procesos de dominación que se reproducen en escenarios cotidianos (Scott: 2000). Ambas aproximaciones permiten palpar el papel de los pueblos indígenas en constante dinamismo que pueden percibirse en diferentes estratos de sus formas de vida. Tanto en esferas públicas como privadas, los grupos subalternos integran y rechazan, resemantizan y adaptan elementos que imponen las estructuras de dominación. Así que los grupos indígenas son sujetos que marcan el rumbo de su historia individual y colectiva, reelaborando su identidad, entre cambios y permanencias culturales (Ruz, 1992a: 85-162).

La resistencia como un acto de lejanía del sistema que se impone, es el principio de muchas más controversias en la conformación de la unidad social que quieren alcanzar los grupos de poder, como instituciones gubernamentales y eclesiásticas. Incluso para el indigenismo contemporáneo existen discusiones sobre el indio como un ser lejano, “el indio puede ser el desunido, el desgraciado, son como aquellos que obstruyen el proceso de nación [en el caso que nos compete, el proyecto de Iglesia], al mostrarse distantes, diferentes, otros” (Villoro, 2014: 186). El citado autor dirá que el distanciamiento del indio es examinado como una caída que remite a miseria y a servidumbre lo que lo posiciona en la misma situación que en la Colonia. En efecto, el indigenismo pasa de ser histórico a un movimiento económico y político, lo que provoca ver al indígena actual incluido entre los grupos vulnerables y se le clasifica entre las clases sociales bajas frente a las otras clases sociales (Villoro, 2014: 188). Ya para la antropología de los años sesenta y setenta, los indígenas fueron integrados bajo el concepto de “campesino”, en contra de altos estratos sociales, debido a las aproximaciones marxistas sobre el término de cultura (Krotz, 2004: 22).

Otra perspectiva política percibe a los pueblos originarios como “subordinados en los estados nacionales y bloques de poder, y que reaccionan con fuertes movimientos de liberación” (Pérez Ruiz, 2002: 54). Los conflictos étnicos se expresaron como movimientos antagónicos que reclamaron el derecho a la diferencia, o en otros casos, la adscripción o integración a la nación por medio de los privilegios de cualquier otro ciudadano (Pérez Ruiz, 2002: 55). Las luchas de reclamación de derechos así como de autonomía, tal como el caso del levantamiento Zapatista en Chiapas en 1994, evidencian

la negligencia del gobierno que se jacta de proyectos modernos, pero no ha sido capaz de resolver los problemas sociales y económicos de millones de sus habitantes (Pérez Ruiz, 2002: 56).

Por otra parte, algunas posturas discursivas que exaltan las resistencias indígenas, tienden a omitir las disputas y conflictos que hay al interior de los grupos sublevados. La parcialidad con la que se aproximan a estos hechos, no es más que la negación de la tendencia a repetir las mismas estructuras que se quieren derrocar (Castro, 2007: 11).

#### *3.4.- Indígena, tierra y medio ambiente.*

La relación intrínseca entre los pueblos originarios y el medio ambiente ha sido estudiada y criticada desde varias disciplinas. No acabaríamos si mencionara cada uno de los debates que, desde distintas perspectivas—jurídica, biológica, ecológica— se promulgan al respecto. En efecto hemos de encontrar documentos que tocan como eje neural dicha relación —como el Congreso de Ginebra (1981) o el Convenio 169 de la OIT (1989)—; aproximaciones en las que se discuten las dicotomías ideológicas en torno a lo primitivo y lo civilizado (Urdapilleta y Núñez, 2014); a la visión ecológica de los pueblos originarios contra el enfoque moderno desarrollista y devastador del pensamiento llamado “de occidente” (Giulio Girardi, 1997; Víctor Toledo, 2009) a los problemas históricos entre la propiedad comunal y la propiedad privada.

La forma de vida de los indígenas es percibida como un proyecto alternativo de sociedad (Paulo Suess citado en Covarrubias, 2006: 48), donde se identifica al indígena como pobre y campesino (Covarrubias, 2006: 23-60). En el caso del catolicismo latinoamericano, algunos atisbos del binomio indígena-naturaleza los encontramos en la segunda consulta ecuménica de la Pastoral Indígena celebrada en Quito en 1986: los indígenas lo son en cuanto poseen la tierra, porque en ella se desarrollan sus personalidades colectivas e individuales (Bottasso, 1999: 233). El documento conclusivo de la Pastoral Indígena en 1988 promulgó que, dado que las cosas son manifestación de Dios, los autóctonos que están en constante interacción con la naturaleza se acercan cada vez más a la revelación y presencia divina (CEM, 1988: 12).

Se dice que para los pueblos originarios la tierra no es un medio de producción, ni objeto de lucro y acumulación. Se piensa que los bienes naturales son parte de su subsistencia y que aunado a esos caudales se adhieren otros factores simbólicos que permiten su conservación. Al respecto, las ideas en torno a la “Pacha Mama” han sido encontradas y/o asignadas a la mayoría de los pueblos autóctonos del continente y se han abierto debates en cuanto si la generalización conceptual del “indio ecológico” como un ideal de vida es estipulada hacia ellos y de la cual deben apropiarse o es una realidad de resistencia originada en esos mismos grupos humanos (Calavia, 2006: 30).

La Pastoral de la Tierra es el ejemplo adecuado, cuando se habla del papel de algunos sectores del catolicismo que trabajaron en movimientos agrarios en América Latina.<sup>40</sup> Al interior de muchas Diócesis en América, por medio de las Comunidades Eclesiales de Base se planteó reconquistar el estilo agrario y festivo de la liturgia, así como el de la interpretación bíblica desde la perspectiva del derecho a la tierra (Covarrubias, 2006: 68). El fin de la pastoral de la tierra es que las personas afiancen sus religiosidades por medio del trabajo agrícola, además que ayude a la reestructuración de los lazos comunales y el respeto a los bienes que el ambiente proporciona (Covarrubias, 2006: 64).<sup>41</sup>

### *3.5.- Indígena y pobreza.*

En este apartado traeremos las nociones de pobreza descritas en el primer capítulo de este trabajo, ya que el indígena-pobre es la categoría principal para las llamadas teologías indias. Y es que existen indicadores que demuestran cómo los indígenas siguen siendo sujetos de discriminación y subordinación, no sólo desde la condición

---

<sup>40</sup> Un caso sobresaliente es el de la Comisión de Pastoral de la Tierra en Brasil, cuya influencia es notable en la conformación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en 1984. En dicha conformación, la posición de la Iglesia fue cambiante, en primera instancia en defensa de la dictadura política, y en otras como detractora del mismo régimen. Esta influencia sugiere ver a la Iglesia brasileña como un organismo diverso, cuyos agentes inciden de distinto modo en la sociedad en la que se insertan (Pinto, 2015: 77-79).

<sup>41</sup> Se vislumbran dos vertientes en el ejercicio de la Pastoral de la Tierra. Una considera que los pueblos campesinos tienen todas las herramientas para liberarse. La otra aboga la idea de que tales poblaciones son víctimas de sistemas opresores por lo que hay que intervenir activamente en su defensa. Se trata de realizar trabajos de vinculación y reflexión en los pueblos. Los agentes, según el autor citado, no deberían interferir en las decisiones de los grupos campesinos, pues se debería respetar su autonomía (Covarrubias, 2006: 242).

étnica sino social y económica.<sup>42</sup> Las causas de ello se atribuyen a políticas desfavorables como la explotación laboral, discriminación, sistemas educativos no incluyentes, etc. También a las reformas liberales del siglo XIX, bajo la introducción de la noción de la propiedad privada de las tierras, a la ruptura de las economías comunitarias, la migración campo-ciudad, etcétera (Bello y Rangel, 2000:18).

Por otro lado se encuentran los posicionamientos que atribuyen el estado de postración de los indígenas a su mera voluntad y desidia (Arizpe, 2004: 55-56). Al menos para los mayas yucatecos, esta idea sigue permeando en distintos espacios de la vida cotidiana. Algunos antecedentes históricos pueden encontrarse en un compendio de Geografía de 1898 —que seguro servía como una herramienta educativa de la época— en el cual se enseña la existencia de tres razas en Yucatán: la blanca, la maya y la mestiza. La primera figura está compuesta por personas ilustradas, valientes, francas, trabajadoras y activas, mientras que la segunda y la tercera, “por ser descendientes de la raza indígena, una población retraída, insolente, superticiosa, y dada a la embriaguez” (Castillo V., 1898: 12). Es posible encontrar los mismos adjetivos para el caso de los grupos mayas de Chiapas y Guatemala a finales del siglo XVIII: los indios son obstáculo para el reino, “son haraganes que no trabajan si no se les obliga, inclinados al vicio, especialmente a la embriaguez...” (Torres-Freyermuth, 2012: 57).

#### **4.- Indígena, entre la idealización y la condena.**

Entre los vaivenes de los procesos de reivindicación, resurge todo el ideario que se ha construido sobre los indígenas, muchas veces lleno de generalizaciones y polarizaciones políticas e ideológicas. La visión idealizada que ha sido compartida por muchos estudiosos sobre los pueblos y culturas de origen prehispánico, suponen modelos de organización social equitativos y justos (Pérez Ruiz, 2002: 80).

Crescencio Carrillo y Ancona idealizó a los mayas prehispánicos peninsulares al ponderar su religiosidad; aseguró que éstos alcanzaron el monoteísmo y que creían en

---

<sup>42</sup> Entre muchas evaluaciones sobre la pobreza, la que realiza la CEPAL y que se identifica con los pueblos indígenas toma como principales indicadores la posesión y/o carencia de bienes y servicios como: electricidad, agua entubada, drenaje, tipos de piso (siendo el de tierra la señalada como cualidad de carencia), acceso a la educación, saber leer y escribir. (Bello y Rangel, 2000: 19). En México, los porcentajes del censo de 1990 muestran la marginalidad en que los grupos originarios se encuentran.



la distinción hipostática de Dios, como si estas conclusiones teológicas fueran propias de una sociedad “civilizada”, en contraste con un politeísmo “primitivo”. Argumentó todo un sistema teogónico, que se diferenciaba del cristianismo por cuestiones accidentales y propias de la vida de América. Además decía que el sistema jerárquico de la organización sacerdotal y religiosa era semejante al europeo católico. También sugirió que no eran bélicos y que no realizaban sacrificios humanos, hasta que sufrieron la invasión de los pueblos nahuas. Según el obispo, los indios que se encontraron con los españoles no cumplían con las descripciones anteriores, por lo que entre los estudiosos del entonces se tenía la duda de si estos mayas eran los mismos que habían construido los enormes palacios o serían otra raza distinta o “quizá sea tan solo una raza degenerada de la que ha dejado en pos de sí esos tan gloriosos restos”. Comprendemos la postura de Carrillo en relación al contexto de la Guerra de Castas (1847-1901, aproximadamente), la cual devengó distintas descalificaciones hacia los mayas sublevados.<sup>43</sup> El mismo clérigo escribe una categorización étnica, geográfica y de adscripción sobre los indígenas de la península: indígenas orientales, sujetos en constante rebelión al que se les han sumado fugitivos endeudados de las haciendas, mulatos, etcétera... en su contraste figuran los indígenas pacificados y fieles que viven en paz en los departamentos, además de los hidalgos, título concedido a quienes hicieron méritos al oponerse a “la barbarie”. Crescencio Carrillo concluye su discurso,

---

<sup>43</sup> Varias categorizaciones sobre lo indígena surgieron en esta etapa de la historia de Yucatán, que se difundieron en la prensa local, correspondencia militar o boletines como *El amigo del pueblo*, publicado en 1847. Algunos de los adjetivos que este rotativo emitía en una campaña para desprestigiar a los mayas sublevados, les llama “indios alzados” “clase indígena”, “parte corrompida y maleada”, “bárbaros” (núms. 231 y 266). En este medio se hizo pública una nota que señalaba cómo un grupo de “caciques” auto asignados como indígenas, de algunos barrios de la ciudad de Campeche, manifestaron su adhesión a las causas del gobierno en contra de los sublevados (núm. 267). Esta última nota, si bien no encierra toda la realidad de la época, nos puede ayudar a comprender cómo la etnicidad se asume de diferente manera, incluso dentro de una misma región que pudiese parecer homogénea. Por otra parte es necesario mencionar la medida dispuesta por el gobernador Barbachano de crear una Comisión pacificadora de los indios sublevados, a cuyo cargo estuvo el padre José Canuto Vela (FR-CCA-MAN-XLI -1847-1849 -005). La idea era simple: se argumentaba que por medio de la religión, era posible hacer entrar en razón a los rebeldes, deteniendo la lucha. Apolinar García, sostenía esta misma postura, al igual que Justo Sierra, quien manifestaba que las misiones eran de suma importancia para coadyuvar el apaciguamiento de los indios. (Campos García, 1996: 25). Por otra parte, el culto a la Santa Cruz, puede entenderse como un acto de rebeldía y resistencia, que daría otro sentido, quizá legitimando las acciones bélicas y al mismo tiempo provocaría que las élites yucatecas tacharan la religiosidad como un aspecto de la inferioridad del indio (Campos García, 1996:18).

diciendo que pese a las anteriores clasificaciones, esta raza conforma una sola (Carrillo y Ancona, 1865: 12-26).

Entre la multiplicidad de adjetivos que muchas veces se han convertido en definiciones, los pueblos originarios se encuentran entre la idealización y la condena. La construcción discursiva de las identidades étnicas suele basarse en generalizaciones cargadas de una visión ideológica, ya sea en defensa de estos grupos o en su contra. Maya Lorena Pérez propone que el indigenismo contemporáneo ha encontrado cómo resignificar ese pasado ideal con los movimientos políticos y sociales de los indígenas del presente:

El resurgimiento de lo étnico sería parte de un proceso de “involución” de la sociedad mundial (ante el fin de la expansión del sistema actual); pues desde muchos de los movimientos sistémicos pro-indígenas, se busca el retorno de los hombres a lo más fundamental y universal de la organización social que es la trascendencia, y los niveles locales y comunitarios de organización (Pérez Ruiz, 2002: 56).

Los estereotipos, según Maya Lorena Pérez, ocasionan que no se perciba que los grupos indígenas no siempre ocupan estructuralmente las mismas posiciones de clase, que las relaciones de dominación y subordinación también existen dentro de los pueblos originarios. Felipe Arizmendi, obispo de la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas, después de mencionar los atropellos de los cuales son víctimas los pueblos indígenas, también hace hincapié en la idealización de los autóctonos y lo vislumbra como un error metodológico en las acciones pastorales en su Diócesis, en palabras suyas: “como si el pecado no estuviera presente allí también” (Arizmendi, 2006: 26).<sup>44</sup> Bajo esta dicotomía, idealización-condena, los pueblos originarios siguen siendo sujetos de análisis, “se les define por exclusión, en su ausencia” (Ruz, 1992a.: 88), además que se les carga la responsabilidad de custodiar el ideal humano de lo prístino. En algunos casos, todo eso alimenta las resignificaciones y reivindicaciones de estos grupos humanos ante estructuras de poder como la Iglesia y el Estado.

---

<sup>44</sup> Felipe Arizmendi, en 2006, además de ser el obispo de San Cristóbal de las Casas, era responsable de la sección de Pastoral Indígena del CELAM.

Al respecto de lo anterior, además de las opiniones externas que se tengan sobre los grupos autóctonos, se encuentran aquellas identidades que se forman dentro de sus pueblos —es decir, el modo en que ellos mismos se conciben— de modo que, no todos asumen los sentidos de pertenencia de la misma manera. Esto permite una multiplicidad de agentes que desempeñan diferentes papeles tanto en la configuración de sus localidades como en la mediación, gestión, negociación con el estado nacional, las iglesias y otras estancias de la sociedad civil (Pérez Ruiz, 2002: 62).

También quizá sea oportuno traer a discusión a los “indígenas por opción”, aquellos que —según ellos mismos dicen—, sin formar parte de un pueblo originario ejercen ciertos trabajos para defensa de sus derechos. En Yucatán, el grupo Indignación A.C. en el texto *Rebelión y Resistencia del Pueblo Maya/ Tsikbal*, utiliza el término de *poch mayas* para referirse al personal de su equipo que desea compartir la forma de vida y de entender el mundo de los pueblos originarios de estas tierras, para trabajar con ellos en la protección de sus derechos (Indignación, 2014: 5).

Más adelante que hablaremos sobre Teología India, será menester cuestionarnos: ¿Cuáles son aquellas características que los indígenas asumen como parte fundamental de su etnicidad? ¿Cuáles de las asignadas por grupos externos han sido resignificadas? ¿De qué manera la TI, como espacio religioso católico, posibilita la autodeterminación de los grupos indígenas?

### **5.- Las semillas del verbo e inculturación del evangelio.**

*Semillas del verbo*<sup>45</sup> es una noción que afianza la posición universalista de la Iglesia y el estado de igualdad entre los seres humanos de todas latitudes ante el cristianismo católico. Según el CELAM, dichas semillas hacen referencia a valores cristianos “arquetípicos” que están presentes en distintas culturas del mundo, mismas que mantienen “desvalores” que, en palabras de los integrantes del Episcopado, deben ser exorcizadas (CELAM 1979, núm. 405).

---

<sup>45</sup> *Semina verbi* acuñado desde la Patrística, consigna que la idea de Dios está presente en todos los pueblos del mundo, quienes por sus medios están dispuestos a un encuentro con el ser divino. La Iglesia Católica asume esta idea en sus planes pastorales para expandirse en el mundo, introduciendo a todos los pueblos la doctrina de Jesucristo como complemento de la “verdad sembrada en las culturas”.

El concepto de *semillas del verbo* permitió a los evangelizadores buscar valores cristianos vigentes en la tradición de los pueblos originarios. Por un lado la romantización de las formas de vida de las localidades autóctonas cumplía con los ideales de la vida religiosa a alcanzar, justo como se relata sobre el cristianismo primitivo en las cartas de Pablo de Tarso. Digamos que los misioneros vieron en estas poblaciones una oportunidad de catolizar a los “ya cristianos” que aún no conocían el cristianismo.

Por un lado, en el documento se considera la valoración de la cosmovisión indígena, y por el otro, invita a “abandonar falsas ideas de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre” (CELAM, 1979, núm. 406). Hablamos, entonces, de un proceso de inculturación, que por un lado valora las prácticas de las culturas originarias, y por el otro, extirpa aquellos elementos que no concuerdan con el sistema axiológico del catolicismo.

Para entender el concepto de *inculturación del evangelio* primero hay que suponer lo que la Iglesia considera como cultura. En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la iglesia y el mundo actual (1965) se menciona: la cultura es el modo en particular cómo en un pueblo, los seres humanos cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios, de modo que puedan llegar a “un nivel verdadera y plenamente humano” (*Gaudium et Spes* núm. 53). Otra definición apunta a un conjunto de valores que animan a la sociedad y de valores que la debilitan, y que al ser participados en común por sus miembros los reúne con base en una misma “conciencia colectiva”. Una referencia más, introduce nociones de identidad colectiva y postula que “es el estilo de vida común” que caracteriza a los diversos pueblos. La cultura también comprende los modos de expresión y configuración de “valores” y “desvalores” por medio de las costumbres, la lengua, las instituciones y las estructuras de convivencia social cuando no son impedidas y reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes (CELAM, 1979, núm. 387).

Bajo estos preceptos, es probable que se lleguen a conclusiones que no ayuden a entender y discutir otros paradigmas discursivos de la diversidad cultural actuales. Por ejemplo, la *cultura* como valor de perfeccionamiento humano, conviene tan sólo a la ética religiosa y católica (Eagleton, 2001: 12). Confundir la diversidad cultural con la

diversidad moral, es quizá una de las limitantes más evidentes en el esquema conceptual de la inculturación del evangelio. Además que da cabida a distinciones y jerarquizaciones entre grupos sociales, es decir, habrá grupos más cultos, “plenamente humanos” o “más civilizados” (Krotz, 1994: 31-36). Parece aquí que la evangelización va de la mano con procesos de etnocidio.

Otra acepción de cultura contiene matices esencialistas, donde la religión y el sentido religioso se imponen al centro de la vida de los sujetos y fungen como ejes que articulan los diferentes modos de ser y de actuar en la sociedad (CELAM, 1979, núm. 389). Parece ser que, bajo estos esquemas conceptuales, la religión como componente axiológico, monopoliza el derecho de modelar las prácticas culturales de las sociedades y puede introducirse en el resto de los campos de la vida de los sujetos y colectividades. Viéndola desde otra óptica, tal como lo propone la TL, la religión pudiese convertirse en la toma de conciencia, discutida en el capítulo anterior, para luego ejercer cambios en todos los espacios de la vida humana. Como vemos aquí, la evangelización se postula como instrumento de liberación, idea que se contrapone a la aculturación.

La nueva evangelización tiene por objetivo que toda la vida de los seres humanos esté permeada de la dimensión religiosa (CELAM, 1979, núm. 390). En este punto debemos prestar atención ya que varias propuestas teóricas que analizan la vida y religiosidad de los pueblos originarios, se basan en la no distinción y división de los estratos sacro y profano, como anteriormente hemos ya descrito (Maldonado 2006: 265).

Según Renée de la Torre, bajo la lectura de la propuesta de Pierre Bordieu sobre el campo religioso, la sociedad moderna desplazó a la religión del centro de la vida social a partir de procesos de laicización, y pasó a ser una esfera que tenía que competir con otras como la economía, la política, la ciencia y el arte (De la Torre, 2013: 3). Por una parte, pensar que los pueblos originarios aún tienen un estilo religiocéntrico, a diferencia de las sociedades secularizadas, pudo ser la oportunidad de la Iglesia universal de asegurar fieles en sus filas de comunión en América. Por otra, la opción por las religiosidades de los pueblos autóctonos puede ser la adaptación de la Iglesia ante los cambios socioreligiosos donde la espiritualidad, la moral y las creencias están abandonando las instituciones (De la Torre, 2013: 4).

Pareciese que entre algunos sectores del catolicismo latinoamericano se quiere alcanzar el mismo ideal de vida que se le atribuyen a los modos de religiosidad autóctona, a saber: una vida en que todas las prácticas cotidianas estén plagadas de la conciencia religiosa. La selección de los *espacios teológicos* o sitios donde ejercer dicha congruencia es, según mi punto de vista, la clave que puede marcar la distinción entre los teólogos que mantuvieron sus posturas de la TL y quienes optaron por una pastoral convencional directamente vinculada con la difusión del catecismo y el ejercicio del servicio sacramental.

En relación a una visión, a mi juicio progresista, del concepto de *semillas del verbo*, se puede entender como un intento de “civilizar” a los pueblos originarios, pues incidir en la cultura de los indígenas se define en Puebla como una serie de prácticas humanas que perfeccionan toda la naturaleza y en ellas demuestran todas sus capacidades y cualidades espirituales y corporales (CELAM, 1979, núm. 391). Aquí podemos encontrar una definición de cultura que marca la separación entre el mundo natural y el mundo artificial, en el cual el ser humano es el agente de cambio y con sus acciones posibilita una supuesta perfección.

Otras nociones semejantes de cultura pueden observarse en el texto de Javier García González, quien propone un concepto de “perfeccionamiento individual para el correcto comportamiento en sociedad” (García, 2002: 86); parece ser una idea ilustrada, en la que la cultura consiste en la capacidad del sujeto individual de integrarse a las *societas*, independientemente de si ha sido formado en ella desde su nacimiento. Por otra parte, si regresamos a la propuesta conceptual presentada en el Documento de Puebla, encontraremos un acercamiento de tinte constructivista, al apuntarse que la cultura se va formando en la continua experiencia histórica de los pueblos y se trasmite a través del proceso de tradición generacional (CELAM, 1979, núm. 392).

Por último, en el documento de Puebla en relación con el trabajo evangelizador destaca la existencia de “un pluralismo necesario” que busca explicar las “legítimas diversidades”, sin afectar la unión y la concordia, pues se designa que “hay pluralismos que provocan la división” (CELAM, 1979, núm. 376). Por lo visto, las *semillas del verbo* en las culturas consisten, para los redactores del documento en cuestión, en expresiones de las supuestas “legítimas aspiraciones de los hombres” que demuestran

la presencia de los elementos divinos católicos en las formas de vida de los pueblos cristianizados. Según lo anterior, para poder discernir estos “gérmenes de vida cristiana se requiere diálogo misionero, actitud caritativa y operante” (CELAM, 1979, núm. 379).

Los procesos de inculturación presuponen conciencia de superioridad de este paradigma en manos de la Iglesia y su derecho de encarnarse en todos los pueblos del mundo, donde además los valores que se encuentran en ellas son arquetipos cristianos; todo favorece a la idea de universalidad de la Iglesia y a la continuidad del carácter misional y colonial (Fornet, 2007:40-45). Lo anterior se complica cuando las conceptualizaciones o representaciones sociales que se tengan de los sujetos de estudio y pastoral, influyen en las acciones y prácticas, ya sean de evangelización, educación, etcétera. No puedo asegurar que todos los religiosos o laicos entiendan y apliquen a rajatabla lo dicho en los documentos oficiales de las diferentes instancias religiosas; mucho menos que sus pensamientos e idearios se mantengan intactos. Me temo que muchas de las aproximaciones conceptuales de los agentes de pastoral son cambiantes en la medida en que se acercan a los procesos de los pueblos originarios u otras sociedades. La formación académica también tiene que ver con el moldeamiento y adaptación de las formas de pensar y ver los fenómenos sociales en las circunstancias actuales. La Iglesia, repito, no puede ser considerada como un bloque inmóvil y uniforme.

A continuación, nos aproximaremos a un bloque de la Iglesia latinoamericana que propone redefinir las propuestas de evangelización en su relación con la interculturalidad, específicamente con los pueblos originarios. Describiré algunas de sus bases conceptuales, para en el siguiente capítulo discutir sus aplicaciones en contextos puntuales.

## **6.- Teologías Indias, saberes autóctonos y cristianos.**

De acuerdo a los antecedentes presentados, la TI surge como una acción pastoral bajo iniciativas de agentes intelectuales, algunos indígenas, otros pro-indígenas. La construcción discursiva de la TI parte de un ideario sobre los pueblos originarios buscando su participación, para que luego sean ellos quienes resignifiquen lo que se ha cimentado. Algunos afirman que creyeron en el proyecto hasta que dejó de ser un

movimiento intelectual sobre pueblos indígenas. Veamos a continuación algunos de aquellos fundamentos.

José Alberto Paniagua Mijangos habla no de una Teología India, sino que se refiere a una multiplicidad de Teologías indias, mismas que las categoriza de un modo semejante a las diferentes acepciones de la identidad indígena. El autor la considera en tres momentos de lo que llama la “sabiduría teológica” de los pueblos americanos. En primer lugar, se refiere a la religiosidad que se tuvo antes del contacto con la cristiandad, lo que el autor denomina como “teologías originarias”. El segundo momento fue durante 500 años de colonización en los que los grupos indígenas mantuvieron de modo obligado la fe cristiana impuesta por los europeos; aquí según el autor, surgieron diversas expresiones religiosas ante diversos mecanismos de resistencia cultural. El tercer momento corresponde a la actualidad en el que los indígenas se presentan tal cual son, con la libertad de manifestar su autodeterminación como pueblo a nivel religioso y en otros espacios de la vida (Paniagua, 2014: 719). Como podemos ver, este “tercer momento” se antoja idílico.

Juan Carlos Scanonne, por su parte, argumenta sobre una sabiduría popular: un núcleo ético latinoamericano y cristiano que está predispuesto a ser receptor de la Teología occidental, puesto que se ha cimentado en el influjo de la fe desde la Colonia.<sup>46</sup> Es así como se incorpora a su sabiduría popular la sabiduría cristiana, que es posible percibir en la idiosincrasia de la gente. Dicha sabiduría es el conducto entre la religiosidad del pueblo y la Teología (Zielinski, s/a: 186). Para este autor, el pueblo no se desprende del sentido alemán de la palabra: pueblo para él es “sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, de una cultura, de esperanzas y proyectos comunes.” Aunque al estar ligado al cristianismo, el término adopta cierta universalidad. El pobre se convierte en el ciudadano universal en cuya forma de vida

---

<sup>46</sup> Entre los discursos sobre la *comunalidad* como una respuesta de los pueblos originarios de la Sierra Norte de Oaxaca, se sugiere reconocer el legado colonial en donde se encuentran muchas de las respuestas a los orígenes de las estructuras organizativas religiosas y civiles de los pueblos originarios. Desde esta perspectiva, se intenta abandonar aquellas posturas que están “obsesionados en buscar la autenticidad cultural en la época prehispánica” (Aquino, 2013: 9). Eleazar López denomina *religiosidad popular* a aquella “síntesis entre las culturas y la fe cristiana” que tuvo lugar a partir del período colonial y que ahora es el papel de la Iglesia protegerla, promoverla y purificarla, por medio de agentes de pastoral nacidos en los contextos originarios (2012a: 13).



descansan todos los valores cristianos que se espera proporcionen dignidad al ser humano en cualquier lugar en el que esté: “en América Latina la opción preferencial por los pobres incluye un momento de opción por los valores evangélicos y humanos de su cultura y religiosidad populares que son los de la cultura histórica latinoamericana” (Zielinski, s/a: 187). Esta Teología del pueblo, como se le ha denominado al acercamiento de Scanonne, propone que la sabiduría popular se articula en símbolos religiosos, poéticos y políticos en los modos de obrar práctico. En esos símbolos se condensa la memoria histórica del colectivo (Zielinski, s/a: 189).

Eleazar López comenta que tanto en Roma como en Latinoamérica, se discute sobre si es adecuado usar la palabra *Teología* a las “sabidurías indígenas” o “populares”. Al respecto, señala que esta demanda tiene dos vertientes: por una parte por el presupuesto eclesial sobre la inferioridad de los acercamientos epistémicos de los indígenas y, por otro lado, que los intelectuales indígenas de hoy sienten temor en usar conceptualizaciones europeas (López, 2012b: 5). Según su exposición, las Teologías Indias no tienen por objetivo confrontar a Roma con una nueva corriente teológica, sino más bien el reconocimiento de la religiosidad popular señalada por Paulo VI, y que según ilustran el devenir de la fe colectiva que los pueblos originarios han construido en años (López, 2012b: 9). Ya sea por razones conciliatorias entre posturas ortodoxas y liberacionistas, López expone en su trabajo cómo la TI ha sido un trabajo que los obispos del continente han forjado y han propiciado su permanencia en nuestros días. Empero coexisten visiones contrarias que con miedo, recelo o rencor no se atreven a conocer el proyecto de TI, sucumbiendo a múltiples descalificaciones. Muchas de esas críticas están cargadas de prejuicios y estereotipos sobre los pueblos originarios, como “aquella otredad cuyo pensamiento carece de operaciones abstractas” (López, 2012b: 14).

Otro acercamiento supone que la TI es la reflexión (sistematización) sobre datos revelados (bíblicos) hecha desde la sabiduría india (ética, tradiciones, ritos, cualidades distintivas de esta teología) (García González, 2002: 13-14). Entre algunas de las tipologías de las teologías indias se encuentran 1) aquellas cuyo objetivo es la explicación cristiana de los dogmas católicos, realizada por indígenas con contenido “tradicional” de los pueblos; 2) quienes quieren “indigenizar” sus prácticas y

conocimientos cristianos; 3) quienes ponen a dialogar su tradición religiosa indígena con la cristiana; 4) los que explican la religiosidad indígena sin recurrir a elementos cristianos, entre muchas acepciones, que varían tanto en objeto como en sujetos y métodos (García González, 2002: 15-16).

Una argumentación más amplia alude a la manera vivencial en que, entre ritos, mitos y danzas se reproduce la cultura de un pueblo originario, se fortalecen sus formas organizativas y en sus aspectos económicos, políticos, sociales. En otras palabras, la Teología India es el modo en que los pueblos y comunidades originarios de América experimentan al ser divino, lo reflexionan, lo transmiten y lo proponen como valor de convivencia humana. Esta forma de religiosidad ha de partir de los valores culturales autóctonos y a su vez, inevitablemente, incluir los principios cristianos que han sido asumidos por tantos siglos de evangelización (Lugo, 2012).

#### **7.- Mito, Rito, Sistematización.**

Aunque la Teología India está relacionada con la TL, porque igual que ella parte de la realidad y está abocada a la transformación de la misma (ver, pensar y actuar), se diferencia en su proceso metodológico y en una acentuación clave: no es solamente la economía y la política el espacio privilegiado de verificación de la fe que se profesa, sino el ámbito de toda la vida, particularmente de las tradiciones que sostienen la identidad étnica (Lugo, 2012). En la TI se busca respetar las matrices epistémicas y religiosas de los pueblos originarios, diversas a las de las culturas donde se han originado y desarrollado las Teologías católicas clásicas. Lo anterior ha implicado análisis de las formas de conocer y saber de dichos grupos humanos de América. Los forjadores de la TI hicieron propuestas para realizar una metodología que pudiese encajar con los procesos de construcción de conocimiento, una labor no sencilla que no puede y no debe generalizarse para todos los pueblos. Como una herramienta metodológica que se ha construido en los congresos, asambleas y talleres sobre TI, se usa el método Mito-Rito-Sistematización. Consiste en partir de la realidad de las sociedades, remontarse a la tradición oral o escrita de los originarios y al de la Biblia; posteriormente se buscan aquellas prácticas rituales que los ancestros realizaban en relación al tema que se está tratando y al mito elegido, se desmenuzan sus contenidos simbólicos por medio de las

lenguas autóctonas o del español. Todo lo anterior se utiliza para hacer una reflexión que dé respuesta a los problemas actuales por los que pasan los pueblos y se realizan compromisos prácticos para hacer difusión de las soluciones que se formulen.

Como podemos darnos cuenta, en las descripciones sobre los fundamentos de las Teologías Indias se entrelazan y condensan muchas de las conjeturas ya mencionadas en este capítulo y en el anterior. En las diversas tipologías de TI se percibe cierto perfil de indígena que permea a todos los pueblos originarios del continente en una filiación imaginaria. La polisemia del concepto de cultura y, por ende, de inculturación está relacionada con las múltiples formas de ejercer la pastoral indígena. La nueva evangelización desde la perspectiva de la liberación se plantea como un ejercicio pedagógico intercultural para la reivindicación étnica, la resistencia con rostro cotidiano y sacro y la autodeterminación de los pueblos en todas las áreas de la vida. Todo lo anterior se perfila como el medio para una retribución histórica.

Para terminar este apartado e iniciar la discusión en el siguiente, cabe preguntarse: El proceso de “inculturación del evangelio” actualmente, ¿responde a un ejercicio de la interculturalidad que respete la autodeterminación de los pueblos? ¿Es acaso un ejercicio instrumental para alcanzar la difusión y asimilación de los valores y prácticas católicos? ¿Corresponde a un proceso de decolonización? ¿Bajo qué tipología de la TI se suscriben los grupos homólogos de la Península de Yucatán? ¿Cuáles son los casos de la implementación de la TI en el área maya de la península de Yucatán? ¿Qué elementos acercan este proceso al ideal de la interculturalidad? ¿No será simplemente una “espiritualidad complementaria” cuyos fines sea la aculturación o la evangelización de los pueblos mayas?

## Capítulo III

### **Pastoral Indígena y Teología India: dos propuestas de interculturalidad en el catolicismo yucateco**

*Pero no debe creerse que los mayas acepten pasivamente todo aquello que las iglesias y sectas les ofrecen como pasaporte de salvación... una vez más, los mayas parecen dispuestos a recrear los contenidos teológicos procedentes del exterior.*

Mario H. Ruz S.

#### **1.- Interculturalidad: breves atisbos sobre el concepto.**

En este capítulo trataré de ver los procesos en que, desde diversas posturas, se acuña y moldea la noción de *inculturación*, para luego hacer una propuesta de *interculturalidad*. Considero prudente vislumbrarlas desde sus propios discursos y contextos, para analizarlas según sus funciones, dejando para después los juicios de valor.

A propósito, anticiparé una aproximación al concepto de cultura e interculturalidad que nos ayude a lograr el cometido propuesto. Por cultura no identificaré a los grupos humanos, pues mejor dicho son *agentes de cultura*. Entenderé, pues, por el término, aquellas prácticas y conocimientos humanos que dan sentido a la vida de los sujetos en sociedad. Estas prácticas y conocimientos no están exentos de valores, sentimientos, creencias y normas que fungen como marcadores identitarios y configuran la forma de concebirse y expresarse en la vida cotidiana en determinado contexto (Ramírez, 2011: 101-104).

De este modo, al momento de hablar de diversidad cultural, estaremos señalando la multiplicidad de prácticas y conocimientos que los seres humanos en determinadas sociedades desarrollamos, así como las cualidades y valores que las hacen particulares dentro y fuera del grupo social a través del tiempo.

En efecto, al hablar de interculturalidad nos aproximaremos a los procesos de interacción humana a través de las prácticas y conocimientos disímiles, o al menos con connotaciones y valoraciones diferenciados. En estos intercambios, por medio de redes,

los sujetos generan conocimientos y construyen sus identidades (Ramírez, 2011: 100). Creo que con estas conjeturas es posible hablar de diversidad cultural al interior de microsociedades o entre grupos humanos que se suponen homogéneos. Un agente de cultura pudiese ejercer diferentes prácticas no necesariamente ligadas a la adscripción étnica o un sólo organismo social, sino a múltiples agrupaciones. Las distintas valoraciones atribuidas a las prácticas quizá den pie a otras discusiones, entre ellas, las que toman mayor preminencia al momento de las interacciones entre personas con distintas formaciones éticas, morales o religiosas. Incluyamos en la reflexión las congruencias e incongruencias en torno a la normatividad erigida para ejercer las acciones: dado que las posturas son variables, muchas veces son transgredidas o se improvisan nuevas reglas. Lo anterior nos permite hablar de cambio cultural bajo la idea de construcción social.

Adecuando las propuestas de Raúl Fornet— cuando habla del paso de la inculturación a la interculturalidad— a nuestra línea conceptual, se sugiere que el proceso de la interculturalidad implica, en primera instancia, un ejercicio paciente de *renuncia* a desacralizar los orígenes de las prácticas y conocimientos propios y desestabilizarlos; *renuncia* a descentrar aquello que el grupo llama como propio, como único (Fornet, 2007: 47). Estas abdicaciones involucran cierta asertividad al momento de analizar el pasado del grupo social para alejarse de absolutismos. Hasta aquí, Fornet se refiere a los grupos cristianos en sus planes de acercamiento a otras realidades sociales. Cabría preguntarnos si estas dejaciones también conciernen a los grupos originarios con los que los evangelizadores interactúan. De no ser así, ¿estaríamos hablando sobre la interculturalidad como una disposición de *renuncia* de una de las partes interactuantes?

Si nos aproximamos al fenómeno desde la propuesta de la decolonización, la interculturalidad *crítica* funge como una herramienta, como un proceso y proyecto político social, ético y epistémico que se construye desde las personas subordinadas. Es un camino permanente de negociación bajo condiciones de simetría, equidad e igualdad (Walsh, 2010:78).

En el caso que nos atañe, trataré de ver cómo son los términos de interacción entre los grupos indigenistas católicos y sus destinatarios, o bien, cómo podemos

explicar dichas interacciones bajo un contexto de colonialidad. Para ello analizaré las discusiones y controversias que se postulan en sus interjecciones y compararé la propuesta conceptual descrita con la que, en el transcurso de este trabajo, se presente.

## **2.- La Pastoral en la Arquidiócesis de Yucatán.**

A continuación pretendo describir los caminos en pro de la población indígena que se han surcado en la Arquidiócesis de Yucatán. Por una parte, se describirá la denominada Pastoral Maya promovida por la Arquidiócesis, y la otra, surgida de las expresiones de la TL en el sur de Yucatán en comunión con la Diócesis de San Cristóbal de las Casas de Chiapas, no sin antes contextualizar algunos hechos que marcaron los rumbos del catolicismo en Yucatán en las últimas décadas.

En los años setenta surgen reordenamientos religioso-geográficos en México, marcados por las acciones de los representantes de cada iglesia nacional. En éstos hubo tres tendencias: en primera instancia la *preconciliar*, aquella cuyas metas se dirigían a la “misión espiritual” que poco o nada asume las novedades del Concilio Vaticano II. Otra es la *conciliar modernizante*, cuyas directrices iban dirigidas a una “pastoral electoral”, y la *progresista*, ésta última bajo la opción preferencial por los pobres y la teología indígena (De la Torre, 2013: 42).

Para los años noventa, las relaciones Iglesia-Estado en México tuvieron como catalizador la figura de poder del delegado apostólico Jerónimo Prigione,<sup>47</sup> en cuya dirección se cerraron los seminarios donde se enseñaban las teologías no ortodoxas, se reforzaron los organigramas de poder en las Diócesis para fortalecer la figura del delegado apostólico y aquellas principales fueron encomendadas a los obispos que cumplieron al pie de la letra la misión de erradicar y desestructurar la vida pastoral de las sedes progresistas (De la Torre, 2013:43). A la primera etapa referida corresponde la administración episcopal de Manuel Castro Ruiz, y la de Emilio Berlie Belauzarán la segunda.<sup>48</sup> Pongamos en medio, las visitas de Juan Pablo II a México en 1990 y 1993,

---

<sup>47</sup> Para conocer el papel de Prigione y la reestabilización de las relaciones entre México y el Vaticano, véanse los referidos textos de Galindo Rodríguez (2012), García Aguilar (2004), Blancarte (1991) y Camp (1998).

<sup>48</sup> Iván Franco señala que pronto al arribo del jerarca a Yucatán, éste comenzó a operar para amonestar y controlar a los sectores católicos que le incomodaban, incluyendo a un pequeño grupo de sacerdotes

como catalizadores de las reformas de Prigione, la *purificación* de las pastorales indígenas ligadas a la TL o a cualquier manifestación sociopolítica dentro de la Iglesia que se viera relacionada al comunismo.

### **3.- La Pastoral Maya, sus orígenes en Yucatán.**

El arzobispo de entonces, Manuel Castro Ruiz, convocó en 1972 al primer encuentro de Pastoral Indígena.<sup>49</sup> En dicha asamblea participaron cerca de 250 representantes de diferentes zonas del Estado. Por medio de la metodología *ver-juzgar-actuar*, realizaron un análisis de los problemas que atravesaban los pueblos en aquella década, luego fueron sistematizados por agentes de pastoral, formando una publicación que hoy podemos tomar como una herramienta de análisis.

El estudio se hizo a partir de las problemáticas que se enfrentan en las diversas zonas del Estado, esquematizadas por actividades productivas: zona henequenera, maicera y ganadera. A su vez los problemas se organizaron en rubros como: educación, salud, disyuntivas agrarias y problemáticas religiosas. En dichas secciones no siempre se visibilizó a qué zona atañe determinada problemática; se trató entonces de hacer un diagnóstico amplio y generalizado. En primer lugar se señaló el estado de pobreza material en que viven la mayor parte de los yucatecos, cuyas causas son multifactoriales tanto ambientales (tierras infértiles, sistemas de cultivos inadecuados) como humanas (bajos salarios, explotación laboral por los empresarios y contratistas, etcétera), según se explicitó en estudio referido (Medina *et al.*, 1997: 13-17)

Como parte de las conclusiones preliminares, los agentes de pastoral prefirieron usar el término de *campesino* en lugar de *indio* e *indígena*, porque se les hizo saber que a la población maya no le gusta dichas nominalizaciones. Todo parece indicar que el

---

del Decanato 10, al sur de Yucatán, vinculados a la TL, así como al grupo Indignación A.C y a los editores y columnistas del Diario de Yucatán que cuestionaban sus líneas autoritarias. El trabajo de Berlie en el primer lustro de su gestión, fue deslegitimar a aquellos movimientos populares politizados y favorecer aquellos que poco tenían que ver con compromisos sociales (Franco, 2014 :68)

<sup>49</sup> En este encuentro, además de la participación de agentes de pastoral, se tuvo la presencia de algunos científicos mayistas como Alfredo Barrera Vázquez, quien dictó una ponencia "Costumbres y religiosidad del pueblo maya" (Campos, 1996: 33). La participación de este personaje en eventos eclesiales, sobre temática indígena, se ve reflejada en la obra de Pastor Escalante Marín, quien relata sobre la organización de conferencias sobre indigenismo a los sacerdotes de la Arquidiócesis de Yucatán, figurando Samuel Ruiz como organizador de los eventos (Escalante, 1987:36-37).

problema que registraron los participantes de aquel encuentro se interpretó como aquellas dificultades que atravesaron los mayas para integrarse a la “familia peninsular y mexicana”. El trabajo de los promotores pastorales, sería en efecto, colaborar con ellos para lograr dicha integración (Medina *et al.*, 1997: 17-18).

Según los redactores, “un excesivo sentido de dependencia” es la causa de dicha marginación, consignado como producto de las prácticas paternalistas de los encomenderos y hacendados hacia los pueblos mayas, hecho que trajo consigo contrariedades que les impide ver y aprovechar sus valores, algunos de ellos, relacionados con la vida familiar y con el campo laboral (Medina *et al.*, 1997: 19-22).

Atención especial merece el análisis de la problemática religiosa. En el documento se enumeran y describen varias prácticas tomadas como tradicionales del pueblo maya, que se traducen como rituales sincréticos cuyas raíces mayas prehispánicas y cristianas se suponen entretejidas en una red de significados desconocidos por los mismos creyentes. Destacan el ritual de petición de lluvia, *ch’achaac*, la creencia en los vientos, *balamo’ob* y demás potencias protectoras de espacios naturales; rituales funerarios como el *poo kebán* o baño del difunto y otros ritos de paso como el *jetz méek*, los bautizos, bodas católicas y celebraciones comunitarias como los llamados gremios y los cultos a los santos en novenarios (Medina *et al.*, 1997: 23-29).

Con todo lo anterior, los agentes de pastoral de entonces marcaron lineamientos de trabajo bajo ciertos presupuestos teológicos sobre la acción misionera que ya hemos descrito en el capítulo anterior, dictados en los documentos eclesiales. Lo interesante a resaltar es que existía una disposición de trabajar en favor de los pueblos mayas, claro, desde la perspectiva y contexto de entonces. Entre las conjeturas finales figuran: 1) la importancia de trabajar con los aspectos tildados de negativos de la religiosidad autóctona que “frenan el avance de la evangelización”; 2) se necesitan estudios que profundicen sobre las problemáticas de los pueblos y participación de los mayas; 3) se reconoce la ignorancia de los pastores en su actuar, no tomando en cuenta la diversidad de los pueblos. 4) se sugiere que no se eliminen y prohíban prácticas, sino buscar una mejor y propia que las sustituya (Medina *et al.*, 1997: 32-33).



#### **4-. Pastoral Maya: ¿un plan diocesano, o un plan parroquial?**

Actualmente, las acciones de la Iglesia católica en Yucatán están organizadas en áreas o dimensiones que abarcan a determinado tipo de feligresía: Dimensión de la Pastoral Catequética, Pastoral del Adolescente, Pastoral Juvenil, Pastoral para la Movilidad Humana, Pastoral Social, Pastoral Vocacional, y un largo etcétera. Cada una de ellas está creada ante las necesidades y retos que presenta la Iglesia local o aquellas que se han consultado a nivel nacional o continental. De acuerdo a los intereses que la jerarquía eclesial tenga, serán las acciones en cada una de ellas. Todo como parte de un conjunto logístico e ideológico denominado Plan Diocesano de Pastoral. Entre estas áreas o dimensiones, se encuentra la llamada Pastoral Indígena que en el caso yucateco se le denomina Pastoral Maya (PM).

La PM —según la define un ex encargado de esta comisión— es una “acción del pastor para la iglesia o el pueblo maya de la arquidiócesis”. Según este sacerdote que estuvo a cargo, es un proyecto de retribución religiosa hacia los pueblos originarios yucatecos quienes han perdido gran parte de sus formas de vida ante el proceso de evangelización que hasta hoy podemos llamar colonialista<sup>50</sup>.

En Yucatán la PM tiene poca relevancia en la agenda de la Arquidiócesis. A diferencia de otras pastorales, ésta carece de un proyecto que permee en toda la región. La PM figura como una comisión diocesana, compuesta por un equipo de católicos dirigidos por un sacerdote que posee dicho nombramiento episcopal. En este caso, el cura director lleva este cargo de la mano con la responsabilidad de la administración de una parroquia. Este sistema organizativo contrae varios efectos: los trabajos propios de la gestión parroquial se superponen a la coordinación de la PM, e imposibilitan ejercer políticas de mayor alcance; por otro lado, concentrar el poder en una persona en la coordinación, supone en muchos casos, decisiones unilaterales.

En el caso de Yucatán, la PM estaba formada por un equipo de personas de una población en el sur de Yucatán adjunta a la parroquia de Akil,<sup>51</sup> donde el ex coordinador

---

<sup>50</sup> Entrevista al ex encargado de la PM, Santos Villegas Gil, en marzo de 2016.

<sup>51</sup> Kancab, Tekax es la población referida, se localiza en la franja del sur, el Puuc, en la que se concentra población de 2,819 habitantes de los cuales 2631 son hablantes de maya (INEGI, 2010).

de esta pastoral tenía el nombramiento como párroco. En este grupo colaboraban dos mujeres religiosas de una congregación católica llamada Misioneras de Guadalupe.

El discurso del cura sobre el origen de la PM no está lejos de lo ya descrito en el capítulo anterior cuando hablé sobre la inculturación del evangelio. Él mismo agrega que “la primera evangelización permeó en toda la población del área maya yucateca”. Recuerda que cuando era seminarista acudió a un pequeño pueblo del municipio de Yaxcabá, donde—según él— nunca había acudido un sacerdote a predicar y que las personas de allí tenían “gestos rudimentarios que mostraban la presencia de Cristo en sus vidas”. Él se refiere a expresiones como la señal de la cruz, oraciones y devociones a santos católicos. Sin profundizar sobre la historia de aquella localidad, su conformación, cambios culturales, etc., alude que esos “rudimentos del cristianismo”, son heredados de la época colonial, en específico, de la primera evangelización.

Según expone el mencionado cura yucateco, no es posible otorgar méritos y reconocimientos a toda la Iglesia sobre los aciertos de la Pastoral Indígena, más bien a “la valentía de algunos individuos visionarios” que tanto ayer como hoy cuestionaron las reglas de la dogmática católica y se abrieron a otras formas de religiosidad. Igualmente, tampoco se puede hablar de una acción homogénea de evangelización en todo el territorio de la Nueva España y en el actual México: hay dos tipos de evangelización— dice—: una colonialista y la otra inculturada (Villegas, 2016).

#### *4.1.- Pastoral Maya, pastoral para mayahablantes.*

El ex coordinador de la PM supone que el Dios cristiano católico ya está sembrado en la vida de todos los habitantes del área peninsular, en aquellos mayas cuya identidad étnica radica en una “forma de pensar particular” que a su vez tiene diversas manifestaciones, algunas internas, otras externas. En las primeras radica un sentido comunitario (ética basada en la solidaridad, el desinterés, las buenas obras, buenas costumbres), una religiosidad natural fuerte (no aprendida académicamente). Entre las expresiones de aquella forma de pensar está la lengua, el idioma maya y todas aquellas externalizaciones como el arte, las prácticas cotidianas, los rituales etc. Siendo esta idiosincrasia el centro y el fondo de todas las demás expresiones. Concluye el padre Villegas, es de suma importancia cuidarla y promoverla. El sacerdote usa como alegoría

la figura de un cocoyol (*Acrocomia aculeata*) —cuya semilla es dura— para referirse a la ya dicha idiosincrasia, que como él afirma “si es de Dios, no habrá fuerza humana que la rompa”.

El padre citado manifestó desacuerdo con todos los atropellos que los pueblos originarios han vivido por parte de distintos grupos hegemónicos, dándole mucha importancia a la folklorización y mercantilización de los usos y costumbres de los pueblos mayas y la situación de pobreza en la que muchos de ellos se encuentran. Entre citas de documentos eclesiales oficiales y datos aprendidos en sus encuentros de formación en el CENAMI, el padre asumía una actitud de defensa a los indígenas, aunque no pudo citar la postura oficial que la Iglesia local tiene sobre el mismo tema. Esto a diferencia de los claros y definidos desplantes de la estructura católica local ante la sexualidad, la familia, la libertad sobre el cuerpo de las mujeres y que fueron promovidas bajo la dirección de Prigione (De la Torre, 2013: 43).

La principal tarea de la PM es aplicar cada uno de los servicios litúrgicos y sacramentales, propios del ministerio ordenado, en lengua maya a los feligreses que así lo demanden<sup>52</sup>. Se privilegia la lengua como el indicador principal de la etnicidad, por lo que asume que el trabajo pastoral hacia este pueblo debe hacerse desde ésta: promovió entonces la traducción de cantos litúrgicos al maya, lecturas bíblicas entre otros textos litúrgicos. Santos Villegas se lamenta que no haya una traducción de la Biblia que considere óptima; la que actualmente es utilizada,<sup>53</sup> según él, “presenta problemas doctrinales al ser una traslación de una Biblia evangélica”. Por otra parte,

---

<sup>52</sup> En Yucatán, según el censo del INEGI en 2005, las poblaciones con mayor porcentaje de mayahablantes (90%) se encuentran en el Centro y Este del estado; en el norte las poblaciones no superan el 10 %. Por otro lado en el Sur hay lugares que van del 63.0 % a 81.2 % de su población (INEGI 2005: 44). En municipios del sur y oriente del estado es donde se concentra a mayor parte de la población monolingüe (INEGI, 2005:43) Las competencias lingüísticas de los presbíteros yucatecos no son criterios fundamentales en sus nombramientos parroquiales— como se pensaría—. Para el censo de 2010 se dice que en Yucatán existen 537 516 personas de 5 a más años que hablan la lengua indígena en el estado, lo que significa el 30.3 % de la población total. Entre esas lenguas se encuentra el maya peninsular, el chol y tzeltal en mayor proporción. (INEGI 2010: 41-43).

<sup>53</sup> Desde 1972, cuando se llevó a cabo el primer Congreso de la Pastoral Indígena en Yucatán, se inició el proceso de revisión del Nuevo Testamento que habían hecho iglesias evangélicas para conformar una edición ecuménica. En 1992, se concluyó con el trabajo de traducción del Antiguo Testamento y fue aprobada su publicación por la CEP en su LI Asamblea Plenaria. En los trabajos formaron parte del equipo varios presbíteros maya hablantes y una religiosa de la Congregación Misioneras Guadalupanas. Hoy esta Biblia funge como herramienta para la liturgia en varias poblaciones yucatecas (Ceballos 1995:482-484).

estos ejemplares no tuvieron gran difusión en todas las áreas de Yucatán, aunado a que muchos de los mayahablantes no dominan ni la lectura, ni la escritura en este idioma como señala Barbara Pfeiler para Cantamayec y Chabihau en 1988. Podemos sugerir que esta realidad se traslada a muchos puntos de la Península en la actualidad (Pfeiler, 1988: 429). Asimismo la autora registra que las personas de todas las denominaciones religiosas realizan sus rezos en español y los católicos se confiesan en esta lengua, pese a que el cura les predica en yucateco (Pfeiler, 1988: 435). Unas personas de Kancab Tekax manifestaron, al respecto del uso que le dan a los folletos religiosos de los Testigos de Jehová elaborados en lengua maya, que son herramientas de poco valor, puesto que no entienden lo que está escrito en ellos. El uso de la lengua maya sigue siendo privilegiadamente en su forma oral.

Estas labores las realizó el padre Villegas en las parroquias en las que estuvo, una al sur y otra al oriente de Yucatán; teniendo poco alcance en otros puntos geográficos de la Arquidiócesis. Cuenta el padre que intentó llevar a cabo talleres de difusión e implementación de la PM a sus demás compañeros sacerdotes. No recibió la respuesta esperada. Un último recurso que usó fue legitimar las alocuciones indigenistas que figuraban en títulos católicos latinoamericanos con los documentos oficiales realizados en Roma. Nuevamente no tuvo éxito.

Ante la impotencia de poder llevar el trabajo a todas las parroquias de Yucatán, el padre Santos se dedicó a ejercer la PM en sus poblaciones. Desde 1995 comenzó a construir un espacio comunitario en Kancab, donde tenía el plan de impulsar la promoción de las vocaciones al diaconado permanente con hombres maya hablantes. No pudo ejercer esta última tarea, pero sí la formación de líderes comunitarios laicos indígenas mediante encuentros, cursillos y talleres; colaboró en la traducción de cantos litúrgicos para todo el año, y las traslaciones de lecturas dominicales al maya. Además instituyó algunas fechas para convocar a la feligresía maya, como lo son: el aniversario de la visita de Juan Pablo II a Yucatán en el llamado “encuentro con las etnias” en Izamal; el día de san Juan Diego, considerado como “patrón de los pueblos originarios” en la catedral de Mérida, y la fiesta dedicada a la encarnación de Cristo el 25 de marzo, que es considerado como el principio y fundamento de la Pastoral Indígena.

El desinterés que los presbíteros y el arzobispo pueden tener hacia la pastoral indígena es multicausal y varía en cada uno de los curas. Villegas Gil comenta que muchos sacerdotes católicos de origen maya pasaron por un proceso de aculturación durante la formación sacerdotal en el Seminario.<sup>54</sup> Él, por su parte, menciona que cuando entró a aquella institución educativa era ya un adulto que tenía forjado un estilo de vida que le costó cambiar.<sup>55</sup> En su preparación— asegura — “no podía armonizar lo teórico con lo vivencial”, hasta que compartió la misma experiencia con sacerdotes indígenas de otras partes de México. Su reivindicación étnica se vio fomentada en los encuentros nacionales e internacionales que organizan los centros católicos dedicados a la promoción de la pastoral indígena.

Los procesos de negación o reivindicación étnica de los dirigentes, así como la falta de interés o preferencia por los grupos originarios,<sup>56</sup> marcan fuertemente el destino de la PM. El padre Villegas comentó que al arzobispo saliente, Emilio Berlie (1995-2015), no manifestó mayor predilección por la feligresía maya, sino hasta el final de su episcopado; supuestamente al ver los logros del trabajo que el citado sacerdote realizó en su parroquia. En un discurso del arzobispo en Catedral en una celebración para conmemorar a san Juan Diego en diciembre de 2013, se pueden constatar algunas de las aseveraciones ya referidas, tales como la consideración del idioma como el

---

<sup>54</sup> La formación en el Seminario de Yucatán, al menos actualmente, consiste en 2 etapas: Filosofía y Teología. En la primera se integran algunas materias como: Seminario de cultura maya, Lengua maya. En Teología se tocan los tópicos de Inculturación del Evangelio en la asignatura de Liturgia, también en Historia de la Iglesia en Yucatán y en la asignatura de Pastoral. La escueta línea de reflexión sobre temáticas relacionadas con identidades étnicas, o acercamientos interdisciplinarios que discutan los problemas sobre los pueblos originarios, evidencia el desinterés de la Iglesia local en torno a la Pastoral Indígena. Anualmente se organiza un encuentro de Seminaristas Indígenas, promovido por el CENAMI, en el cual participan algunos de los muchos seminaristas mayas en la Arquidiócesis. También se organiza una misa en lengua maya en Seminario donde se invitan a las poblaciones en las que la PM tiene su impacto directo.

<sup>55</sup> El sacerdote en cuestión proviene de una comisaría en el municipio de Yaxcabá. Se asume como maya por razones ligadas a la forma de vida en que creció en su pueblo natal, el uso de la lengua y la forma de pensar, que como dice, es un “pensamiento comunitario”.

<sup>56</sup> En el trabajo de Hilaria Máas Collí (1997) en Huhí, Yucatán, se visibilizan los cambios en las prácticas socio-religiosas de las festividades gremiales, marcados fuertemente por la relación que éstos tienen con los diferentes párrocos que pasaron por ese lugar; unos más abiertos a la tolerancia de las formas devocionales, otros más reacios a incorporar en el ambiente eclesial aquellas expresiones culturales de la feligresía. Máas Collí atribuye a estos vaivenes las transformaciones de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II, y la “incorporación de la cultura” en los procesos de evangelización (Máas, 2003: 61-84).

marcador principal de etnicidad, la existencia de una homogeneidad étnica en Yucatán, además el concepto que tiene sobre las pastorales indígenas en México:

Ustedes saben que en otras partes de la república se llama Pastoral Indígena. Pero porque hay muchas etnias. Me acuerdo de haber visto que hay 62 etnias diversas en la república mexicana. Pero en cambio la ventaja de Yucatán es que es una sola, y por eso es Pastoral Maya. En Chiapas hay 9 diferentes etnias, ¡qué complicación hasta en las lenguas! pero en cambio en Yucatán es la misma lengua. Me han dicho que de Oriente al Occidente nada más hay pequeñas diferencias. Pero es como entre España y México, que la lengua es igualita. Entonces no hay diferencia más que de tonalidades o de pequeñas diferencias pero que no constituyen problema alguno para la comunicación. Por eso el padre Santos siempre quiso decir Pastoral Maya, para que se vea claramente ese respeto al pueblo de Yucatán” (*PorEsto!*, 9 de diciembre de 2013).

#### 4.2.- *¿Una nueva Pastoral Maya?*

A su llegada, el nuevo arzobispo de Yucatán, Gustavo Rodríguez (2015) propuso a otro sacerdote para que continuase con el cargo, al mismo tiempo que asumiera la administración de la parroquia de Maní.<sup>57</sup> Este sacerdote hizo una evaluación del trabajo de su predecesor, señalando que todo se redujo al fomento de la lengua maya y que las labores no trascendieron más allá de las comunidades que conformaron su parroquia. Apunta que el padre Villegas no tomó en cuenta a los mayas de otras latitudes y de otras condiciones sociales. Concluye que el “trabajo de la PM debe ser más antropológico”, para referirse a que hay más ámbitos de la vida de los pueblos mayas que han de incluirse en los trabajos de dicha pastoral.

A voz de un agente que participó de cerca de la PM en Yucatán en las décadas pasadas, considera que la figura autoritaria del obispo Berlie y la presión que ejercía sobre el encargado de la pastoral referida son la causa de su bajo impacto en la región, ya que a la Pastoral Indígena, como en otras partes de México y América, se le había relacionado con la TL y la TI y aquel arzobispo nunca consideró a estas dos últimas como líneas pastorales en esta Diócesis.

---

<sup>57</sup> El nuevo encargado de la PM es un joven presbítero, nacido en Samahil Yucatán, es maya hablante; entre su formación académica destaca la licenciatura en Teología Dogmática en Roma.

El nuevo encargado de la PM comentó que formará un equipo de trabajo diferente y buscará para ello a “líderes de comunidades mayas” que puedan dirigir los procesos que se destinen. Entre éstos, la formación de diáconos permanentes mayas para que celebren la liturgia en sus poblaciones. Esto permitiría—a su parecer— que “el pueblo maya” reciba algunos de los servicios sacramentales por parte de los diáconos en su lengua materna y que, además, estos últimos realicen trabajos catequéticos y de formación doctrinal en sus lugares de procedencia. La idea del padre no es en absoluto novedosa: su antecesor lo propuso en su momento y no obtuvo respuesta de las autoridades religiosas. Por otra parte, en la Diócesis de San Cristóbal ha sido una acción constante desde 1973 hasta su prohibición por el Vaticano en el 2000; en este caso se hizo provecho de las autoridades de los sistemas de organización comunitaria de cada pueblo para la llamada evangelización inculturada.<sup>58</sup>

Cabe recalcar que la plática con este sacerdote fue a su regreso de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el pasado febrero de 2016, para la visita del papa Francisco. En esta charla se mostró de acuerdo con muchas de las acciones que se han hecho en la Diócesis chiapaneca. Otorgó los méritos al obispo Samuel Ruiz y dio la razón a los discursos del obispo de Roma. A comentarios de otros sacerdotes, fueron las palabras del papa las que lo ayudaron a sensibilizarse en su labor hacia los indígenas, ya que anteriormente descalificaba las pocas acciones que en Yucatán se hacían al respecto, tal como el proyecto de la Escuela de Agricultura Ecológica de Maní y los movimientos de Teología India, así como los demás relacionados con la TL. A decir que es hasta que una figura importante como el papa legitima ciertas acciones, los demás dan crédito al trabajo realizado. El voto de obediencia de los sacerdotes a su obispo es en muchos casos un escalón para obtener posiciones altas en los cargos eclesiales. Este sistema

---

<sup>58</sup> El caso de la ordenación de diáconos permanentes en Chiapas siempre fue un tema de debate entre la iglesia chiapaneca y la sede romana. Cabe señalar que el ministerio del diaconado en la Diócesis de San Cristóbal difiere de experiencias en iglesias de otras latitudes, incluyendo el caso yucateco. Se planteó como una estrategia pastoral que aprovecharse las figuras de autoridad de los pueblos, en donde es muy difícil el acceso de misioneros o curas, aunado a los debates sobre el celibato y el sacerdocio uxorado. Cuando Roma se negó en un principio a la ordenación masiva de aquellos diáconos, y suspendió la ordenación de diáconos permanentes en el 2000, se visibilizó una incongruencia entre los discursos oficiales de los documentos oficiales, en los discursos del papa en América y en México en sus visitas y lo que se aceptaba (Barranco, 2006: 8-9). El papa Francisco, en 2014, levantó la prohibición de Juan Pablo II de ordenar diáconos permanentes en la Diócesis referida.

relacional entre jefes y trabajadores propicia que se asuman como verdades aquello dictado por el obispo, y como falsedades todo lo que éste combata.

En la visión del nuevo encargado de la PM en Yucatán es urgente establecer mecanismos para la “purificación o dignificación” de prácticas de los pueblos mayas que no sean acordes con la doctrina cristiana. En este año 2016, los grupos de Teología India de Yucatán, de quienes hablaremos más adelante, han negociado con las autoridades católicas, incluyendo al actual representante de la PM, para que aporten y colaboren en los encuentros que organizan. El sacerdote se ofreció a incorporar entre sus labores el acompañamiento de los grupos de TIM en la región, debido a que —en sus palabras— “necesitan cristianizar sus acciones, sus ritos y dejarse guiar,” afirmando que “si hay algo de que sí sé, es de Teología, porque estudié en Roma”.

Los miembros del equipo anterior de PM que viven en Kancab, al sur de Yucatán, ejercen cargos en su parroquia sirviendo a su comunidad en la formación doctrinal y sacramental, así como forman parte de un Consejo Parroquial que se encarga de la organización de las actividades pastorales en su localidad, tales como las fiestas patronales, procesiones al santuario guadalupano en Mérida, misas en catedral por el día de san Juan Diego, etcétera. Ellos, luego de participar con el padre Santos, suponen la importancia de una PM que privilegie la lengua como canal de evangelización y servicio comunitario. Quienes asistieron a encuentros nacionales y continentales de la Pastoral Indígena se dicen orgullosos de hablar la lengua, se asumen como mayeros y representantes del pueblo indígena de Yucatán ante los demás pueblos de otras partes de América. El reconocimiento de la etnicidad se ha dado en estas personas en los encuentros mencionados. En su población se muestran como mayeros, pero no siempre suelen usar los conceptos indígena, indio, pueblos indígenas u originarios. Entre los objetivos de esta asociación no está crear un modelo de Iglesia que salga de lo normativizado. Ejercen sus prácticas católicas a expensas de las indicaciones del párroco, cultivan determinados rituales considerados mayas, principalmente agrícolas, hacen uso de la lengua en sus procesos de evangelización (todo el pueblo habla maya) y ponderan la vivencia sacramental (misas, confesiones, adoración al Santísimo etcétera) como valor primordial entre todas las prácticas religiosas, sean las estimadas como mayas o cristianas.



Concluamos esta sección respondiendo a la pregunta inicial, ¿Estamos diciendo que PM es una acción que sólo conviene a un proyecto parroquial?, puedo sugerir, que bajo los modelos organizativos en los que se encuentra, hasta ahora sólo puede hablarse de actividades parroquiales de evangelización de tipo doctrinal, donde las decisiones de su representante marcan el destino del movimiento y que, ante una idea de etnicidad arraigada a la lengua, tan sólo se incluyen en esta Pastoral aquellos hablantes del maya yucateco en regiones rurales del estado.

### **5.- Escuela de Agricultura Ecológica de Maní. ¿Proyecto de Iglesia sin la Iglesia?**

Ante situaciones difíciles que enfrentaba el pueblo yucateco a inicios de los años noventa —migración, falta de empleo y abandono del campo— una decena de sacerdotes inspirados por la TL se reunieron para dar pie a la construcción de una escuela campesina, que por medio del trabajo agrícola pudiese lograr la autonomía alimentaria, así como reforzar los valores comunitarios e identitarios de los pueblos marginados de la zona. Desde 1992 se elaboraron planes de promoción y defensa de los derechos de los campesinos. En 1996 inició el proyecto con el título “Maderas del pueblo” para luego cambiarse a “Árboles para el pueblo”. Fue en Tekit donde comenzó el plan, con la colaboración y asesoría de Bernardo Xiu, un campesino maya que hasta la fecha colabora con la escuela impartiendo todos sus conocimientos sobre agroecología (Romero, 2006: 25).

El 11 de enero de 1996 se inauguró la escuela con 29 alumnos, con el contacto y colaboración de la UADY y la Universidad Autónoma Chapingo. Cada institución desde sus respectivas posturas, disciplinas, pero bajo el pensamiento de la pedagogía del oprimido de Freire, consolidaron el proyecto como una escuela campesina en el sureste de México (Romero, 2006:26).

Con asiento en los terrenos ejidales, sobre la carretera Maní-Dzan, Yucatán, la escuela recibía alumnos de distintas partes de Yucatán. Bajo un modelo semejante al internado, *U Yits Ka'an* —“rocío que cae del cielo”, nombre que adoptó el proyecto—, albergaba por días continuos a alumnos enviados por sacerdotes de distintas parroquias de la Península, quienes colaboraban económicamente para los gastos de los estudiantes. Por esta razón las personas que asistían a aprender, ligadas a un

ambiente católico convencional, poco a poco fueron introducidas en las ideas postconciliares, propias de la Doctrina social de la iglesia, la Teología de la Liberación, incluso sobre Teología indígena.

Los ejes de la Escuela de Agricultura no serían tan sólo la implementación de un currículo de las artes de la siembra orgánica, sino que también tendría un contenido liberacionista con la inclusión de asignaturas relacionadas con los derechos humanos, así como la denominada espiritualidad de la tierra. En 2001, las materias que se impartían en las aulas de U Yits Ka'an eran: Agroecología, Equilibrio ecológico, La milpa, Equidad de género y la espiritualidad (AA.VV., 2001: 21). Es notable en estos planes de estudio metodologías ligadas a la "Pedagogía del Oprimido" promovida por Paulo Freire. Los objetivos de la escuela para el 2001 eran:

- 1.- Reconocer, mejorar y consolidar el sistema de producción "la milpa", como el sistema que ancestralmente los campesinos y campesinas mayas han desarrollado y ha sido la esencia misma de su pueblo, de su cultura y cosmovisión.
- 2.- Revalorar la cultura maya ancestral y dignificar la actual; reconociendo y preservando las costumbres, tradiciones, lengua y religiosidad de los pueblos mayas.
- 3.- Tratar que el alumnado, mediante las enseñanzas religiosas, logre comprender y transmitir los valores humanísticos a sus semejantes, buscando armonía entre las familias y la comunidad en general.
- 4.- Inculcar en el alumnado la importancia que tiene la mujer, especialmente la campesina, en la sociedad yucateca así como promover relaciones justas y equitativas entre hombres y mujeres (AA.VV., 2001: 17).

El alumnado, además de sus aprendizajes sobre la agricultura, también realizaban labores de recopilación y transmisión de enseñanzas por medio de cuentos y leyendas; tal es el caso del trabajo sobre "Cuentos mayas tradicionales" que en el año 2002 efectuaron los de la sexta generación provenientes de Calakmul Campeche, Becanchén, Cosgaya, Maní, Dzan, Chumayel, Tixcacaltuyub, Mayapán, Sitpach y Xpujil.

A partir de 1998 se comenzó con los talleres dirigidos a mujeres; desde el año 2000 se implementaron los grupos mixtos y para 2009 la institución contaba con 250 alumnos. Poco a poco se fue reestructurando el sistema organizativo de la escuela, debido a cambios sociales que afectaban a los estudiantes: por ejemplo, el retiro de

apoyos económicos de sacerdotes y organismos eclesiales, debido a que Misereor, la financiera de la Iglesia de Alemania, recibió una carta del arzobispo de Yucatán solicitándole el cese de la ministración del recurso (Ramírez, 2014: 65).

La escuela estuvo siempre sometida a críticas y prejuicios de muchos curas de la Arquidiócesis, quienes creían que en ella se enseñaba el comunismo; por otro lado, algunos representantes de instituciones gubernamentales pensaron que era un campo de entrenamiento para el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Romero, 2006: 26).

En la actualidad, la escuela se encuentra descentralizada, en el local de Maní ya no se imparte la formación del modelo inicial de semi-internado. A partir de 2009 se crearon subsedes, respondiendo a las crisis financieras que pasaron en aquellos años. Estas subsedes se localizan en Mama, Hunucmá, Valladolid, Hocabá, Peto y Mayapán, Yucatán, y Chunchuhub Quintana Roo, entre otras, donde se implementan los talleres y cursos formales.

El organigrama de la institución se fundamenta en un Consejo, formado por tres sacerdotes yucatecos, entre ellos el director de *U Yits Ka'an*, promotores y representantes de las subsedes y profesores. En el Consejo se elaboran diagnósticos y evaluaciones tanto de los poblados donde se trabaja así como del impacto que la escuela tiene en las localidades mencionadas. Las decisiones que se toman en este colectivo marcan los pasos y dirección de la institución. La escuela, como se ha dicho, mantiene vínculos con las universidades señaladas, pero también con otros órganos como Indignación A.C.; Oasis, el albergue para personas con VIH-SIDA en Conkal, así como la radiodifusora XEPET, “la voz de los mayas”, para difundir las actividades en marcha; la SEGEY/SIIES, El INAH-Ruta Puuc y un patronato que le ayuda a conseguir fondos, entre muchas más organizaciones de la sociedad civil (Ceballos *et al.* 2015: 14-15).

Entre otros quehaceres de *U Yits Ka'an* se encuentran proyectos sociocomunitarios, respaldados por las organizaciones como Heifer Internacional (desde 2010), la Fundación Kellogg (desde 2012) y Sistema Biobolsa A.C. Uno de ellos es el llamado *Kuxam suum* (la sogá viviente). El trabajo consiste en el rescate del cerdo criollo y la abeja melipona en diversas poblaciones de Yucatán. Las familias reciben ejemplares de las especies, se comprometen a criarlas y al momento de la reproducción, proporcionan la cantidad de animales recibidos a nuevas familias. A este proceso se le

llama “pase en cadena” y entre los objetivos está reestructurar el tejido social en los pueblos en que se promueve el programa. También, por medio de la escuela, se han repartido biodigestores a las familias con el objetivo de aprovechar el excremento del cerdo criollo y convertirlo en combustible orgánico (desde 2012).

Diversos productos de medicina tradicional se efectúan en la escuela, tanto de herbolaria como los derivados de la meliponicultura. También se producen materiales de difusión como el “Tzolkin, la cuenta de los días”, desde el 2012, un apoyo a los campesinos en lo referente a los calendarios tradicionales y los aportes de estudios sobre epigrafía maya.

Entre otras actividades se encuentran las ferias de semillas (desde 2010), con el propósito de que los agricultores preserven las especies criollas, de sensibilizar a la gente sobre la soberanía alimentaria, el no uso de agroquímicos y promover el trueque en lugar de la compra-venta. Aunado a lo anterior, la escuela ha construido una red de comercio justo para evitar intermediarios en la distribución de sus mercancías. Los excedentes se venden en un espacio de la parroquia “Divina Misericordia”, al norte de la ciudad de Mérida (Ceballos *et al.*, 2015: 10-11). Figura la participación de la Escuela en la pre-audiencia del Tribunal Permanente de los Pueblos y en el Congreso Nacional Indigenista, así como en los encuentros Nacionales de Escuelas Campesinas.

Al cumplir 20 años *U Yits Ka’an* enfrenta otros retos, tal es la puesta a prueba de una moneda alternativa como el *Túmin* en un mercado de economía solidaria. Para el 2016, la escuela dará continuidad al proceso de edificación de un mercado en la ciudad de Mérida en el que los productores de la escuela y otros puedan vender sus excedentes. También continuará con proyectos en coordinación con enlaces de la Universidad de Osaka, en Japón, en lo que respecta a la agroecología.

Los cambios de pensamiento dentro de la TL, como se señaló en el capítulo anterior, devino en modificaciones discursivas y prácticas en el proyecto *U Yits Ka’an*. A la escuela campesina defensora de los derechos de los pobres, se le incluyó lo que le llaman “el componente cultural”; los marginados en cuanto indígenas mayas fueron los sujetos clave de este hecho. Al instante que se va planeando la construcción de dicha institución, el contacto con la Diócesis de San Cristóbal de las Casas permitió que se gestaran en Yucatán agrupaciones de Teología India Mayense. Con el esquema de una

Comunidad Eclesial de Base, los pertenecientes a estas agrupaciones no sólo realizaban la lectura de la Biblia bajo la metodología del *ver, juzgar y actuar* sino que reflexionaban sobre temas referentes al ser indígena, la religiosidad de los pueblos originarios en el presente, en el pasado y la herencia cultural de los antiguos mayas, reestructurando la metodología a la de *mito-rito-sistematización*.

La Teología India puede ser estimada actualmente en la red de la escuela *U Yits Ka'an* como una dimensión espiritual de proyecto liberador. La espiritualidad maya como se le llama a todo el conjunto de creencias, prácticas rituales y conocimientos sobre la divinidad, la naturaleza y el tiempo de los pueblos originarios, es una de las expresiones religiosas de la escuela. En su organigrama, la TI figura como un vínculo inmediato ya que varios de los agentes clave de la institución participan en la Coordinación Ecuémica de Teología India. El mismo esquema podemos sugerir para la asociación Misioneros A.C. de Chacsinkín.

La institución arquidiocesana no tiene la mayor presencia en el funcionamiento de la escuela. A sus dos décadas de vida, la escuela ha sobrevivido por la ayuda de entidades que no siempre compartían las creencias religiosas. En ocasiones el arzobispo Berlie acudía a celebrar misas en la capilla de la escuela, pero nunca pasó a ser un apoyo económico, mucho menos legitimó las acciones de ésta para que otros sacerdotes se adhieran al trabajo.<sup>59</sup>

## **6.- Teología India Mayense, 25 años de resistencia indígena y religiosa.**

En 1993 se celebró por primera vez en el pueblo de Maní Yucatán, el primer Congreso de Teología India Mayense en la Península. Antes de éste se habían realizado tres congresos en Chiapas, que desde 1991 comenzaron a construir este espacio de reflexión indígena. La reunión en Maní tuvo por objetivo fortalecer la identidad mayense, al compartir la herencia cultural ancestral de los pueblos del sureste mexicano, por medio de ritos, mitos y peregrinaciones a ciudades antiguas; en ella participaron personas de

---

<sup>59</sup> Berlie suspendió su firma para que la organización Misereor, que financiaba a la escuela, dejase también de sustentar al grupo Indignación A.C. debido al apoyo de ésta a la ley que permite el derecho a las personas homosexuales a contraer matrimonio (Indignación, 2010: 2-7).

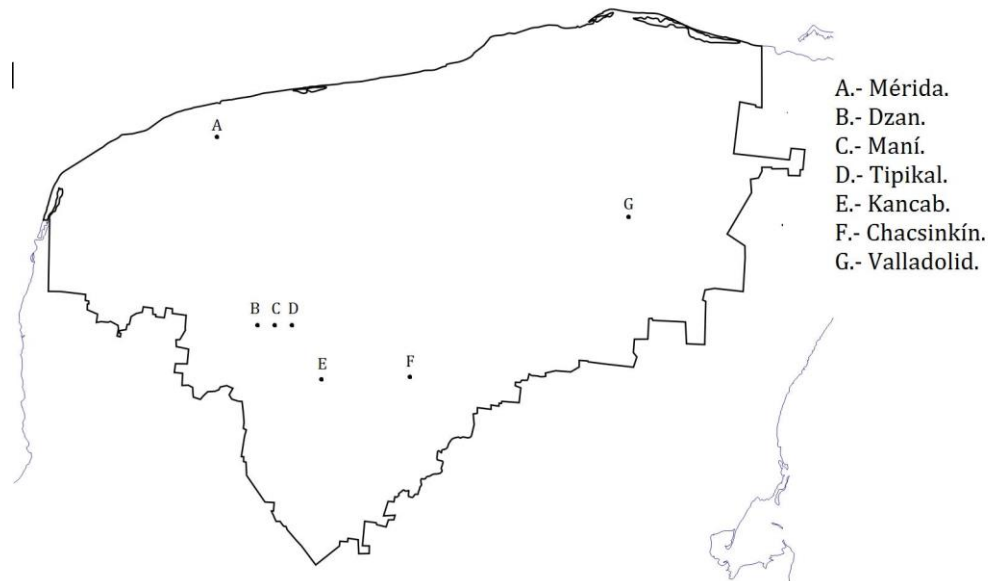
distintos pueblos de Chiapas: tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, zoques y los anfitriones, los mayas de aquí.

Han pasado 25 años desde que inició el movimiento de Teología India en la región. Las redes que se han creado entre sujetos y agrupaciones de diferentes Diócesis de México y Latinoamérica—desde mi punto de vista— han posibilitado que se mantengan vigentes. Importante para este trabajo es señalar sobre los Encuentros Mesoamericano y Continental sobre Teología India en los países donde se gestan agrupaciones similares. Cada año, integrantes de la TI en México acuden a estas asambleas, fortaleciendo sus sentidos de pertenencia, escuchando diferentes experiencias de lucha y formando una identidad compartida como “pueblos originarios” en proceso de resistencia cultural.<sup>60</sup>

En Yucatán existe una pequeña red de personas de diferentes pueblos que en conjunto representan al estado de Yucatán en los encuentros regionales, mesoamericanos y continentales. Son cerca de 40 personas entre adultos de la tercera edad, adultos y jóvenes, en su mayoría mujeres activas de lugares como Maní, Dzan, Tipikal, Valladolid, Yokdzonot, Kancab Tekax, Mérida, Chaksinkín, Ticul, y Hopelchén Campeche. En años anteriores se contaba con la participación de personas de Izamal Chablekal Yucatán y Bacalar, Quintana Roo, quienes poco a poco han dejado de asistir a las reuniones por causas diversas. En Izamal, el dirigente del grupo, un fraile franciscano, se mudó a Tenosique a trabajar en favor de la pastoral migrante y dejó de acompañar al grupo de TI del lugar. Las otras dos localidades parecen haber perdido el interés por la TI, aunado a las dificultades de movilidad para asistir a las reuniones mensuales. Este grupo representa a TIM en Yucatán.

---

<sup>60</sup> Para la organización de estos eventos convocan diversos organismos americanos, entre los que destacan: La Coordinación Mesoamericana de la Articulación EcuMénica Latinoamericana de Pastoral Indígena AELAPI.



Poblaciones donde hay grupos de TIM en Yucatán.

Teología India Mayense tiene como actividad principal un encuentro masivo anual, que reúne a mayas peninsulares de la Diócesis de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, zoques de diferentes pueblos de la Diócesis de San Cristóbal y chontales de Tabasco. También se integran algunas iglesias protestantes y el Instituto de Estudios e Investigación Intercultural (INESIN), así como sacerdotes y diáconos católicos, seminaristas diocesanos, religiosas representantes de la Misión de Guadalupe y Hermanos Maristas que trabajan en la mencionada Diócesis. Hasta la fecha, colaboran en estos encuentros algunos yucatecos evangélicos que años atrás organizaron una de las reuniones anuales en el pueblo de Buctzotz, al Noreste del estado.

El encuentro anual gira en torno a un tema que se construye en conjunto en el transcurso del año. En Yucatán los participantes se reúnen mensualmente para organizar las actividades, definen la temática, un lema que les acompañe, un “sueño” u objetivo, así como la logística y medios de obtención de recursos económicos y materiales para poder llevar a cabo las actividades que se programen.

Teología India Mayense se organiza con la ayuda de una coordinación general formada por representantes de diversas parroquias de la Diócesis de San Cristóbal y miembros de los grupos en Yucatán. También asisten religiosos y sacerdotes quienes,

si bien su presencia marca cierta autoridad, se busca que sus recomendaciones y opiniones sean valoradas al mismo nivel que las del resto de los participantes. Esto bajo la justificación de la autodeterminación de los pueblos originarios y el modo en que éstos marcan el destino de su religiosidad. Esta propuesta organizativa ha permitido que año con año, las decisiones de cómo llevar el movimiento esté en manos de los indígenas quienes diseñan todos y cada uno de los momentos y espacios de Teología India.

En sus primeros años, los encuentros se destinaron a consolidar los lineamientos conceptuales y metodológicos de TIM. Por ejemplo en 1991, los pueblos de Chiapas reflexionaron cómo el *ser maya* es el tronco común entre la diversidad de religiones que existen en los pueblos. Como un movimiento ecuménico en el que participaron pastores presbiterianos, metodistas y católicos, plantearon las bases teóricas de esta línea pastoral: el respeto a los ancianos y su sabiduría, la importancia de los mitos, ritos y expresiones tradicionales de los indígenas; el presupuesto clave fue la afirmación que los pueblos originarios poseen teologías propias que deben ser respetadas y valoradas por las instituciones eclesiales.

En el estado de Yucatán se han realizado 6 de los 20 encuentros. En Maní en 1993, el tema tornó sobre mitos y ritos como herencia cultural de los mayas; en Izamal en noviembre de 2002 se habló de “Dios, padre y madre”; por su parte en Buctzotz para el 2003, la temática fue “El sentido teológico del número 13”; en Chablekal en 2007, sobre el “Maíz, la raíz de nuestra vida”; En Dzan para el 2010 todo giró alrededor de “Un katún sembrado y recogiendo la cosecha” y en Chaksinkín 2013 se tomó el tema de “El buen vivir desde los abuelos y las abuelas y los libros sagrados”. Se planea que en 2016 se realice en Kancab, Tekax Yucatán, bajo el tema “Medicina tradicional, fuente de salud para los pueblos mayas”. Los demás encuentros se han llevado a cabo en pueblos de Chiapas bajo diferentes tópicos; para ello, los yucatecos se han trasladado a esos lugares en días del evento.

### **7.- ¿De qué se trata TIM para sus participantes?**

Quienes pertenecen al proceso de TIM asumen de diferente manera los aprendizajes que se discuten, porque cada uno de ellos tiene un pasado personal distinto al de todos,



pese a formar parte de las mismas poblaciones o el mismo rumbo del Estado. La vivencia de TIM, sucumbe a varias perspectivas. Unos entienden TIM como la negación de la influencia católica en la vida indígena, sugieren procesos de decolonización que ponderen los saberes y prácticas autóctonos sobre la religiosidad aprendida en la iglesia desde la infancia. Otros optan por la cristianización de las sesiones de TIM e incluyen en sus oraciones invocaciones a la virgen María, usan saludos y rezos católicos y promueven la lectura bíblica. Por otra parte están aquellos que concilian entre lo considerado maya y lo católico para recrear nuevas formas de religiosidad y espiritualidad. Y es que como se ha dicho, la mayoría de las personas que participan son católicas, muchas de ellas mujeres que tienen intensa vida parroquial ya sea como parte de los consejos o en grupos apostólicos, dígase Legión de María, Catecismo, entre otros.

No hay que dejar pasar los conflictos que se gestan en el interior de las agrupaciones de TIM, propias de cualquier grupo humano. Hay experiencias de sujetos que han abandonado el equipo por sentirse ofendidos por alguno o algunos de sus compañeros o por no estar de acuerdo con las decisiones que se toman. La TIM no está exenta de malos entendidos, divisiones temporales y enemistades.

Con respecto a la identidad étnica de los que confluyen en TIM, no siempre suelen considerarse mayas ni indígenas. Por lo general se presentan con relación a su lugar de origen. Pese a que muchos escritores que ahondan sobre el tema dicen que se ha resignificado la palabra *indio*, no siempre es una categoría apropiada; en algunos casos ha sido tomada como ofensa y descrédito. Cierta autoadscripción emerge en proclamas, manifiestos que se escriben en conjunto contra problemáticas distintas y ante los otros pueblos mayas en los encuentros anuales. Tampoco fue mi intención tener el dato obsesivo sobre sus identidades: ¿por qué ellos habrían de estar rindiendo cuenta a todos y en todo momento sobre sus sentidos de pertenencia? (Ruz, 1992a: 87-88).

Por otra parte, algunos participantes usan el término de *dzul* y *dzulito* para referirse a las personas que no consideran mayas, tanto por no vivir en un ambiente rural, como por no hablar la lengua autóctona. Emplean estas voces para señalar a personas que perciben como presumidas, altivas y que evitan determinados contextos vinculados a una vida precaria. Y es que en el grupo de TIM hay personas oriundas de

la ciudad de Mérida, que en ocasiones han tenido actitudes que se interpretan como ofensivas y discriminatorias. En un testimonio de una participante en 2015 sobre cómo había curado a una persona, ésta usó el término de indita para referirse a su paciente, por lo que entre susurros y comentarios posteriores sobresalieron quejas y disgustos.

No me gusta cuando doña Mildret use la palabra de indito o de idita; se escucha feo, como si ella fuese más, ¿se dará cuenta de lo que dice? (Lourdes, 2015).

Las diferentes miradas que confluyen en TIM permiten multiplicidad de resignificaciones al momento de estructurar las actividades y ejercerlas. En el altar indígena que se diseña y ordena en cada sesión y en cada encuentro se pueden ver tales convergencias: imágenes religiosas católicas; formas atribuidas a la espiritualidad ancestral, tales como la marcación de puntos cardinales con sus respectivos colores, árbol de ceiba, bebidas como *balché*, *zacá*, entre otras. Asimismo, las oraciones y peticiones —algunas en maya y otras en español— configuran aspectos de religiosidades en constante construcción.

Entre algunas conjeturas que marcan las espiritualidades que se desarrollan en TIM están: la lectura de los libros del *Chilam Balam*, *El Libro del Popol Vuj*, entre otros, considerados como textos sagrados de los antepasados, bajo una hermenéutica similar a la que se hace con la Biblia. También se postula que Dios se revela y manifiesta por medio de diferentes rostros: como padre y madre, rostros de tradición, como proveedor de todo aquello que tiene vida y forma parte del medio en que transcurre la vida humana. Las espiritualidades deben reflejarse en la consecución de ciertas prácticas a favor de la comunidad en la que se vive y en diferentes espacios como en la educación de los hijos, la vida política y económica, etcétera. Existe una postura de resistencia ante los llamados “malos gobiernos” y “las políticas económicas que dan muerte” vinculadas a sistemas neoliberales. Los abuelos y abuelas son paradigmas de vida: su alimentación, sabiduría, sentido de solidaridad, etcétera, configuran el ideal de subsistencia al que aspiran y deben aspirar los pueblos originarios del presente. Existen maneras diferentes de *Revelación divina* y de discernimiento de sus designios relacionadas con las formas de obtención de conocimiento atribuidas a los grupos autóctonos tales como:

los sueños y su interpretación, el *sentir del corazón* más allá que el de un pensamiento academicista.

Para don Antonio Mukul,<sup>61</sup> la Teología significa la legitimación hacia los especialistas rituales mayas por parte de las comunidades donde éstos viven y por las instancias de la Iglesia católica, representada por el obispo y curas católicos. De este modo, don Antonio suponía que sería posible compartir con más personas aquellos conocimientos ancestrales depositados en su persona. Sugirió que TIM es mirar a ver y valorar el trabajo del monte que incluye los rituales agrícolas y su eficacia, que dependen de agentes que se dedican y conocen el trabajo del campo. Don Antonio Mukul comentó que desde que el padre Atilano le invitó a participar en los grupos de Teología supo que podría encontrar a aprendices que continuaran con sus labores. La figura de este sacerdote maya en el grupo de TI era de suma importancia y respeto. Sus palabras, sus interpretaciones de los sueños, rezos y peticiones, eran asumidas por el grupo como discursos sabios equiparables o superiores a las de los sacerdotes católicos (Antonio, 2013).

Para don Felipe Nery, de Maní,<sup>62</sup> TIM es un proceso de aprendizaje donde se invita a no olvidar la cultura, dar continuidad a las tradiciones antiguas, reforzar las creencias en torno a las lluvias, los ciclos agrícolas y practicar rituales de petición y agradecimiento. Resume que Teología es regresar a la religiosidad de los antepasados que no creyeron en un solo Dios. Aun así don Nery manifiesta cierta nostalgia al decir que Teología sólo trata de recordar las tradiciones, pues “ya no es vivirlo, ya no es como antes”. También recalca la manera de vivir de los indígenas de Chiapas y Guatemala, de quienes dice: “ellos sí luchan, luchan para no olvidar la tradición, pelean contra las autoridades, contra el mal gobierno”. Con todas las problemáticas que se tienen en Yucatán, asegura don Nery, no hay que olvidar si se fue pobre, si se fue indio; a su vez retoma uno de los temas vistos en uno de los encuentros “los retoños del árbol” que son los jóvenes y futuras generaciones. Ellos serían quienes den continuidad a la labor que

---

<sup>61</sup> Era un *jmeen* o especialista ritual maya oriundo de Maní, muy reputado tanto en su localidad como al interno del grupo de TIM. Falleció octogenario en 2015. No hablaba español, pero lo comprendía.

<sup>62</sup> Don Nery tiene 54 años de edad, es bilingüe, se dedica a labores del campo y también vende granizados o raspados en el pueblo; es beneficiario de algunos programas que *U Yits Ka'an* ha implementado en el lugar, tiene más de 10 años que participa en los grupos de TIM.

se está forjando, pues no deben abandonar sus orígenes, no se deben creer más ni menos que los otros (Felipe Nery, 2013).

Para doña Minelia, de Dzán,<sup>63</sup> TIM son los ritos, mitos y formas de religiosidad que se han heredado de los abuelos y abuelas. Es toda la cultura maya: lengua, vestimenta... todas las prácticas y cómo se organizaban los ancestros de acuerdo a sus leyes. Recalca que los de Chiapas tienen diferente manera de vivir sus mitos y sus ritos. Comenta que en la medida en que se va aprendiendo sobre la religión del pasado, es como se van fomentando sus ejercicios. También señala que no todos aceptan TIM; según ella, los católicos de su pueblo dicen que no hay más religión que la que conocen, la que les han enseñado en la Iglesia. Doña Minelia es ministra de la Eucaristía, miembro de la Legión de María del mismo pueblo y participa entusiastamente en TIM. Me permito incluir en este apartado la experiencia relatada por ella misma y lo que considera característico de la TIM, a diferencia de otros grupos apostólicos de una parroquia convencional:

Pues yo no puedo decir que haya uno bueno o malo, porque todas las cosas que se enseñan allá, es la idea de nuestros antepasados, ¿cómo creían en Dios? ¿Cómo le rezaban? Por ejemplo, en Maní, cuando vino este fray Diego de Landa acá, cuando hubo un martirio así a las personas mayas, porque no quieren entrar en la nueva religión católica que ellos traen. Dios acepta a uno como es, Dios sí lo acepta... Pero como te digo, como somos como niños, y si ellos están jugando de toro con sus juguetes y se está riendo tu hijo, para él todo es real cuando juega, todo está bien, y tú como papá o mamá, no vas a venir a decirle que está mal y le vas a arruinar su juego. Muchos nos dicen que sólo de los antiguos andamos hablando, pero pues así es la tradición de los abuelos. Y pues también los católicos que llegaron tenían su tradición, pues creo que leían el Antiguo Testamento, y pues lo leían y por eso cuando llegaron los católicos acá, pusieron la religión pero obligado (Minelia, 2013)

El testimonio anterior incluye cómo la señora fue reprendida por el cura de su iglesia al enterarse de que participa en los grupos en cuestión:

Fui con mi compañera a decirle al sacerdote que participo con el padre Tilo en Teología y le dije: padre yo sólo vine a manifestarte que participo

---

<sup>63</sup> Tiene 73 años de edad, es ama de casa, tiene catorce años participando en TIM.

allí, y que estoy yendo acá, no vaya a saber por otras personas que nosotras estamos andando haciendo esto y lo otro. Esto hacemos, nos vamos a Chiapas. Él sólo escuchó, nos escuchó, pero luego que terminamos nos dijo que nosotras sólo le fuimos a visar y que por qué no le pedimos permiso, que porqué estamos yendo allá, y comenzó a gritar y decir cosas y quién sabe qué más cosas dijo. Pero como le decimos, si para eso no necesitamos pedirte permiso, si no he entrado a un grupo, si he entrado algún grupo, pues te vengo a decir. Y cómo el padre Tilo nos invitó, a quién le vamos a pedir permiso, yo únicamente pedí permiso a mi esposo y a mis hijos, ellos me lo dieron y no tengo que pedirle permiso a nadie, si no son cosas malas (Minelia, 2013).

La experiencia de Lorena Gómez de Maní, quien participó en TIM durante ocho años, muestra algunos rasgos diferenciadores entre las agrupaciones de TIM y los equipos parroquiales que hay en su pueblo. Menciona que en Maní se implementó el modelo organizativo de pequeñas comunidades parroquiales hace aproximadamente 20 años. Entre esos grupos solían participar incluso miembros de TIM. La diferencia entre éstos radica en que en TIM se habla de Dios, los hombres y la naturaleza. Mientras que en los grupos parroquiales sólo se habla de Dios y lo que tienen que hacer los hombres de acuerdo a su voluntad. En TIM pueden también participar presbiterianos o de otras religiones, siempre y cuando éstos consideren las tradiciones de los mayas. En TIM por lo tanto se tratan temas referentes a los cambios de los pueblos, las modificaciones que hay en la naturaleza, las tradiciones que se tienen que preservar; la TI ayuda a revalorar las raíces y no avergonzarse de la lengua y de las costumbres (Lorena, 2013). De acuerdo con los testimonios, puedo sugerir que TIM es un espacio de *toma de conciencia*, como el primer paso de la liberación, según la TL, y que por otro lado se perfila como una oportunidad de desarrollo de la *interculturalidad crítica*, ya que hay un esfuerzo por “re-conceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencia que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir” (Walsh, 2010: 79), y que a continuación podremos vislumbrar con las relaciones interétnicas.

## **8.- Teología India Mayense, los mayas de aquí, los mayas de allá.**

Ya se ha mencionado sobre la relación entre los grupos de TIM de la Península y la Diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas compuesta por pueblos tzotziles,

tojolabales, ch'oles, tzeltales, zoques. Quizá sea conveniente matizar algunos aspectos de las interacciones entre los mayas de aquí y los de allí. No detallaré sobre las relaciones y las actividades que se realizan en los Encuentros anuales, puesto que entre las normas que la coordinación ha sujeto durante muchos años es precisamente no aceptar estudios en estos espacios íntimos.

Los encuentros de TIM han resultado ser espacios de encuentro entre formas de vida diferentes bajo puntos de convergencia que propician diálogos e intercambios de experiencias. En el diseño del programa anual se trata de considerar todos aquellos detalles que facilitan dichas interacciones; desde cuestiones operativas hasta las relacionadas con los gustos, dietas alimenticias, las formas de pensar y ejercer demandas sociales. A partir de ello, se sabe que las personas que vienen de Chiapas duermen sobre tapetes (Edgar, 2015), no suelen comer carne de cerdo, ni usar mucho aceite en sus comidas, no toman leche y no se rigen bajo los horarios oficiales (Martha, 2014). También se dice, que ellos no tienen conocimiento de muchos libros sagrados antiguos, como se dice que hay en esta zona maya peninsular (Flor, 2014).

Entre otras diferencias se encuentran: los de allá no han perdido sus vestimentas ni sus autoridades comunitarias, como lo son los principales y mayordomos; aquí las mujeres conservan el atuendo y los sistemas de autoridad ya no son como antes. Ellos, los de Chiapas, tienen más danzas y música ritual, nosotros sólo la jarana y el *maya pax* (Claudia, 2014). Los de Chiapas sí tienen el respaldo de sus obispos, en Yucatán en cambio no. Allí sí se lucha, se enfrentan contra el gobierno, asumen una vida austera antes que ser receptores de programas gubernamentales, en cambio muchos de los yucatecos no se apropian de dichas convicciones (Felipe Nery, 2013). El levantamiento zapatista en enero de 1994, así como otras experiencias de resistencia indígena en los altos de Chiapas, marcaron fuertemente los procesos de TIM en esos pueblos. De modo que gran parte de las posturas políticas que asumen sus miembros están permeados de un fuerte carácter reivindicativo y de rechazo a los gobiernos. Aún se recuerda cuando en un encuentro, soldados del Ejército mexicano rodearon el campamento de TI, pensando que estaban conspirando para una revuelta (Fernanda, 2014). Por otra parte, se valora que aquí se mantienen los apellidos en maya a diferencia de los compañeros de Chiapas (Domingo, 2014).

Los tzeltales, tzotziles y choles que vienen a Yucatán a las reuniones y encuentros también hacen su valoración sobre los mayas yucatecos. Asumen que los de aquí están “más modernizados”, usan cada vez menos la lengua originaria, rezan en castilla [*sic*] y en voz baja, tienen mucho conocimiento sobre el pasado de los mayas gracias a que se aproximan a estudios sobre historia (Benjamín, 2014). Los que vienen de Chiapas, suelen denominar a los *jmeno'ob* peninsulares como *tatic* igual que a los principales de sus pueblos; llaman *metic* a aquellas mujeres mayas que consideran importantes y que ejercen cargos centrales en Teología India.

Estas percepciones impactan en las discusiones sobre quiénes deben participar en TIM y quiénes no. Éstas por lo general son propiciadas por los de Chiapas. Ellos dicen que *teología* es para campesinos, para gente indígena que labra la tierra, la que hace milpa, ya que ellos son los que pueden entender la riqueza de la espiritualidad indígena, a diferencia de quienes no tienen un estilo de vida relacionado con el campo y la pobreza (María, 2013). Algunos peninsulares están de acuerdo, aunque sugieren que se puede participar en TIM para poder integrarse a la vida campesina y que hay otras prácticas no precisamente agrícolas que forman parte de la vida tradicional, tales como el *jet's méek*, el rezo a los difuntos, las creencias, los mitos y leyendas que se cuentan en Yucatán.

Por otra parte, no hay que soslayar la influencia que algunos agentes de pastoral que laboran en la Comisión Nacional de la Pastoral Indígena de Guatemala, quienes han asesorado los procesos constructivos de TIM en el sureste de México. La influencia que han tenido ha sido en muchos sentidos, desde las formas organizativas hasta en los contenidos de los encuentros. Información sobre el calendario maya e interpretaciones sobre el *Popol Vuj* han permeado en los grupos de TIM en Yucatán y Chiapas, de modo que Guatemala siempre es un punto de referencia para “iluminar” los Encuentros. En 2014, cuando se versó sobre el Calendario Maya, los peninsulares optaron por reconstruir un sistema calendárico según algunas fuentes de la región y no acuñar a raja tabla lo que los guatemaltecos proponían, puesto que se reconocen los cambios y factores climáticos que existen entre ambas regiones. Elementos como éste, propiciaron reflexiones sobre la diversidad entre los pueblos mayas, cada región con su calendario, cada región con sus prácticas diferenciadas.

Poco a poco, tanto los yucatecos como los chiapanecos que participan en TIM se aproximan a la diversidad de formas de vivir la etnicidad. En varias ocasiones, los peninsulares han recibido invitaciones para asistir a Chiapas a talleres para coordinadores de equipos de TIM o líderes comunitarios. Algunos yucatecos han acudido, aunque se reconoce que los contextos y antecedentes del movimiento en Yucatán son distintos, así que es conveniente buscar otras estrategias adecuadas al caminar local y por ende, a la distinta formación. Las diferencias culturales se toman como elementos enriquecedores que unen a los pueblos mayas del Sureste de México (Ceballos *et al.*, 2015: 71). Entre los elementos comunes están: la situación social en que se encuentran los pueblos originarios de México y América; también se comparten los anhelos en la construcción de una Iglesia tolerante, equitativa y no discriminatoria (Ceballos *et al.*, 2015: 31-32).

#### **9.- Teología India como motor de acción social.**

Al principio del trabajo creí que en cada pueblo se encontraban muchos participantes de TIM, y que acudían a las reuniones fungían como coordinadores y animadores del movimiento en sus respectivos lugares de origen. Quizá esa haya sido la estructura de las comunidades en sus inicios, pero hoy en día puedo sugerir que existe un solo grupo de Teología formado por personas de varios pueblos mayas de Yucatán. Esto no quiere decir que quienes participan en TIM no trabajen en sus municipios y, en momentos concretos, organicen actividades que repercutan en sus poblaciones. Por ejemplo, los de Chacsinkín ejercen trabajos de desarrollo socio-comunitario por medio de una asociación civil llamada Misioneros A.C

Misioneros A.C. cuenta desde 1995 con programas relacionados con salud, educación y desarrollo reproductivo. El impacto de esta organización se focalizó en comunidades de la entonces cuasi parroquia de San Pedro Apóstol en Chacsinkín, tales como Xnohuyab, Chanxhuayab, Xoy, Tixméuac, Dzutoj, Xcojil, Sabacché, Sisbic, Chaltunpujuy, Kimbilá, Chuchub y Nenelá (Mijangos, 2000: 78, 80). La organización presentada surgió con los mismos objetivos que la Escuela de Maní, bajo las ideas postconciliares de la opción preferencial por los pobres, la complementariedad entre las ciencias sociales y la religión; el ecumenismo y la espiritualidad maya como un eje



central en la vida comunitaria de los pueblos de Yucatán ante la diversidad religiosa. Quienes dirigen esta asociación reciben asesorías y acompañamiento de científicos sociales del INAH, realizan proyectos comunitarios que privilegian el tejido social de los pueblos y buscan alternativas de mejoramiento de su calidad de vida, donde se privilegie la equidad de género y el respeto a la tierra. Los fundamentos de muchos de sus proyectos se basan en los acuerdos obtenidos en TIM. Así, si se decide que el tema del encuentro anual es “el buen vivir” —por dar un ejemplo— todos sus programas de intervención estarían marcados por directrices que en TIM se hayan discutido y versen sobre esta temática. Del mismo modo, los análisis y diagnósticos que se realizan en dichos trabajos son puestos sobre la mesa de discusión en las asambleas de TIM.

Los de Valladolid que participan en TIM están anclados a la Escuela de Agricultura de Maní, mediante una subsele de la misma en la ciudad del oriente de Yucatán, en la que acompañan a un grupo de campesinos. Ellos han logrado integrar a jóvenes de la población de Yokdzonot en donde también inciden sus labores de difusión agroecológica.

Esto mismo sucede con *U Yits Ka'an*, como se ha detallado arriba. Los otros participantes buscan en sus poblaciones estrategias para implementar los compromisos adquiridos en TIM. Entre ellos están la convocatoria a jóvenes y adultos que quieran adherirse a los equipos de trabajo o participar en las actividades que se programen.

Podemos sugerir que dichas reuniones y encuentros fungen como espacios de generación de conocimiento, donde las identidades y prácticas cotidianas de los miembros son mediadas ante la diversidad epistémica y de religiosidades (Ramírez, 2011: 102).

#### **10.- TIM, PM e interculturalidad.**

Como se ha entrevisto, los grupos de TIM pareciesen no tener el reconocimiento de la Institución católica. Los párrocos de los lugares donde se encuentran personas que acuden a las reuniones no siempre están de acuerdo con este tipo de agrupación y reflexión. Los de Dzan, Maní y Tipikal que están bajo la misma jurisdicción parroquial, son señalados negativamente por los sacerdotes católicos, lo mismo expresan los de

Chacsinkín y Valladolid. El actual coordinador de la PM, párroco de Maní, adjudica este rechazo a conflictos que existen entre el anterior arzobispo y los padres asesores del movimiento y de la Escuela de Maní. A decir de los miembros de TI, el arzobispo Berlie fue quien no estimaba a la TI por creer que se fundamenta en la desobediencia, que los contenidos no se ajustan a la normas de la Iglesia romana y por muchos prejuicios que tiene al respecto. Los de TIM dicen que muchos les critican sin conocer lo que se hace y promueve en las asambleas.

Al respecto, los de Chacsinkín recuerdan que cuando trabajaban en su pueblo y lugares aledaños según la Inculturación del evangelio, bajo la coordinación de entonces párroco Juan Burgos, los demás sacerdotes del decanato se burlaban señalando: “allí vienen los inculturados”, como si sus labores fueran parte de un indigenismo trasnochado.

El padre Santos Villegas, por su parte, comenta que TIM es un proceso que está bajo la mirada de la Arquidiócesis, aunque no lo acompañe directamente. Menciona que no es menos válida que las otras experiencias como la PM, que el trabajo que se realiza es respetuoso y excelente. Reconoce por tanto todos los años de caminar de las agrupaciones. Para este personaje, TIM consiste en un acto heroico de sacerdotes y laicos quienes pese a prejuicios, se han mantenido en pie. También puntualiza que la deslegitimación que tiene TIM se debe a que los sacerdotes, cuya voz es figura de poder, han pasado por procesos de negación de sus identidades étnicas, y que cuando la jerarquía de la Iglesia promueve estos movimientos surge la duda, pues ¿no que estaba mal? ¿Por qué ahora resulta que está bien? ¿Por qué teníamos que renunciar a nuestra cultura? (Villegas, 2016). Los cambios de paradigmas entre lo que consiste la evangelización (colonizadora o liberadora) trae consigo conflictos personales para los sacerdotes o dirigentes y en consecuencia para la feligresía.

Actualmente, el equipo de PM de Kancab se ha integrado al proceso de TIM; de hecho, será la sede del encuentro 2016. Los de TIM han negociado con los habitantes del mencionado poblado, quienes aceptaron la propuesta por no encontrar elementos contrarios a su fe. Además, bajo el presupuesto de que el nuevo arzobispo está enterado de dicho acontecimiento, los de PM accedieron a participar.

La negociación entre ambos grupos contrajo ciertas condiciones que pusieron los de PM, entre éstas están que se realice una misa, pues por lo general los de TIM no incluyen esta ceremonia en sus encuentros. Los de TIM, por su parte, propusieron una ceremonia ecuménica que integrase a distintos especialistas rituales, tanto mayas como católicos y evangélicos. Los de Kancab accedieron estipulando que dicho ritual se llevaría a cabo dentro de la nave del templo católico y que se invitase al arzobispo de Yucatán. También se acordó que se respetarían las fechas que la comunidad de Kancab dispusiese para no interferir con las festividades patronales u otras actividades programadas. TIM Yucatán accedió y por ende los de Chiapas tuvieron que adaptarse a esta decisión.

Al tiempo que el coordinador de la PM ejerce el cargo, ambos grupos, PM y TIM continúan planeando sus quehaceres a expensas de las opiniones y prohibiciones del párroco de Maní, quien quiso asumir una dirección de los equipos y ofreció que el mencionado encuentro se realice en su parroquia, o en otra que no sea Kancab, según él porque el equipo de TIM sólo considera como “mayas” a los habitantes de la zona sur del estado. Estos, en contestación al padre, le invitaron a conocer la historia del movimiento desde hace más de 20 años, donde se muestran las experiencias de los encuentros que se realizaron en distintas partes de la región y queda claro que el aspecto étnico no ha sido el único criterio para decidir en dónde realizar el evento; para ello han pesado argumentos como: lugares con antecedentes de organización social que aceptan a TIM como Chablekal, donde se encuentra una CEB; Izamal, donde había un grupo de TIM a cargo del fraile franciscano Tomás González, o en Buctzotz donde la Iglesia Presbiteriana recibió el movimiento. En 2016, en el pueblo de Kancab se encuentra el equipo de PM que aceptó ser receptor del Encuentro.

El coordinador de PM, en su intento de asesorar a TIM, sugirió adaptar la calendarización y horarios de reuniones según su disponibilidad, acción que fue rechazada, en primer lugar, porque la programación anual conviene a la mayoría del equipo y en segundo, porque una decisión como ésta atenta contra la autonomía del grupo, donde no se acostumbra a ponderar la decisión unilateral de un sacerdote. Se privilegian los acuerdos que la Coordinación General haya establecido.

Trayendo a colación la discusión inicial, podremos resumir que cada grupo de PM y TIM vienen surcando caminos diferentes, tanto en contenidos a tratar como en estructuras organizativas y legitimación eclesial. Ello ha contraído ventajas y obstáculos. TIM Yucatán ha trabajado con la Diócesis de San Cristóbal por 25 años, no teniendo que rendir cuentas a las autoridades de la Iglesia yucateca. La lejanía que tienen con el modelo parroquial vigente les ha permitido una autonomía en sus formas de ejercer la religiosidad. Asimismo, estos desajustes institucionales pareciesen no ser un objetivo último, más bien los de TIM desean la inclusión de sus programas en los lineamientos pastorales, claro, bajo determinados condicionamientos tales como el respeto a la autodeterminación religiosa, estructural y organizativa, justo como el caso chiapaneco, donde aún existen sectores en contra de la TI.

La PM, por su parte, está en el proceso de incorporarse al modelo de TIM. Será decisión de sus participantes adherirse al movimiento o continuar con sus propias formas de vivir su catolicismo indígena. En ambos casos, pareciese no haber desajustes entre el ejercicio del catolicismo y de las prácticas consideradas mayas; queda en cada quien la ponderación de unas sobre otras, pero a fin de cuentas pueden coexistir. La invitación que hace el grupo de TIM a los encargados y agentes de Pastoral Indígena es aproximarse a las reuniones y encuentros y hacer sus valoraciones, derribar sus prejuicios antes de emitir juicios despectivos e infundados. La *renuncia* de la que habla Fernet permitiría abandonar un etnocentrismo [católico] frente a la otredad desconocida (Ramírez, 2011: 76).

Por otra parte, adentrarse a la historia de vida de los coordinadores de PM y de los que participan en los grupos de TIM y PM ayuda a comprender sus posturas. Quizá sea una tarea ardua que no logré concretar en este trabajo, aun así, considero que nos permitiría si no justificar las acciones, sí comprender las convicciones personales, los devenires en las adopciones de determinados sentidos de pertenencia y las renunciaciones de otras.

La institución eclesial católica yucateca no ha dado el paso de integrar en sus proyectos pastorales lineamientos que den pie a discusiones sobre la interculturalidad. Se continúan haciendo diagnósticos generalizados que si bien a veces atinan sobre la realidad, no suelen desembocar en políticas eclesiales concretas, al menos hablando

con respecto de los pueblos originarios o personas indígenas que viven en el Estado. No se recurren a estudios que desde las ciencias sociales se han desarrollado para aproximarse a las problemáticas de los habitantes yucatecos.

La Pastoral indígena se sigue entendiendo como atención a la población mayahablante, no se abre el espectro a otros grupos indígenas que viven en el Estado. La homogenización cultural a la que se le atribuye a la Península --visión gestada desde los sectores académicos, y reforzada en ámbitos de élites— (Rodríguez Balam, 2013:67), suele ser un obstáculo para reconocer la interculturalidad que existe en determinado territorio y pasa por alto los múltiples factores sociales entre los que sobresalen el comercio, la migración, los intercambios socio-religiosos, entre otros.

En la TIM a nivel local, las personas intercambian experiencias de todo tipo: desde el modo de hablar la maya, hasta las diversas expresiones de religiosidad. De cómo en cada pueblo se lleva a cabo ciertas prácticas, o cómo se han transformado; qué problemas les asalta y qué medios proponen para solucionarlos. Lo mismo sucede cuando se integran con los de Chiapas. Pienso, que estas relaciones interétnicas han posibilitado forjar entre sus participantes aptitudes de respeto y tolerancia ante aquello desconocido. Así, cuando se le invitó al actual encargado de la PM a participar del encuentro de TIM, y éste comenzó a enunciar juicios despectivos sobre las prácticas que se realizan, aquellas personas le sugirieron al sacerdote, primero experimentar el encuentro y luego emitir sus comentarios.

La versión indígena de la TL en Yucatán tiene por objetivo suplir las negligencias que la Institución eclesial ejecuta. El estado que guardan los grupos de TIM actualmente se mantiene gracias a la *red* que han entablado con la Diócesis de San Cristóbal, por medio de los encuentros, y con otras realidades de América Latina. Para finalizar, cabría preguntarse ¿a quién o a quienes les corresponde despojarse de sus fundamentos doctrinales, ideológicos, teológicos? Quizá lo que importe en esta respuesta sea cómo los mayas de diferentes agrupaciones, como grupos de reflexión y *crítica*, como apuntala Walsh, o de *toma de conciencia* como sugieren los teólogos de la liberación, han negociado con o sin la aprobación del encargado de la PM o del Obispo en funciones y han redefinido los vaivenes de las propuestas de interculturalidad en sus religiosidades e identidades étnicas.

## Capítulo IV

### El buen vivir, una propuesta reflexiva en TIM.

*Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado. Había santa devoción en ellos. Saludables vivían. No había enfermedad; no había dolor de huesos; no había fiebre para ellos, no había viruelas, no había ardor en el pecho, no había dolor en el vientre, no había consunción. Rectamente erguido iba su cuerpo, entonces.*  
Chilam Balam de Chumayel.

Para este capítulo, tomaré como pivote el proceso de construcción de la reflexión anual de TIM —de manera específica, la que tuvo lugar durante el año 2013— e integraré la información construida en años anteriores y posteriores como datos complementarios.

Esto considerando que en el proceso de TIM se busca integrar los conocimientos aprendidos en cada uno de los encuentros y se trata de dar continuidad a los tópicos ya estudiados. El tema elegido para tal efecto el año señalado fue: “El Buen vivir desde los abuelos y abuelas y en los libros sagrados”. El objetivo principal fue “recordar y practicar las enseñanzas de los abuelos y las abuelas y los libros sagrados para construir una *vida buena* en la actualidad”<sup>64</sup>. A partir de la descripción de dicho proceso, traeré discusiones temáticas ya planteadas en los capítulos anteriores para tener un panorama claro de lo que se discute y se promueve en TIM.

#### 1.- Construcción del tema, edificación del Buen vivir.

Elegí la temática del *buen vivir* porque creo que puede ayudarnos a actualizar las nociones de pobreza y otras posturas políticas tanto en la TL como en TIM. Además, será posible abordar el fenómeno social desde algunos aspectos como el ideario sobre los pueblos originarios y las diferentes formas de asumir la etnicidad entre los grupos de TIM del Sureste mexicano. Asimismo, será posible entrever la posición que ocupan los grupos de teología en relación con la Arquidiócesis de Yucatán y cómo se diferencia

---

<sup>64</sup> Información tomada de las reuniones de TIM en marzo de 2013.

en sus actividades y contenidos con los grupos parroquiales convencionales en esta región.

El abordaje del *buen vivir* por parte de los grupos de TIM de Yucatán y Chiapas tuvo como justificación el intento de “ir en la misma sintonía” del *VII Encuentro Continental de Teología India*, efectuado en Pujilí, Ecuador, donde se habló del concepto de *Sumak Kausay* —voz del quichua ecuatoriano traducido como “vida plena”— a través del cual se propone un estilo de vida que contrarresta algunos efectos económicos y políticos gestados bajo un modelo de desarrollo capitalista.<sup>65</sup> En la península de Yucatán, el *Sumak kawsay* fue resemantizado como *Ma’alob Kuxtalil*, mientras que para los tzeltales, tzotziles y tojolabales se tradujo como *Lequil Kuxlejal*.<sup>66</sup> Para los choles, *Weñbä Chumtäl*, y *Woj Wa’atoita* entre los zoques.

Entre las aproximaciones que se plantearon en las asambleas para la preparación del encuentro anual, surgieron ideas como la siguiente: “no es lo mismo *Buen vivir* que *Vivir mejor*”. La primera se refiere a la libre decisión de los pueblos indígenas a renunciar a muchos bienes considerados como imposiciones desde instancias gubernamentales o por organismos que promueven un sistema económico neoliberal. *Vivir mejor*<sup>67</sup> es un programa que en el sexenio de Felipe Calderón se presentó como ejemplo de aquella política ajena a los pueblos originarios. Se señaló que

---

<sup>65</sup> Philipp Altmann (2013) realiza un análisis de los devenires que ha tenido la noción de *Sumak Kausay* como un concepto nuevo, que en Ecuador tuvo diferentes formas de interpretación y uso en amplios ámbitos sociales. De ser el emblema de una élite intelectual indígena de ese país, pasó a ser apropiada por el Gobierno ecuatoriano para abanderar una causa política en su Constitución en 2008. Asimismo, discute cómo este concepto se volvió un paradigma de desarrollo en América Latina y, posteriormente, *Sumak Kawsay* fue reapropiado por los grupos indígenas, ahora en contra del gobierno, por faltar a algunos derechos indispensables relacionados con el suministro del agua y la industria minera. También menciona que grupos religiosos, incluyendo iglesias evangélicas, integraron el *Sumak Kawsay* a sus líneas para una Teología Indígena. Agrega Altmann que los movimientos indígenas con el *Sumak Kawsay* han adquirido fortalezas al integrar a sus discursos elementos políticos externos como la centralidad del concepto de interculturalidad, la del buen vivir en clave de crítica al desarrollo modernizante (Altmann, 2013: 290-296).

<sup>66</sup> Jaime Schlittler (2012) propone que el *Lekil Kuxlejal* es un concepto cultural y epistemológico entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas, que denota un tipo de bienestar social que se asume en determinadas prácticas políticas y sociales como crítica al desarrollo y lucha por la autonomía. El autor no relaciona este discurso con las ya citadas propuestas ecuatorianas y bolivianas sino como un concepto originario de la región (Schlittler, 2012: 18, 41-58).

<sup>67</sup> El programa tenía por objetivo igualar oportunidades para las personas, lo que implica proporcionar acceso a servicios de salud, educación y vivienda digna. El programa estaría destinado a combatir los tipos de pobreza alimentaria, de capacidades y patrimonial durante el sexenio (2006-2012).

este proyecto busca la acumulación del capital y la competencia económica, lo que implica la destrucción de la naturaleza y la pérdida de valores comunitarios

Gloria Caudillo, desde el caso boliviano en los años noventa del siglo pasado, analiza esta misma distinción: Vivir mejor- Buen vivir (*Suma Qamaña*), como una disputa simbólica y política entre el Estado y los movimientos indígenas. La autora propone que la *Sumak Kawsay* y la *Suma Qamaña* son instrumentos de decolonización que los pueblos originarios están desarrollando para tener posicionamientos dignos en las sociedades nacionales; ambos conceptos están siendo instrumentalizados como una estrategia política identitaria para la resignificación cultural (Caudillo, 2012: 347-348).

Caudillo señala un análisis similar entre los debates indígenas en Ecuador y Bolivia. Según los estudios de la autora, el *Vivir mejor* implica un progreso ilimitado y un consumismo inconsciente. La manera de contrarrestar esta mentalidad es a partir de un *modelo de decrecimiento* bajo un esquema de *Sumak Kawsay*, y el medio para alcanzar este ideal es la interculturalidad, entendida como un ejercicio de resignificación de prácticas autóctonas y la inclusión de algunas ideas o propuestas externas o de Occidente (Caudillo, 2012: 349).

Los resultados de las discusiones en las reuniones locales para acotar el significado del *buen vivir* se manifestaron en nociones que remiten a una opción por la *pobreza material y pobreza como valor socio comunitario*, ya consignados en el capítulo I como parte de los esquemas semánticos de algunas Teologías de la Liberación: El buen vivir no implica un crecimiento desmedido ni el abuso de los bienes naturales (Ofelia: 2013). Es vivir sin lujos (Juan, 2013) “No es exactamente tener mucho, vivir como Dios quiere, aunque sea con poco” (María, 2013). Significa también: respeto a las lenguas y formas tradicionales de vida indígena, vigilar que los derechos humanos sean respetados siempre en diferentes ámbitos, tales como en el sector salud y educación; que se reconozca el valor de los conocimientos aborígenes (Santiago, 2013). Tener vida plena significa estar en equilibrio con Dios, con la tierra y con los demás humanos en sociedad (Marcela, 2013).<sup>68</sup> El equilibrio, descrito y sugerido en TIM pudiese

---

<sup>68</sup> Cuando se hablaba del sentido del “equilibrio” se mencionaron los componentes de la persona según la tradición oral de los pueblos. Se hablaba sobre el “*óol*” como aquél elemento indispensable en el estado de ánimo de los seres humanos. No discutiré mucho al respecto, para ello pueden verse los trabajos de



corresponder al modelo *dar-recibir-devolver* como actos obligatorios, que Ella Quintal señala como parte de un sistema organizativo en celebraciones y rituales del catolicismo popular en comunidades del oriente de Yucatán, en el que la reciprocidad en el intercambio de trabajo, de productos, y a veces dinero, son indispensables para la vida en común. Ella Quintal señala que no se trata de una visión romántica de los pueblos donde realizó el estudio, el valor del sistema es por su funcionalidad y operatividad (Quintal, 2011); lo que no está exento de un *corpus* de sentimientos y lazos amistosos en tales interacciones. Dicho equilibrio debería mostrarse en indicadores como: una adecuada alimentación, salud física y emocional, convivencia pacífica con los miembros de la población, en la familia, con el grupo de TIM, con otras agrupaciones locales, religiosas, escolares, ejidales, etcétera. Mostrar en ellos gestos de solidaridad, empatía, acompañamiento (Asunción, 2013)<sup>69</sup>.

En opinión de varias personas de la Escuela de Maní, se comentó que el Estado, por medio de los partidos políticos, se aprovechó de esta característica organizativa para fundar una codependencia entre el gobierno y la población —específicamente la que recibe un tipo de beneficencia— en donde esta última termina perdiendo. Los bienes que se intercambian se antojan desproporcionados en sus valores (prendas de ropa, despensas o láminas de cartón a cambio del voto). Se habla por tanto de un sistema paternalista y clientelar que vicia a la sociedad y ofusca otros proyectos comunitarios. Un promotor del programa “Pase en cadena del cerdo pelón”, que financia Heifer Internacional en el pueblo de Mama, platica cómo una familia recibió ejemplares del animal, los alimentaron y lograron aumentar el número de cerdos. Al respecto, ellos debieron devolver la misma cantidad recibida para otorgársela a otra familia. Se discutía sobre situaciones similares donde muchas personas se acostumbran a sólo recibir bienes y no a compartir con los demás, aun siendo de la misma población o estando bajo las mismas condiciones económicas.

---

Gabriel Bourdin quien analiza el término desde un análisis lingüístico en vocabularios mayas coloniales para el área peninsular (2014: 85-98). Desde las perspectiva psicológica, puede verse el trabajo de Deira Jiménez (2008) sobre la concepción de emociones entre los mayas de Felipe Carrillo Puerto Quintan Roo.  
<sup>69</sup> Jaime Schlittler señala una recopilación de ideas que se atribuyen al *Lekil Kuxlejal* para algunos pueblos tzotziles de la región de Guaquitepec, Chilón: respeto, justicia, equidad de género, tranquilidad, paz, educación, alimentación, salud. Este esquema axiológico, se propone como parte de un discurso que, no está libre de excepciones en su práctica (Schlittler, 2012:00-83).

Para los participantes del grupo de TIM, los enemigos del *Buen vivir* son aquellos comerciantes y empresarios que lucran con la mano de obra indígena pagando salarios insuficientes (Celia, 2013). También están los gobernantes que con dolo y omisión castigan a los pueblos originarios, arrebatándoles sus tierras, aprobando proyectos a gran escala que destruyen, contaminan los bienes naturales que les rodean<sup>70</sup>. Los participantes en TIM culpan de todos estos males a los hombres y mujeres que, por ansias de incrementar su poder monetario y político, promueven “proyectos que dan muerte” (Adolfo, 2013) y un sistema económico injusto e insaciable explotador del medio (Sergio, 2013). En muchas ocasiones los análisis de la realidad terminan en discusiones polarizadas donde lo externo, lo novedoso, lo moderno, lo extranjero, lo hegemónico, lo monetario son introducidos a un mismo costal denominado ya neoliberalismo, ya capitalismo, ya imperialismo, o en otros casos colonialismo:

El gobierno no cumple con sus promesas hacia los pueblos indígenas.  
El Capitalismo vendió la idea de que el mundo se está acabando, por lo que es necesario hacer algo. Quizá estemos respondiendo a esa demanda, pero si no hacemos nada ¿quién lo hará? (Joaquín: 2013).

A veces los asistentes localizan los efectos de aquellos fenómenos globales complejos con ejemplos de la vida cotidiana. Se enumeran casos donde personas de sus propias comunidades faltan a los valores de solidaridad o cometen alguna injusticia con algún familiar, vecino o paisano. El egoísmo y la avaricia son fenómenos que con o sin males estructurales han estado siempre presentes en los pueblos (Celia, 2013). Por otra parte, en *los análisis de la realidad* se comentan aquellas experiencias donde la discriminación y el abuso de poder sobre ellos demuestran el rostro de aquellas estructuras verticales, donde el estado no cumple con sus obligaciones, dígame en centros de salud, con los médicos y servidores públicos, en las escuelas, en los Ayuntamientos. Lo mismo aplica

---

<sup>70</sup>Para el 2007, en el encuentro realizado en Chablekal se discutió sobre la situación de riesgo en que se encontraban los habitantes de este lugar al norte de la ciudad de Mérida ante el despojo de tierras, la venta abarataada de terrenos ejidales para la construcción de fraccionamientos y complejos habitacionales. En 2013 el tema coyuntural fue el de la siembra de productos transgénicos en la Península. El ejemplo fue tomado para tratar sobre el impacto ambiental que pudiese contraer esta situación, principalmente con el caso de la meliponicultura y la defensa de las semillas criollas; se tocó el tema del derecho a la consulta de los pueblos, la libre determinación para designar el rumbo de la alimentación y la economía.

en la parroquia con algunos compañeros feligreses, con el sacerdote católico u otra autoridad religiosa. Tras ser un tema recurrente, la violencia de párrocos a sus feligreses pudiese ser una de aquellas heridas que más cuestan sanar entre los miembros de TIM en Yucatán. Dado que muchos de ellos, como se ha dicho antes, están inmiscuidos en ambientes eclesiales de grupos parroquiales y algunos han sido despojados de sus cargos por participar en Teología, alegando los párrocos, que estas personas son desobedientes y que causan ciertos impactos negativos en el resto del rebaño católico<sup>71</sup>.

En la cotidianidad se proponen dejar de consumir refrescos embotellados de empresas locales y extranjeras (Sergio, 2013), evitar comprar productos que se suponen elaborados con insumos transgénicos (Beatriz, 2013), omitir usar trastos desechables (Ofelia, 2013), ahorrar agua, comer alimentos orgánicos producidos en casa o en la milpa tradicional (Jimena, 2013), tomar del medio tan sólo lo que se necesita, evitar acumular bienes materiales (Diego, 2013). También se incluye en estos posicionamientos la retribución histórica, al exigir a las autoridades que les devuelvan los sitios sagrados (arqueológicos) o que al menos no les cobren el acceso a los mismos (Celia, 2013) y que den alto a la comercialización de los bienes culturales de los pueblos originarios como simples mercancías exóticas al turismo (Jorge, 2013)<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> En 2013 cuando se desarrolló el encuentro en Chacsinkín, el sacerdote del pueblo no aceptó participar en el evento. Permitió el acceso de los visitantes al templo católico para realizar un acto de oración, pero su ayuda se redujo a este gesto. Todas las actividades se realizaron en el centro comunitario de Misioneros A.C. Por su parte otras iglesias como la Evangélica, dieron en préstamo sus instalaciones para recibir a los visitantes de Chiapas, al igual que proporcionaron sillas y bancas para el evento. A finales de 2015, se comentó sobre el caso del vicario parroquial de Peto, que en una misa de quince años, en la población de Tahdziú, trató con violencia a la joven. El suceso se difundió por medio de una grabación visual y múltiples agentes de la sociedad civil denunciaron el caso, siendo el presbítero suspendido temporalmente y reubicado de parroquia. A pesar de no haber un vínculo inmediato con los agredidos y el grupo de TIM, el hecho suscitó la conversación sobre situaciones similares, donde el abuso de poder ejercido por ministros católicos ordenados es muy frecuente y naturalizado.

<sup>72</sup> En este punto se trajo a colación la situación de pueblos como Maní, que están pasando por procesos de transformación en obras de infraestructuras pública: reparación de calles, reparación de fachadas de casas y edificios históricos. Todo como parte de un proyecto que propone que la localidad incursione en el programa federal de Pueblos Mágicos de México. La molestia de los manifestantes es que no hubo consulta pública para efectuar dichas obras, y se piensa que el beneficio pueda reducirse a unas cuantas familias locales y empresarios externos, comercializando con las expresiones culturales del lugar. También se habló cómo para el encuentro de TIM que se llevó a cabo en Chablekal, las autoridades del INDEMAYA y el INAH les pusieron muchos inconvenientes para poder desarrollar en el lugar una ceremonia ritual sencilla de petición y agradecimiento a los ancestros, como parte del encuentro anual (Euán, 2007: 7-9).

El *buen vivir* representa para los participantes de Teología conservar unas prácticas y creencias y erradicar otras, por ejemplo, continuar con actividades agropecuarias, así como rituales relacionados con éstas, dígase *Cha'a chaak, Janlikol, wajikool*; o aquellos rituales de paso como el *jets méek*. De igual modo, se promueve el uso de la herbolaria y saberes de curación, así como el acudir con especialistas tradicionales y evitar en cuanto se pueda la medicina llamada occidental o alópata. Aclaro, no todos están de acuerdo con esas propuestas, ya que por ejemplo, hubo quienes alegaron que para qué exigir mejores sistemas médicos a los gobiernos si no se piensan utilizar. En todo caso, se dice que cada quien es libre de elegir la medicina que prefiera. Desde esta perspectiva, bienes “externos” puestos como alternativas de servicios, pueden colaborar al *buen vivir*: “La libre elección de los bienes, propicia mejores condiciones de vida” (Celia, 2013).

Entre las prácticas “tradicionales” que no concuerdan con la propuesta del buen vivir y que se antojan deseables de erradicar están la violencia sistemática hacia las mujeres y las diferentes expresiones del machismo, el alcoholismo como un problema de salud en muchos pueblos yucatecos. Los miembros peninsulares del grupo de TIM señalan que el abuso de bebidas alcohólicas ha sido un problema desde tiempos prehispánicos. Por su parte, los oriundos de Chiapas sugerían que el *pox* —término para designar un tipo de aguardiente que ha venido a nombrar a cualquier género de bebida alcohólica— llegó a partir de la conquista española, asegurando que los abuelos “no tomaban”; esto según lo que los religiosos misioneros les enseñaron en sus comunidades. Al respecto, al leer en las reuniones algunos fragmentos de las *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán* se llegó a la conclusión que al menos los mayas peninsulares tenían sus propias bebidas, como el *balché*, y luego incorporaron las traídas de España (RHGGY, 2008, I: 73, 134,413, 427). Los de Chiapas, al reflexionar sobre el material con que se elabora el *pox*, preguntaban si había maíz en Europa, la respuesta negativa soltó la decepción de los mayores al señalar que “los abuelos prehispánicos” no eran abstemios, como ellos se imaginaban.

## 2.- El buen vivir según los abuelos y las abuelas.

En el apartado anterior y con el ejemplo inmediatamente citado, se pudo notar el imaginario que se tiene sobre los mayas ancestrales y el prestigio intachable que tienen, tanto en esferas no indígenas como entre ellos mismos. En TIM, el indígena de antaño se configura como el prototipo del buen ser humano, cuya integridad coincide con la santidad católica y con la heroicidad patriótica. Los indígenas de ayer, por lo general imaginados en taparrabo y huaraches, son quienes observaban las estrellas y conocían profundamente las entrañas del *libro de la naturaleza*. Los mayas del pasado equivalen a seres experimentados, longevos por una sana alimentación, fuertes por los trabajos propios del campesinado, sabios y prudentes escribanos de códices y audaces arquitectos en las construcciones edificadas con tecnología lítica. Además, se les otorga un carácter de profetismo, pues sabían discernir y pronosticar los sucesos naturales, se prevenían y eran más astutos en prepararse para las catástrofes.<sup>73</sup>

La memoria colectiva tiene un papel importante en TIM, por medio de ella se reconstruye el pasado, se realizan diagnósticos diacrónicos y se realizan pronósticos de lo que posiblemente suceda en la vida de los pueblos yucatecos. Los de TIM recurren constantemente a historias, anécdotas, leyendas que han recogido durante toda su vida. Cualquiera que fuese el tema a discusión, siempre apelan a las preguntas ¿Cómo lo hacían nuestros abuelos y abuelas? ¿Qué enseñanzas nos traen a nuestra vida actual?

Por otra parte, ese cúmulo de conocimientos ya descritos, sería utilizado para la agroecología, para aprender y reaprender, en palabras de Atilano Ceballos. Así, la transmisión del conocimiento no se da tan sólo proporcionando información si no invitando a la observación y comprobación de lo transmitido. Por todo lo anterior y por mucho más, los abuelos y abuelas son modelos de vida, iconos de resistencia cultural y “manantiales de sabiduría”, como se les llama.

---

<sup>73</sup> En TIM, los términos de abuelos y abuelas, por lo general están ligados a los mayas de la época prehispánica y colonial. Manuel Gutiérrez Estévez registra que los mayas yucatecos –autoindentificados como mayeros— consideran que los prehispánicos formaron parte de un mundo y una humanidad anteriores y no hay relación alguna con las poblaciones yucatecas actuales (Estévez, 1992: 425). En TIM, la idealización de los mayas precolombinos y del período colonial, supone una separación entre los mayas “antiguos”, cuya perfección es difícil de alcanzar y los mayas actuales cuyas “virtudes” parecen haberse degradado ante procesos de dominación. Ligar a los mayas actuales con los abuelos y abuelas es la manera de encontrar un camino de vida lleno de sabiduría e integridad

Tan ideal es la imagen de los abuelos y abuelas que muchas veces se cree poco probable que se repitan dichas épocas memorables: “Reconozco que nunca vamos a poder vivir la cultura como los antiguos lo vivieron, pero, lo podemos intentar” (Joaquín, 2013).

Una manera de rendir culto a los ancestros radica en otorgar un lugar importante a los adultos mayores, cuyas voces son valoradas sobre el resto del grupo en las celebraciones rituales, oraciones e importantes decisiones. Son los nuevos “abuelos”, que con su experiencia pueden orientar a los demás a una “vida plena”. Se supone que a ellos les correspondió un estilo de vida semejante al de los antepasados, siendo los más idóneos para aconsejar, interpretar sueños, contar cuentos, mitos, etcétera.

La idealización de las generaciones pretéritas es común en varios grupos mayenses con sus claras diferenciaciones. Los ancestros colectivos son invocados con frecuencia, se les pide intercesión ante los santos, Dios y demás potencias que viven en el monte o en espacios sacralizados. Por medio de ritos y ofrendas, se intentan reafirmar los vínculos sociales que unen y defienden la identidad colectiva de los herederos en vida (Petrich *et al.*: 2010: 260). Y es que los sueños son espacios fundamentales donde los antepasados se hacen presentes, advirtiéndolo, sugiriendo y guiando el camino de quienes tienen la sensibilidad de escuchar sus palabras.<sup>74</sup> Se cuenta que los vivos heredan de sus linajes una serie de “dones” —virtudes, talentos o capacidades— que pueden desarrollarse en el transcurso de la existencia. Por su parte, también se heredan algunos “males”, castigos divinos por daños que los abuelos hicieron y que no pudieron cobrar en vida. Frases como “aquí la haces, aquí la pagas”, o “si no lo pagas tú, lo pagarán tus familiares futuros”, forman parte de un sistema en que las relaciones familiares se extienden a generaciones precedentes, a los que se les debe, en parte, la forma de ser y de vivir de los que habitan el *mayab* actual (Petrich *et al.*: 2010:263 ).

---

<sup>74</sup> Como parte de los encuentros anuales, se realizan interpretaciones de sueños. Son los llamados principales en Chiapas quienes dirigen la actividad. En Yucatán se solicitaba al *Jmeen* Antonio de Maní que analizara los sueños de los mayas yucatecos. Cada pueblo elige a su representante, pues se dice, un principal o abuelo no puede interpretar el de otros grupos socioculturalmente distintos. El sueño sólo puede interpretarse a luz del propio sistema cultural.

La sacralización de los antepasados se prolonga a la consagración de los modos de vida de antiguo. Se valora y anhela la comida de los abuelos, aquella que era “libre de contaminantes químicos”; el altar de muertos en el mes de noviembre refleja aquella añoranza por un mundo de sencillez y abundancia. Se supone un pasado artefactual complejo y de bajo presupuesto como lo son la elaboración de velas de cera de abejas, la construcción de la vivienda con materiales sustraídos del monte, bajo un sistema de tequio; manufactura de muebles sencillos de madera, confección de hamacas y vestimenta, y la compleja organización de un solar tradicional, donde los animales: gallinas, pavos, chachalacas, conejos, cerdos, iguanas, abejas, vacas o borregos, entre otros, conforman un medio rotativo de producción alimenticia cimentado sobre una estructura familiar, que permitía vivir sin dinero en mano: “Esa forma de vida, proporciona cierta tranquilidad a las personas, no se tienen qué preocupar por la comida, pues eso siempre hay” (Josefina, 2013).

Antes no se tenía que comprar muchas cosas, sólo azúcar, café, francés, pues basta con todo lo que hay en casa: frijol, maíz, chayotes, cilantro, hierba buena, rábano, limones, naranjas, huevos de las gallinas de patio (Carolina: 2013).

En mi opinión, la presencia de los antepasados en la cotidianidad de los vivos, permite por una parte, la transmisión de conocimientos y asegura en cierta medida, la permanencia de hábitos de comportamiento. “En tanto que estereotipos de conducta controlan la reproducción de determinada organización sociocultural” (Petrich, *et al.*, 2010: 271).

### **3.- Indígenas de ayer y hoy. Entre ideario y realidad.**

Por otra parte, los mayores comparan el pasado idílico con el presente caótico y se atreven a hacer ciertas prognosis que, a juicio suyo, van deteriorando el *buen vivir* que construyeron las antiguas generaciones. Entre muchos ejemplos, critican la dependencia que existe entre los jóvenes hacia ciertas herramientas tecnológicas como los teléfonos celulares, las computadoras y demás herramientas electrónicas:

Las personas antiguas tenían una buena vida. Antes hay organización social, no hay celular, pero hay buena conversación. Las personas se visitan, platican de modo profundo, no sólo mandan mensajes. El celular no equivale a mejor comunicación (Celia: 2013).

El buen vivir, en palabras de otros abuelos, también implica un proceso de dignificación de la vida, apropiándose de algunos “beneficios de la modernidad”, por medio de la preservación de una ética considerada local-tradicional en el uso de dichos bienes; puesto que se considera que las cosas no son buenas ni malas en sí, sino que todo depende de la utilización otorgada por los humanos:

Ahora hay mucho celular, le dan más importancia al celular, lo que provoca que los niños se dispersen y no vayan bien en la escuela. Hay que enseñarles a los muchachos a tener una vida con moderación y al correcto uso de las cosas (María, 2013).

Evidentemente, la vida buena de los abuelos contrasta con la realidad analizada. Por supuesto, en TIM se dice que “los antiguos tenían buena vida”. El pasado “perfecto” siempre le reclama al presente “devastado”, al hoy de los jóvenes “ausentes”, del mal comer, de la crisis económica, de los malos gobiernos, de la contaminación, de los productos transgénicos y los fertilizantes cancerígenos.

El equilibrio con la naturaleza es de suma importancia en este discurso. Se afirma que los antepasados vivían en armonía con el medio, no abusaban de la fauna, ni de la flora, no contaminaban ríos, cenotes ni mares. A propósito en una visita a la zona arqueológica de Mayapán en 2013 con los grupos de TIM, se decía que ese sitio era ejemplo del buen vivir de los ancestros. Las edificaciones y los murales que hay en el lugar, en voz de un participante, reflejaban una sociedad económicamente sustentable, pues el arte —según él—, sólo se desarrolla en grupos humanos que logran satisfacer sus necesidades básicas. Otros, por su parte, alegaron que también los antepasados destruyeron el ambiente, pues para construir dichos edificios se tuvo que talar grandes hectáreas de bosque, además que quienes vivían en los asentamientos suntuosos como el centro de Mayapán, eran las clases altas, lo que pone bajo sospecha la presunta “justicia social” de los mayas del periodo prehispánico. Ante la disputa anterior, Atilano



Ceballos habla sobre la responsabilidad de actuar con *justicia intergeneracional*<sup>75</sup> es decir, pensar en todo lo que les debemos a los habitantes del futuro tras haber dañado fuertemente el medio ambiente y la biodiversidad que ellos pudieron haber disfrutado.

Las disposiciones anteriores van de la mano con la poca afluencia de jóvenes en los grupos de TIM. Esto podría traer efectos graves para la continuidad del movimiento en próximos años, cuando los mayores ya no puedan participar. Los jóvenes que son considerados como agentes disruptores de la tradición y que son tildados de ser presa fácil de la modernidad y el consumismo, poco se acercan a los grupos. Como una medida estratégica para difundir los conocimientos que se construyen en TIM, desde hace 5 años se ha programado anualmente en períodos vacacionales una reunión con jóvenes. En dicho círculo se aborda el mismo tópico que se prepara para el encuentro masivo. En el diseño del programa del encuentro juvenil se pudo ver un sucinto imaginario entre las personas mayores acerca de la juventud: son sujetos dispuestos a procrastinar continuamente, son drogadictos, alcohólicos, dispersos, poco respetuosos con sus mayores etcétera. Se culpa a los jóvenes de no continuar con la tradición, abandonar el uso de la lengua maya, negar la indumentaria tradicional, avergonzarse de rituales comunitarios y desinteresarse en las prácticas agrícolas o del campo. Sin embargo en otras opiniones encontradas se discutió que esta “crisis de identidad” o de falta de continuidad de prácticas mayas son a causa de un proceso previo —generalmente fomentado en el ámbito familiar— donde padres y abuelos decidieron romper con la transmisión de conocimientos y prácticas propias. Dejaron de comunicar en la lengua originaria, optaron por la alfabetización castellana, fomentaron la idea de que el trabajo del campesino es signo de atraso, pobreza y marginalidad, entre otros.

De modo que se propuso que los jóvenes no son totalmente “culpables” de interrupción cultural. Más bien se propuso, haciendo alegoría con un árbol, “podar las ramas y esperar los retoños” (María, 2013). Reconstruir la tradición, fomentando con

---

<sup>75</sup>. Este concepto fue tomado de la carta encíclica *Laudato si'* del papa Francisco (2015). En ésta se sugiere que los planteamientos ecológicos tienen que contemplar vertientes sociales, es decir, integrar la justicia en los estudios sobre el ambiente, tanto para escuchar “el clamor de la tierra como el de los pobres” (39). La *Solidaridad intergeneracional* se basa en que cada generación de seres humanos tiene el derecho a recibir el ambiente en buenas condiciones, así como la obligación de entregarla en iguales o mejores circunstancias (122).

niños, adolescentes y jóvenes todo aquello que se discuta en TIM. Dicha exculpación, a mi parecer, suscita entre los miembros de TIM en Yucatán entrever nuevos horizontes en las formas y modos de vivir la etnicidad. Así, ser estudiante, no dedicarse al campo, no hablar la lengua, no son impedimentos para denominarse como maya. Aunque se sugiere que en la medida de lo posible se tenga un acercamiento a los valores ya descritos que posibilitan la reproducción identitaria.

##### **5.- El *buen vivir* según los libros sagrados.**

Como se ha descrito, en TIM se propone una relectura teológica de documentos históricos que se ponderan equivalentes a los textos bíblicos. Los métodos de lectura de éstos parten del método latinoamericano ya señalado. Los documentos son tomados como *libros de la comunidad*, (De la Garza, 2006: 11-12), cuya información se construyó como un mecanismo de resistencia indígena y que ahora resultan ser fuentes de información que ayudarían a conseguir el *buen vivir*. Las reflexiones tornaron sobre la función de las abejas nativas en la naturaleza y la organización de las mismas como un modelo de convivencia que pudiesen adoptar los seres humanos. En el proceso de construcción del tema del mismo año, en TIM se habló sobre las diferentes especies de artrópodos que existen en la zona peninsular y el papel fundamental que tienen en el ciclo reproductivo de la biodiversidad de los ecosistemas donde se desarrollan. Las formas de vida de las abejas pudiesen ser imitadas por los humanos en sus espacios laborales y demás rubros de convivencia. Cada abeja tiene diferente función y proviene de distinto rumbo del mundo, de modo que representan la diversidad cultural humana. Se valoró el papel de la abeja melipona guardiana, que custodia el *jobón* y es capaz de dar la vida por la colmena entera. El sentido teológico encontrado en el libro sagrado y en el dato tomado de la meliponicultura integra un *corpus* donde lo importante es la colaboración en el trabajo, la complementariedad entre distintas funciones y la convicción de dar la vida por la comunidad.

Con respecto a los libros del *Popol Vuj*, se tomó como principal herramienta de análisis su composición comunitaria. Se dijo que la elaboración se dio en un contexto de rebeldía indígena, y que si bien conjuga conocimientos cristianos, también esconde

entre su lenguaje secreto, las voces de los ancestros mayas. Quien iluminó<sup>76</sup> y abordó el tema del buen vivir desde el *Popol Vuj* sugirió ser empáticos con los pueblos que han estado en situaciones de guerra, en constantes conflictos por la defensa de sus bienes naturales y culturales. Se pidió perdón por toda la sangre indígena derramada en la guerra civil en Guatemala y para conmemorar sus vidas se entonó un himno que en ese país los pueblos en resistencia cantaron al son del dolor y de la solidaridad; he aquí un fragmento del cántico:

Masacres de libros vi  
Al sol del humo cubrió  
Dolor muy grande sentí  
Y el pueblo entero lloró

\*\*\*

El fuego los devoró  
La historia allí vi morir  
Del pueblo que sobre el pop  
Cantaba al sol de Tojil.<sup>77</sup>

\*\*\*

Cantaba él, cantaba yo,  
y así aprendí a cantar el Popol.

Lo descrito permite vislumbrar que en TIM no sólo se tratan temas que sugieren un tipo de resistencia encorajinada, sino que sumerge a los participantes a sentimientos de solidaridad con los otros, de otras culturas, que comparten en primer lugar el ser indígena, en segundo lugar el ser cristiano. Los mayas yucatecos actuales reconocen un pasado bélico y sangriento. Ahora, que parece “no haber” dicha guerra étnica o política armada, los mayas yucatecos sugieren buscar alternativas de resistencia que ayuden a quienes sí se localizan en espacios donde la violencia física es pan de todos los días.

El tercer libro sagrado que complementa esta sección es la Biblia, y es que por parte de algunas integrantes—generalmente religiosas de Chiapas—se solicita que se incluyan en todos los encuentros contenidos cristianos para justificar que éstos tengan un “tinte teológico legítimo”. Esta situación causa ciertos conflictos en las reuniones

---

<sup>76</sup> Término que se usa en TIM para señalar a la persona que transmite sus conocimientos sobre determinado tema a sus compañeros.

<sup>77</sup> Tojil es una figura divina de los k'iche' y kakchiquel.

previas y evidencia que en estos grupos hay diferentes posturas con el modo de entender el proceso mismo de TIM. La inclusión de la Biblia en TIM se justifica por otra parte, como una apertura de los pueblos indígenas a otros sistemas éticos, de los cuales ellos ya forman parte y que son compatibles con algunos aspectos de la forma de entender el *buen vivir*.

La pregunta misma que se hizo con respecto a las otras lecturas mayas, se hace con ésta, ¿Sus contenidos, condensan o incluyen una propuesta del *buen vivir* para las generaciones actuales?

La respuesta que se da a esta interrogante es afirmativa fundamentada por la figura histórica jesuánica y su mensaje del “reino de Dios” descrita en los pasajes bíblicos (Lc 7, 18-23 y Mt 25, 31-46), donde Jesús libera a quienes tienen falta de algo y les permite superar sus carencias físicas y sociales, proporcionándoles así una vida digna y plena (Lugo, 2014: 124-125). Se agrega que el proyecto del reino de Jesucristo se basa en el dar, acoger, visitar acudir, al necesitado. Hecho que puede realizarse en cualquier sociedad y sin precisamente estar adherido a algún sistema religioso y con o sin conocimiento de la persona de Jesús (Lugo, 2014: 126-127). Para simplificar el discurso bíblico y concretizar su propuesta del *buen vivir*, se recurre a la vida cotidiana de Jesús sujeta a la ley mosaica en un sitio rural de su época, llena de costumbres, preceptos rituales públicos y privados, tal cual se describe un ambiente indígena americano. El protagonista de esta historia desarrolla un modo de vida anclado a un sentido de justicia histórica, es decir la vida plena es posible vivirla en este mundo y no sólo en la siguiente vida, como la tradición cristiana de occidente ha difundido. Dicha justicia se logra con valores éticos como el servicio y el perdón (Lugo, 2014: 132-151). Al final, se trata de vincular e identificar la ética cristiana con la de los pueblos originarios americanos, que se supone comparten un sentido de justicia común, un complejo organizativo tradicional fundado en la convivencia humana y la equidad, rescate de la voz de los mayores y el consenso comunitario (Lugo, 2014: 154).

No omito señalar cómo este proceso impacta en prácticas como la agroecología. Por ejemplo, algunos directivos de la Escuela de Maní llaman “lecturaleza” al continuo proceso de construcción y reconstrucción del conocimiento, por medio de la observación directa de los fenómenos naturales y la complementación de la

información con la tradición oral y lo que dicen los libros sagrados. No queda de lado cómo el conocimiento ancestral en materia de la calendarización de los ritmos agrícolas y todo lo que gira en torno a éstos, tiene que ser actualizado, debido a que el cambio climático ha desestructurado dichos sistemas de conocimientos y prácticas. En todo caso, la agroecología y la mezcla de conocimientos tradicionales sobre agricultura y demás prácticas pecuarias, son sumadas como alternativa de conservación del medio y aprovechamiento del mismo, que podrían marcar la diferencia entre un desarrollo endógeno y aquél voraz sistema capitalista que se contrapone al tan mentado *buen vivir*.

## **6.- Del mito al rito.**

Como ya se ha descrito antes, en TIM los participantes se destinan a buscar en sus comunidades algunos relatos míticos que orienten la reflexión teológica. En este caso buscaron algunos que refieran al *buen vivir de los pueblos mayas*. Entre ellos, se propuso el relato de un sujeto que cazaba muchos venados, pues tenía en su poder un amuleto que le permitía venadear en cualquier momento y bajo cualquier circunstancia. Hasta que se le apareció un venado enorme que lo botó al suelo. El suceso se interpretó como una advertencia, de que el señor debería moderar su actividad o intercalarla con otras prácticas económicas, cosa que no llevó a cabo, hasta que en una ocasión sufrió un accidente en el monte a causa de la venganza del “rey de los venados” —un protector mítico de esta especie— y sus demás súbditos.

Una variación de la historia radicó en que la ambición del cazador le llevó a matar un venado tan grande que luego no pudo cargar el cuerpo del animal a las afueras del monte, los compañeros del venado atacaron al hombre causándole la muerte. La enseñanza clave en esta historia se focaliza en la moderación del suministro de bienes naturales, y más aún si se tratan de especies en peligro o que se encuentran en zonas naturales protegidas. Pese a que el discurso anterior no cuadra con la estructura propia de un mito,<sup>78</sup> más bien parece ser una conseja o cuento con cierto tipo de instrucción

---

<sup>78</sup> El mito tiene la función de responder a los interrogantes del ser humano al no comprender los misterios del mundo y la magnitud de los fenómenos naturales y así el ser humano encuentra su ubicación en la historia. Acontece en un tiempo sagrado, es historia sagrada que se presenta como realidad misteriosa (Nájera, 2012: 2-3). Para profundizar en el tema del mito y sus eventuales transformaciones en ritos, puede consultarse Eliade (1991)

normativa, donde se castiga la ambición; lo interesante es cómo se recurre a la tradición oral para continuar con la reproducción de esquemas o modelos de una vida moderada, donde intervienen seres sobrenaturales como animales fantásticos y potencias de la naturaleza circundante.

En TIM se recurre a historias de esta naturaleza para complementar los análisis de la realidad, tal cual se hace con las narrativas que se hallan en los “libros sagrados” ya mencionados. Luego de desmenuzar el contenido del relato se buscan expresiones rituales que estén relacionadas con el meollo del asunto tratado. En este caso se hizo mención al *looj ts’oon*<sup>79</sup>, como una actividad ritual donde un especialista realiza una ceremonia de curación para la escopeta, una petición a los señores del monte para ser proveído de materia cárnica y agradecimiento por dicho sostenimiento. *Dar, recibir devolver* forma parte de la estructura de dicho ritual, el cual se trató de resaltar en TIM como síntesis del relato y del rito relacionado.

Es importante señalar que en este proceso teológico está la posibilidad de resemantizar prácticas que en algunos sectores de la sociedad se tildan como *actos salvajes*, pues atentan contra la biodiversidad, dígase la cacería desmedida o el caso específico de un ritual que se lleva a cabo en Tipikal, Maní. Se trata del *Paa p’uul*, una ceremonia que se desarrolla el 24 de junio, para la celebración de la fiesta de San Juan Bautista. El ritual consiste en capturar en ayunas a animales monteses, principalmente reptiles y anfibios. Los depositan en cántaros, que se compran a bajos precios en Ticul y a modo de piñata son rotos durante una tarde en el atrio de la iglesia del pueblo. Personas de pueblos aledaños se reúnen para dicho ritual. Los de TIM hicieron un proyecto de divulgación cuyo objetivo fue investigar cuál era el sentido original del ritual, para luego socializarlo con la comunidad. Ya desde una lectura idílica sobre el “maya buen ecologista”, ya desde una perspectiva conciliadora entre la tradición y la defensa de los derechos de los animales, o ya porque su investigación así lo demostró, los de TIM sugirieron que el ritual es propiciatorio para las lluvias y que su valor no debe nunca perderse. Invitaron a la población a continuar con la tradición pero a cuidar de la fauna que para ello se requiere, porque como ellos dijeron, tanto los animales

---

<sup>79</sup> Para ver más sobre este ritual consúltese Santos Fita 2013:117

como los seres humanos necesitan de la lluvia. Traer los animales al pueblo es para que el santo y Dios se den cuenta de la necesidad que están pasando todos los seres en la tierra.

### **7.- Rostros de la resistencia en el buen vivir.**

Los conceptos debatidos en TIM, como el del *buen vivir*, además de ser una postura política y económica, también se convierten en marcadores de identidad, donde los indígenas son quienes viven o debe vivir el *Ma'alob kuxtal*, justo como señala Schlittler para los tzotziles de Guaquitepec, Chilón con el *Lekil Kuxlejal* (Schlittler, 2012: 69). Así, quien asume dicho estilo de vida está colaborando en la reconstrucción de su identidad y de la identidad comunitaria. Por mencionar uno de los ejemplos, algunos de ellos enseñan a niños bailes regionales, dan talleres para enseñanza de la lengua maya o imparten cursos sobre epigrafía. Entre los compromisos que se propusieron asumir los de TIM están: “Enseñar a los niños a respetar, alejarse de los vicios, esmerarse por darles mejor educación, iniciarles en el trabajo de la milpa, enseñarles a vivir con una vida austera sin necesidad de cosas ostentosas, vivir con lo necesario” (Josefina, 2013). *El buen vivir* denota cierta resignificación de la pobreza, tomarla como una medida de prevención catastrófica, o sugerirla como un estado de ascetismo que se aleje de una actitud estresante por aspirar el futuro lleno de éxitos, aumento del capital simbólico y económico. En realidad *el buen vivir* se traduce en una lucha difícil de asumir y más aún por las nuevas generaciones.

Entre los objetivos de TIM, aquí centralizados, hay algunos relacionados con una religiosidad de la vida cotidiana que implica la conservación de prácticas, como el ser teólogo en diferentes espacios de la vida diaria, asumir la ética cristiana al mismo tiempo que conservar la herencia étnica. Asimismo, TIM no trata tan sólo de la contemplación del indígena de los ayer, sino que se trata de revalorar a los pueblos originarios del presente.

Los miembros del grupo de TIM indican que la cotidianidad es el mejor espacio teológico para fundar el *buen vivir*. En la casa, en el trabajo diario, las prácticas que dan sentido a la vida de la familia y la comunidad se pueden reproducir con mayor eficacia. La responsabilidad se otorga a los jefes de familia, quienes deben promocionar, difundir

con su ejemplo. El solar, la milpa, los círculos vecinales e incluso en el ambiente parroquial se pueden promocionar los ideales que le darían a las personas una calidad de vida autónoma. En estos espacios se deben exigir los derechos, no permitir que los sacerdotes católicos extorsionen a su feligresía, demandar el abuso de poder y la violencia.

También es parte de TIM socializar el conocimiento discutido y aprendido, que se demuestre que no hay contradicción entre ser cristiano, católico, pobre y maya. Los de la escuela de Maní sugieren que a través de las subsedes en diferentes poblaciones de Yucatán pueden fomentar la soberanía alimentaria, la espiritualidad de la tierra y la transmisión del conocimiento tradicional. Los de Misioneros A.C. plantean que los proyectos productivos a realizar en las comunidades donde trabajan, deben incorporar y restablecer programas donde el *buen vivir* sea el eje del actuar<sup>80</sup>. El rostro cotidiano y sagrado de la resistencia en TIM, equivale a la victoria cultural de la Teología de la Liberación, donde por medio de procesos silenciosos, hombres y mujeres tomen conciencia de sus propios destinos religiosos, económicos y políticos y las lleven a la práctica en la sencillez de la vida diaria.

Pese a no entenderse muy bien los sistemas económicos y políticos hegemónicos, los de TIM se atan a la idea de defender sus tradiciones, su lengua, su medicina local, conocimientos y religiosidad. Aseguran que muchos mayas de Yucatán viven todos los días la Teología, sin darse cuenta de ello. Asumen que mientras alguien continúe ofreciendo sus primicias, realizando rituales de los ancestros, conservando la tierra, exigiendo la injusticia y colaborando con los pobres, la Teología India Mayense sigue viva. El *Buen vivir* como un constructo discursivo, a mi parecer novedoso, propio de los movimientos indígenas contemporáneos, se propone como una forma de vida ideal para los pueblos originarios en su lucha contra economías globales. No es mi afán determinar que en efecto los pueblos del pasado tenían un sistema de vida tal cual se crea en el imaginario del *ma'alob kuxtalil*; es, repito, vislumbrar el modo en que se apropian estas propuestas en las circunstancias actuales y marcan los destinos de las futuras generaciones.

---

<sup>80</sup> Para ver el trabajo que desempeña esta asociación civil en el sur de Yucatán, los métodos de inserción comunitaria, véase Rosales (2012).



## **A modo de consideraciones finales.**

Al inicio de este trabajo me propuse como objetivo principal analizar los movimientos pro-indígenas que están vigentes en la Iglesia yucateca (PM y TIM) y los procesos de interacción que proponen en las poblaciones mayas de Yucatán; así también, vislumbrar sus planteamientos sobre la interculturalidad y si sus prácticas están encaminadas a la descolonización o a la autodeterminación cultural.

### *1.- Descolonización y deseangelización.*

En un contexto en que la *colonialidad-modernidad* son dos caras de una misma moneda (Mignolo, 2007: 26-27), distintos autores plantean procesos de desestructuración de aquellas jerarquizaciones que han puesto a unos en la cima del poder y a otros por debajo. Se trata de un camino de des-naturalización de la dominación (Castro y Grosfoguel, 2007: 19).

La evangelización ha sido uno de los motores de la colonización tanto en el pasado como en el presente, ya que mantiene y preserva actitudes de *poder colonial*, que siguen reproduciendo situaciones de dominación y abuso de autoridad, entre otras relaciones de inequidad. Al respecto, dentro de la Iglesia católica se buscaron reformulaciones presentadas como alternativas de ejercicio pastoral que no deviniesen en la preservación y promoción de dichas condiciones de injusticia. Las reformulaciones por las que ha pasado la *evangelización* como tarea principal de la Iglesia, son muestras de ese intento de renovación. Sin embargo, como hemos podido constatar en el transcurso de este trabajo, los contenidos discursivos no siempre corresponden a los objetivos que se plantean, en algunos casos son alocuciones eufemísticas, no lejos de ser mecanismos *funcionales* de interculturalidad (Tubino citado en Walsh, 2010: 77).

Las aproximaciones al concepto de *cultura* en distintos documentos eclesiales, —tanto los emitidos desde Roma como por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano— suponen jerarquizaciones entre grupos humanos diversos que no convienen a valorar la diversidad de formas de vida en el mundo. La *inculturación del evangelio*, derivándose de la consideración de *cultura* como “perfeccionamiento

humano”, apuntala procesos de aculturación y adaptación de valores locales a los cristianos. Se trató pues de un camino de depuración axiológica, donde los valores primordiales son los cristianos-católicos.

Al respecto, la implementación de cualquier proyecto eclesial siempre se modifica en escalas particulares y dichos cambios y adaptaciones pasan por el filtro de las perspectivas y bagaje de los dirigentes, además de las características propias del contexto social en que se enmarcan los proyectos. Así que las teorías sobre la *evangelización* no fueron entendidas y ejecutadas de la misma manera en todos los lugares donde se llevaron. Por ejemplo, las pastorales indigenistas en México corrieron la suerte que los obispos les otorgaron, y en otros casos, la que movimientos emergentes les dieron al margen de la institución.

Para continuar, repito preguntas planteadas en capítulos anteriores ¿puede existir una evangelización que sea capaz de *decolonizar*? ¿Hay algún modelo de evangelización que promueva la autodeterminación de grupos humanos? O como dice Giulio Girardi ¿es posible un proceso de *desevangelización*? (1997: 96). Para el mismo autor, *evangelización* y *autodeterminación* son conceptos totalmente contradictorios, que en la práctica no sólo incomodan a las autoridades eclesiales, sino que confrontan y confunden a la misma feligresía (Girardi: 1997: 97). Los cambios de paradigmas siempre suponen ciertos grados de contradicción. Hablamos entonces de *paradigmas impuestos*, que también traen consigo múltiples respuestas de la población, muchas veces cargadas de miedo, temor, enojo; creando a partir de dichos acontecimientos, nuevos modos de religiosidad ya como mecanismo de resistencia, ya como proceso de adaptación y reformulación. Así, cuando el párroco de Kancab (población de la que ya hemos hablado) se acercó a ver las prácticas de TIM, expresó: “No sé si lo que estos hacen está bien o está mal, no sé si es cosa buena o cosa mala...”.

La reflexión anterior nos invita a discurrir y analizar las propuestas de implementación o intervención en los pueblos originarios y en cualquier otro grupo humano. En un primer momento me pregunto ¿la decolonización no podría ser un ejercicio similar de paradigma impuesto? Y hago la pregunta, pues hay quienes sugieren que hay que “arrancar” de los pueblos todo aquel aspecto que remita a un eurocentrismo, incluyendo en ellos el cristianismo en sus diferentes formas de vivir.

Por ello vale la pena cuestionar también si los procesos de *liberación, empoderamiento* y, ahora de *des-colonización* se basan en una premisa de *verdad impuesta*.

*Decolonizar* entre los pueblos originarios—para varios autores— es un ejercicio de desestructuración de sistemas de poder instauradas únicamente en la época colonial por los europeos. Me parece que esta aproximación descarta cualquier tipo de dominación precolombina entre los pueblos originarios y les supone un estilo de vida ideal. En muchos casos no reconoce la participación de los indígenas en contextos de colonialismo y los somete a una intervención sumisa, callada, simplemente como sujetos pasivos, incapaces de defender sus ideales y luchar por la defensa de sus formas de ser y estar en el mundo. No es mi intención minimizar los daños que el dominio europeo causó en los pueblos de América, tampoco sumergirme en la discusión sobre la conformación del Continente americano como resultado de una “conquista” mutua y pacífica donde no hubo ganadores ni perdedores. Sugiero que entre aquellos elementos de poder, que se pretenden desestructurar se encuentran historias de resistencia y no sólo versiones de imposición y dominación. Además muchas de las prácticas indígenas, surgen en el periodo colonial y con fuertes sentidos religiosos católicos. Las palabras de Mario H. Ruz, describen en mejor manera desde dónde quiero partir y concluir:

No debe creerse que los mayas acepten pasivamente todo aquello que las iglesias y sectas les ofrecen como pasaportes de salvación; considerar tal cosa sería caer de nuevo en un error— ya en sí racista— de visualizarlos como entes desprovistos de capacidad selectiva y analítica y no como actores sociales de su propio destino. Tal como hicieron en la época colonial, muchos de ellos buscan la manera de adecuar los mensajes eclesiales (incluso los más ortodoxos) su propio sistema de valores y actitudes socioculturales y las circunstancias históricas (Ruz, 1992b: 239).

También, en esta reformulación y adaptación de los contenidos impuestos, ya religiosos, ya políticos, se dice que muchos indígenas han interiorizado aquellos elementos que discriminan sus formas de vida, desechando cualquier intento de reivindicación (Girardi, 1997: 37).

De la TL a la TIM se han reformulado los discursos liberacionistas, siendo el de autodeterminación de los pueblos el eje del cambio de paradigma. El proceso de *toma*

*de conciencia* de la realidad étnica ha sido un camino largo y paulatino. No obviaré los posibles conflictos entre los participantes de estos grupos ante la propuesta de una iglesia liberadora. Cuando los participantes de TIM hablan sobre la poca afluencia de personas a estas agrupaciones, indican que los católicos de sus poblaciones creen que de nada sirve “regresar a los modos religiosos de antes”, “que las acciones que hacen en TIM son contrarias a la fe católica”. Ahora, las respuestas de los participantes de TIM al respecto rondan sentencias como “no hay contradicción entre el ser cristiano, ser católico, ser maya”. Agregan que la desvalorización que sufren como TIM se debe a que sus párrocos desprestigian cualquier intento de reflexión de elementos tomados como “mayas”, “tradicionales”, “indígenas”.

Considero que el proceso de TIM en Yucatán ha permitido en sus participantes ampliar el horizonte de contenidos en sus religiosidades católicas. Han reelaborado los conceptos de Dios como hombre y mujer, como padre y madre. También cambiaron los modos de concebir la naturaleza y cómo relacionarse con ella. Incluyeron a su canon otros textos como los libros del Chilam Balam y el Popol vuj. Por medio de la memoria oral y escrita han rediseñado las formas de vivir la etnicidad. Por lo que percibí, pertenecer a TIM y participar sus actividades no implica una renuncia al ejercicio de prácticas católicas o cristianas. Por lo que no estamos hablando de un movimiento que apunte a un cambio radical de adscripción religiosa, ni por el contrario, volver católico a quien se integre a los grupos.

Para dicho proceso de construcción de la TI a nivel continental y local, los movimientos indígenas católicos se nutrieron de conceptualizaciones e investigaciones desde las humanidades y ciencias sociales. Al iniciarse estas corrientes políticas-étnicas-religiosas, en sus afanes de concebir la vida de los pueblos originarios, se basaron en lecturas historicistas sobre la idea de indio e indígena en los entramados sociales de cada parte del pasado. Los idearios, discursos y adjetivos sobre lo indio, que se postulan desde varios espacios de la vida social, económica y política influyen en las aproximaciones que los agentes de pastoral católicos tienen hoy en día. La idealización o condena de los pueblos originarios no se desarrolla tan sólo en el plano discursivo. Las acciones pro indígenas o las omisiones al respecto están permeadas de experiencias

concretas de los agentes indigenistas y no indigenistas, marcados en procesos reivindicativos o en negaciones de los sentidos de pertenencia.

Si por decolonización entendemos volver a formas primigenias de vida indígena exentas de cualquier sentido religioso católico u “occidental”, como sugieren muchos decolonialistas, TIM no es el espacio para ello, al menos no hasta ahora.

## 2.- Interculturalidad y modelo de iglesia.

Ahora bien, para poder aproximarnos a la pregunta sobre si es posible una evangelización liberadora o descolonizadora, propongo discurrir desde la óptica de la *interculturalidad crítica* y para ello traeré a colación las experiencias desde la TIM y PM en estas tierras. Al respecto, Catherine Walsh sugiere que por medio de la *interculturalidad crítica* es posible construir modelos participativos tanto en la generación de conocimientos como “en la demanda de la subalternidad, en contraste con la [interculturalidad] *funcional* que se ejerce desde arriba” (Walsh, 2010: 78). En el caso de la PM y TIM, si consideramos que los participantes realizan “desde abajo” análisis sociales, intervenciones sociocomunitarias y propuestas teológicas de sus propias realidades, podríamos hablar de ciertos rasgos de *interculturalidad crítica* ya señalada. Aun así, no hay que perder de vista los mecanismos de poder al interior de las mismas agrupaciones.

En Yucatán, la PM destina sus labores a una reducida población hablante del maya peninsular del sur del Estado. Ante una idea muy específica de indígena, relacionada con la vida rural, la lengua y la agricultura, no se han vislumbrado campos de trabajo para indígenas mayas yucatecos que viven en la ciudad, mayas tzotziles, ch’oles, tzeltales que migran a las tierras bajas en búsqueda de oportunidades económicas<sup>81</sup>. La presencia de indígenas de otras partes del país en la ciudad de Mérida es un hecho cada vez más notable y no existe un programa eclesial católico que dé atención a estas personas en casos de sufrir violaciones de sus derechos. Pese a que existe una Pastoral de Movilidad Humana en la Arquidiócesis, tampoco se han registrado tareas en atención a dichas poblaciones, tampoco se distingue coordinación

---

<sup>81</sup> Sobre presencia de choles en Tekax, sur de Yucatán y las relaciones interétnicas con mestizos y mayas yucatecos, ver (Rodríguez Balam, 2013).

alguna entre PM y dicha pastoral de migrantes. Este hecho corrobora la poca importancia que la Iglesia yucateca apuesta por problemas sociales de corte indígena y como se ha dicho, se basa en la idea de homogeneidad étnica en todo este territorio. Quedando por delante de sus planes aquellos destinados a procesos catequéticos y de formación de agentes evangelizadores<sup>82</sup>. En TIM, tampoco se ha incluido a estos grupos indígenas. Las relaciones interétnicas se desarrollan a partir del contacto con los de TIM de la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas. Queda como oportunidad para los participantes de TIM tomar conciencia de esta situación y buscar estrategias de colaboración con los indígenas que viven en estos rumbos.

La Iglesia yucateca a la que se circunscribe la PM— como ya se dijo— funciona a partir del Plan Diocesano de Pastoral elaborado por autoridades eclesiales, donde se construyen los materiales de adoctrinamiento y de intervención social en cada rincón de Yucatán. Con el modelo de *juzgar-ver-actuar* se proponen las estrategias de intervención religiosa. En el caso de TIM, los materiales se crean en consenso, se discuten y se proponen como trabajo comunitario. Este modelo participativo contrasta con la manera del trabajo eclesial del resto de la Arquidiócesis. Además, como ya se señaló, se persiguen los objetivos bajo la herramienta metodológica del *ver-juzgar-actuar*, que propicia cambios en el modo de acercarse a la realidad, analizarla y hacer propuestas para solucionar ciertas problemáticas de sus localidades, aclaro, no siempre desde una reflexión bíblica y doctrinal. La diversidad de agentes que conforman los grupos de TIM propicia que los enfoques de análisis sean variados y en ocasiones confrontados.

Por otra línea, si bien los grupos de TIM no han sido legitimados por la Arquidiócesis, estos tampoco han tratado de forjar un movimiento separatista. Al contrario, en varios de los pronunciamientos se sugiere una futura adhesión, no tan sólo como un reconocimiento, sino como un modelo de construcción eclesial, que pueda fomentarse en más espacios de la misma iglesia local. Así como el representante de la PM actual pugna por una cristianización de las prácticas “tradicionales”, los miembros

---

<sup>82</sup> Pese a que existen en la Iglesia yucateca organismos que ejercen intervención social en los pueblos de la Arquidiócesis y en otros grupos vulnerables, no los incluyo en este trabajo por no tener los mismos planteamientos de la TL y TIM en sus ejes de acción. Muchos de ellos son de corte eminentemente asistencialista.

de TIM promueven la “mayanización” de las prácticas cristianas. Sugieren que así como en Chiapas TIM es parte de cualquier parroquia, podría ser para Yucatán una oportunidad de mayor movilización indígena en la defensa de los territorios, en la lucha por conservar la tierra, de implementar proyectos comunitarios por la autonomía alimentaria, etcétera, creyendo en el carácter liberador del mensaje cristiano.

Ante lo anterior, reitero el cuestionamiento sobre si TIM es una espiritualidad complementaria dirigida a difundir contenidos cristianos en espacios indígenas o si es un núcleo reflexivo cuyos objetivos no son únicamente la evangelización. En efecto, TIM para el caso yucateco, pudiese ser una espiritualidad complementaria para muchos de sus participantes que tienen una vida religiosa católica activa en sus parroquias: algunos son ministros, sacristanes o catequistas. Pero para otros, es el único espacio de reflexión y vivencia religiosa, de modo que la incidencia de TIM en la vida de sus participantes es diversa. Por otra parte, como se ha señalado, las personas han hecho de TIM—por ser un movimiento ecuménico— un ambiente donde los contenidos católicos doctrinales y litúrgicos no son hegemónicos porque no son exclusivos.

Teología India Mayense sigue siendo un reducto de la TL, un espacio de *toma de conciencia* en el que se discuten diversos temas que tienen que ver con la identidad indígena, la espiritualidad de la tierra, la resistencia ante estructuras de poder que atentan contra las formas y modelos de vida de los pueblos originarios. Por su parte, la Iglesia católica yucateca ha optado por otro tipo de trabajo con los pueblos originarios, más encaminado a un adoctrinamiento catequético, con un modelo pastoral, donde quienes toman las decisiones son los sacerdotes, los “pastores” que asumen la responsabilidad de conducir a su pueblo. Este esquema de organización y de uso del poder, a mi parecer, es el principal obstáculo para la creación de las *Iglesias autóctonas* propuestas desde las Pastorales Indígenas. No es hasta que la jerarquía eclesial adopte una actitud de *renuncia* de la que habla Fornet Betancourt que podrá pasarse de un discurso evangelizador colonialista a un discurso y *praxis* liberadores

En resumen, el cambio de paradigma que se sugiere en TIM radica en una reestructuración del organigrama eclesial a un modelo participativo, en el que la religiosidad y todas las prácticas circundantes en la vida política, social y económica sean construidas en procesos comunes y equitativos. Donde la voz de los laicos tenga el

mismo peso que el de los obispos, sacerdotes y demás religiosos acostumbrados a ejercer el poder sobre la grey. Desde esta mirada, quienes tienen que pasar por un proceso de desnaturalización del ejercicio del poder son los llamados pastores; hecho que ha de ser en un camino largo y gradual. En la diócesis de San Cristóbal de las Casas, se han propuesto herramientas de formación de agentes religiosos en los Seminarios católicos, que propician cercanía a procesos de movilización étnica, discuten e integran en sus planes proyectos que no redundan en la negación de sus sentidos de pertenencia indígena.

### *3.- Camino a la autodeterminación ¿TIM es un camino viable?*

Girardi sugiere que los pueblos originarios tienen derecho a la autodeterminación religiosa, libertad que el cristianismo, por su sentido universalista, le cuesta entender (1997: 39). Sin tener que profundizar en la jurisprudencia sobre el concepto de autodeterminación, sugiero para este trabajo entenderlo como principio de libertad de los grupos humanos de orientar y construir sus propias formas de religiosidad, determinar sus prácticas, elegir los espacios de incidencia social y entrar en negociación con instituciones, organismos que le ayuden a fortalecerse y continuar. También habría que relacionarla con formas democráticas de participación social, propia de los esquemas conceptuales del paradigma de la *eclésiogénesis*.

En TIM —como lo fueron las CEB's para la TL—, se promueve la toma de conciencia como el primer paso para buscar dicha autodeterminación. Se detectan las posibles amenazas y obstáculos para poder lograrla. Por lo general se enuncia el papel del gobierno, de algunas agrupaciones religiosas iconoclastas y personas concretas que con el poder político y económico que representan, intervienen en la división de las comunidades.

La capacidad de los agentes de TIM para permanecer a casi tres décadas como agrupaciones, se debe tanto a la capacidad de adecuar sus contenidos a las problemáticas circundantes, como a la firmeza con la que han sostenido sus planteamientos ideológicos y simbólicos. También se debe a la habilidad de negociación y mediación con organismos civiles. La TL en Yucatán tuvo que unirse a instituciones y sujetos sociales coincidentes en las líneas izquierdistas del ambiente intelectual,



artístico y en derechos humanos. Todo aquello permitió crear un capital simbólico que consiguió la adhesión de simpatizantes de la TL a causas comunes: mejorar las condiciones de vida de las comunidades eclesiales, restablecer el tejido comunitario, concienciar sobre los problemas sociales locales y nacionales, transformar y contrarrestar los modelos de desarrollo de tipo neoliberal a otros como el modelo del *buen vivir*.

La TIM como motor de *praxis* socio-comunitario puede ser una gran oportunidad para las poblaciones yucatecas. La resemantización que han elaborado sobre la *pobreza como buen vivir* puede colaborar a resolver problemáticas sociales en lugares en los que los simpatizantes de TIM trabajan. Desde proyectos de fortalecimiento de identidades, hasta de corte económico como la agroecología o las redes de comercio justo. Es en esta *praxis* donde cobran mucho sentido todos los elementos discursivos ya señalados y donde se sistematizan los idearios y objetivos de Teología India Mayense.

Aun si esos planteamientos y ejes de acción no lleguen a ser propuestos en las parroquias católicas yucatecas, los grupos de TIM seguirán trabajando en la edificación de una religiosidad con miras a la autodeterminación, porque como ellos dicen TIM es un camino, es un proceso que hay que construir. Con estas bases han podido elaborar proyectos de iglesia sin iglesia, o más bien sin jerarquía.

Considero que el modelo de la TIM es viable como una propuesta de interculturalidad religiosa. No se trata de que se imponga en toda la Arquidiócesis como un modelo absoluto y completo, ni tampoco sostengo que ésta deba ser promovida bajo el esquema de “verdad impuesta”, pues su proceso es paulatino y de libre elección. El replanteamiento organizativo de los grupos de TIM pudiese ser un modelo de Iglesia que respete la diversidad étnica y religiosa.

Liberación y descolonización son procesos, no metas, son construcciones, no productos acabados y serán realidad hasta que los actores sociales sean quienes así lo decidan ejercer.

## Bibliografía.

Altmann, Philipp.

2013 “El *Sumak Kawsay* en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano”, *Indiana*, núm. 30, 283-299.

Álvaro, Daniel.

2010 “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies”, *Papeles del CEIC*, núm. 52, marzo, pp. 1-24.

Álvarez, Carmelo

2014 “La Teología de la liberación: perspectivas protestantes, sus implicaciones liberadoras hoy” en (<http://www.lupaprotestante.com/blog/la-teologia-de-la-liberacion-perspectivas-protestantes-sus-implicaciones-liberadoras-hoy/>, consultado el 17 de enero de 2016).

Barranco V., Bernardo.

2006 “El Vaticano desconfía de los indígenas”, *El Varejón*, núm. 82, abril, pp. 8-9.

Bello, Álvaro y Martha Rangel

2000 Etnicidad, “raza” y equidad en América Latina y el Caribe, CEPAL, Santiago de Chile.

Blancarte, Roberto.

1991 *Poder, salinismo e Iglesia católica ¿una nueva convivencia?*, México, Grijalbo.

Boff, Clodovis.

1990 “Epistemología y método de la Teología de la Liberación”, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (coords.), Madrid, Trotta, pp. 79-114.

Boff, Leonardo.

1981 *Iglesia: carisma y poder, ensayos de eclesiología militante*, Bilbao, Sal Terrae.

Boltvinik Julio.

2014 “América Latina, de la vanguardia al rezago en medición multidimensional de la pobreza, experiencia contrastante de México, ¿una guía para la región?”, *Multidimensionalidad de la pobreza. Propuestas para su evaluación en América Latina y el Caribe*, Buenos Aires, Colección CLACSO-CROP, pp.23-74.

Bottasso, Juan (Comp.).

1992 *Evangelio y culturas. Documentos de la Iglesia Latinoamericana*, Quito, Abya-Yala.

Calavia Sáez, Óscar.

2006 “El indio ecológico. Diarios a través del espejo”, *Revista de Occidente*, núm. 298, pp. 27-42.

Camp, Roderic.

1998 *Cruce de espadas. Política y religión en México*, México, Siglo XXI.

Campos García, Melchor.

1996 "El culto del error", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, vol. 17, pp. 9-33.

Camus, Manuela.

2002 *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO.

Carrillo y Ancona, Crescencio.

1865 *Estudio histórico sobre la raza indígena de Yucatán*, Veracruz, Tipografía de J.M. Blanco.

Castillo, José V.

1898 *Geografía de Yucatán, compendio de los estados de Yucatán y Campeche y un apéndice sobre la colonia de Belize*, Jalapa-Enriquez, Tipografía del Gobierno del Estado.

Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel.

2007 "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Bogotá, Siglo de Hombres, pp. 9-24.

Castro Gutiérrez, Felipe.

2007 "Prólogo. Las razones y los enigmas de la resistencia indígena", *Resistencia en el mundo maya*, María del Carmen Valverde Valdés (coord.), México, UNAM, pp. 9-17.

Caudillo Félix, Gloria A.

2012 "El Buen vivir, un diálogo intercultural", *Ra-Ximhai*, vol. 8, núm. 2 (enero-abril), pp. 345-364.

Ceballos García, Manuel Jesús.

1995 "La Biblia en idioma maya. Crónica de un proyecto", *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. IV, Universidad de Navarra, pp. 484-484.

Ceballos Loeza, Atilano *et al.*

2015 *El aroma de las flores en la Milpa Mayense. Ofrenda de nuestro caminar teológico. 25 años de los Encuentros Ecuménicos de Teología India Mayense*, s/l, Coordinación Ecuménica Teología India Mayense.

Chuchiak IV, John F.

2005 "El regreso de los autos de fe: fray Diego de Landa y la Extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579", *Península*, vol. 1, núm. 0, otoño, pp. 29-41.

*Código de Derecho Canónico.*

2008 Edición bilingüe comentada, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Colomé Rafael

1922 "La degeneración de la raza indígena. Alcoholismo, falta de higiene, mala alimentación, estadística comprobatoria", *El Popular*, año 1, núm. 117, marzo, p. 3.

Conferencia del Episcopado Mexicano-Comisión Episcopal para Indígenas

1988 *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano.

*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.*

2004 México, Pontificio Consejo Justicia y Paz, Conferencia del Episcopado Mexicano, Editrice Vaticana.

Concha Malo, Miguel *et al.*

1986 *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, Siglo XXI Editores, s.a. de c.v., México.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano.

1968 *Documentos finales de Medellín*, Medellín, Edición Digital de José Luis Gómez, <<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin16.htm>>, consultados el 20 de enero de 2014.

Conferencia de Ginebra.

1992 *El indígena y la tierra*, Quito, Abya-Yala, Colección 500 años.

Congregación para la Doctrina de la Fe.

1984 *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, Ciudad del Vaticano, Tipografía Políglota Vaticana.

Covarrubias, José y Marcelo de Barros.

2006 *Teología de la tierra, los problemas de la tierra, vistos desde fe, s/l*, El Espíritu Santo.

De la Garza, Mercedes.

2006 "Prólogo", *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, México, CONACULTA, Cien de México, pp. 9-18.

De la Torre, Renée.

2007 "La Iglesia Católica", *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), CIESAS, El Colegio de Jalisco, Universidad de Quintana Roo, SEGOB-Sub Secretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, CONACYT, pp. 38-49.

2008 “La Iglesia católica y la defensa de los derechos humanos en México. Tres obispos, tres pronunciamientos distintos”, *Religión y Derechos Humanos, perspectivas y realidades múltiples*, Luis Vázquez Pasos (ed.), Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 109-167.

De la Torre, Renée.

2013 “La Religiosidad Popular, la encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)”, *Ponto Urbe*, pp. 1-20, <file:///C:/Users/Abrahan%20Colli/Downloads/pontourbe-581-12-document-sans-titre.pdf>, consultado el 27 de febrero de 2016.

Díaz Polanco, Héctor.

2008 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Casa de las Américas.

Dussel Enrique

1990 “Teología de la liberación y marxismo”, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, tomo I, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.) Madrid, editorial Trotta.

Eagleton, Terry.

2001 *La idea de la cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Ramón José del Castillo (traductor), Barcelona, Paidós.

Eliade, Mircea.

1991 *Mito y realidad*, Barcelona, Labor.

Escalante Marín, Pastor.

1987 *Amé, viví, sufrí*, Mérida, Talleres de Offset Marvi Leira.

1997 *Líos de un cura progresista*, Mérida, Bassó.

Euán Romero, José.

2007 “El sonido de los caracoles nos convocó de nuevo”, *El Varejón*, núm. 101, noviembre-diciembre, pp. 7-9

Fernández Albán, Ari.

s/a “Des-colonialidad y teología de la liberación: una exploración del desarrollo del pensamiento des-colonial y sus implicaciones para las teologías latinoamericanas de la liberación”, <<http://latinotheology.org/node/128>>, consultado el día 16 de agosto de 2016.

Feres, Juan Carlos y Xavier Mancero 2001 *El método de las necesidades básicas insatisfechas (NBI) y sus aplicaciones en América Latina*, Santiago de Chile, ONU, CEPAL, ECLAC, Serie Estudios Estadísticos y Prospectivos núm. 7

- Fornet-Betancourt Raúl.  
2007 *Interculturalidad y religión, para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito, Ediciones Abya Yala.
- Franco Cáceres, Iván.  
2014 "El arzobispo desterrado", *El Cotidiano*, núm. 185, mayo-junio 2014, pp. 63-72.
- Galindo Rodríguez, José.  
2012 "Las reformas en la relación Iglesia-Estado durante el periodo del presidente Salinas", *El Estado Laico y los Derechos Humanos en México: 1810-2010*, Margarita Moreno-Bonett y Rosa María Álvarez de Lara (coords.), Vol II, México, IJ, FFyL, UNAM, pp. 465-475.
- García Aguilar, María del Carmen.  
2004 "La reforma constitucional y sus efectos en las relaciones Iglesia-Estado", *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, vol. II, núm. 2, julio-diciembre, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, pp. 18-34.
- García González, Javier.  
2002 *El rostro indio de Jesús, hacia una teología indígena en América*, México, Diana.
- García Mourelle, Lorena.  
2011 "La juventud Obrera Católica y sus relaciones con el movimiento obrero en Uruguay (1938-1960)", ponencia presentada en las *Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales*, Universidad de la República, Montevideo, 13-14 de septiembre.
- García, María del Refugio.  
1923 "La tierra es de quien la cultiva", *Tierra... Época III*, Núm.8, 17 de junio p. 6.
- Girardi, Giulio.  
1997 *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Quito, Abya-Yala.
- Gorsky, Juan F.  
1998 "Desarrollo histórico de la Teología India y su aporte a la inculturación del evangelio", *Iglesia, Pueblos y Cultura*, pp. 48-49.
- Gutiérrez, Gustavo.  
1985 *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme.
- Gutiérrez Estévez, Manuel.  
1992 "Mayas y mayeros; los antepasados como otros", *De palabra y obra en el nuevo mundo. Tomo 1, imágenes interétnicas*. Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen, J. Jorge Klor de Alva (eds.), Siglo XXI, editores, Madrid, pp. 417,441.

Indignación A.C.

2010 "Con qué Iglesia hemos topado, (la que nos sostiene y la que nos quiere desaparecer)", *El Varejón*, núms. 129-130, mayo-junio, pp. 1-7.

INEGI

2010 *Principales resultados del censo de población y vivienda 2010. Yucatán.*

*Censo de población y vivienda 2010. Información territorial, México, Instituto nacional de estadística y geografía,*  
en [http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta\\_resultados/iter2010.aspx](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx), el 3 de diciembre de 2016.

2005 *Perfil sociodemográfico de Yucatán, conteo de población y vivienda 2005.*

Jiménez Balam, Deira Patricia.

2008 *Los movimientos del ánimo (óol): estudio sobre la concepción de emociones entre los mayas de Felipe Carrillo Puerto Quintana Roo*, tesis para obtener el título de licenciado en Psicología, Mérida, UADY, Facultad de Psicología.

Krotz, Esteban.

1994 "Cinco ideas falsas de la cultura", *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, vol. 9, núm. 191, octubre, pp. 31-36.

2004 "El concepto cultura y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?" en *Antropología sobre cultura popular e indígena, lecturas sobre el seminario Diálogos en Acción Primera Etapa*, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, pp. 21-33.

*Laudato si'.*

2015 Carta encíclica del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común, Ciudad del Vaticano, Tipografía Vaticana.

Lehmann, Karl.

1978 "Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación", *Teología de la Liberación*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, pp.3-42

Lenkersdorf, Gudrun.

2007 "Tipos de rebeliones en el siglo XVI", *Resistencia en el mundo maya*, María del Carmen Valverde Valdés (coord.), México, UNAM, pp. 19-45.

León Cázares, María del Carmen.

2007 "Vasallos en armas al servicio de su majestad. El levantamiento de 1701 en la Capitanía General de Guatemala", *Resistencia en el mundo maya*, María del Carmen Valverde Valdés (coord.), México, UNAM, pp. 47-63.

López Hernández, Eleazar.

2012a "Teologías Indias, ofrenda para la vida del mundo", *Vida Pastoral*, año XXXVIII, núm. 228, noviembre-diciembre de 2012, pp.10-24.

López Hernández, Eleazar.

2012b "La Teología India y su lugar en la Iglesia", CENAMI, <[http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar\\_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf)> consultado el día 8 de mayo de 2016.

Lugo Rodríguez, Raúl.

2014 *Dios, defensor de los Derechos Humanos en la Biblia*, México, San Pablo.

Lugo Rodríguez, Raúl.

2012 "Teología India Mayense", <<http://raulugo.indignacion.org.mx/?p=417>>, consultado el día 16 de septiembre.

2015 "Pobres y mayas. La Teología de la Liberación en la Arquidiócesis de Yucatán", ponencia presentada en el *XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, Mérida, 15-15 de abril.

Máas Collí, Hilaria.

2003 *La reorganización de los gremios en Huhí, Yucatán*, Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Maldonado, Daniela.

2006 "Luego se supo que era san Dieguito...Una mirada a la religiosidad popular en el sur de Yucatán", *De la mano de lo sacro: santos y demonios en el mundo maya*, Mario Humberto Ruz (coord.), UNAM, México, pp. 265-286.

Mazín Gómez, Óscar.

2007 *Iberoamérica, del descubrimiento a la independencia*, México, El Colegio de México.

2014 "Manifestaciones cristianas en la época colonial: estructura y poder eclesial", *Diplomado, Teoría e Historia de las Religiones*, jueves 26 de junio, CECIDHY-SEGEY, Museo Regional de Antropología Palacio Cantón.

Medina Alcocer, Efraín Gabriel.

2006 *La fiesta de la Candelaria, identidad barrial y religiosidad popular*, Tesis para obtener el título de Licenciado en Ciencias Antropológicas, con la especialidad en Antropología Social, UADY, Mérida.

Medina Barrera, Blanca Rocío.

2001 *La Iglesia católica mexicana: su importancia en la estrategia pastoral del Vaticano hacia América Latina*, Tesis para obtener el título de Licenciada en Relaciones Internacionales, México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Superiores, campus Aragón.



- Medina Vázquez, Jorge *et al.*  
1997 *Primer Encuentro de la Pastoral Maya en Yucatán*, Mérida, Talleres Gráficos del Sudeste S.A. De C.V.
- Mignolo, Walter D.  
2007 "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Bogotá, Siglo de Hombres, pp. 25-46.
- Mijangos Noh, Juan Carlos  
1992 *Movimientos católicos progresistas en Yucatán*, tesis para optar por el título de Licenciado en Ciencias Antropológicas en la especialidad de Antropología Social, Mérida, UADY, Facultad de Ciencias Antropológicas.
- 2000 *Identidad étnica maya en Chacsinkín Yucatán*, tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Antropológicas en la Especialidad de Antropología Social, Mérida, UADY, Facultad de Ciencias Antropológicas.
- Montemayor, Carlos.  
2009 "Ante los 'indios': ¿juicio y prejuicio?" *Destiempos.com*, año 3, núm. 18, Enero-Febrero, pp. 26-41.
- Morell, Antonio.  
2002 *La legitimación social de la pobreza*, Barcelona, Antropos.
- Nájera Coronado, Martha Iliá.  
2012 "Una historia cronológica de la creación maya", *Revista digital universitaria*, vol. 13, núm. 11, pp. 2-16.
- Olivé, León.  
2014 "Sociedades plurales de conocimientos y conocimientos tradicionales", *Hacia un modelo intercultural de sociedad del conocimiento en México*, León Olivé y Luz Lazos Ramírez (coords.), México, UNAM, pp. 21-33.
- Palomar Lever, Joaquina y Yessica Ivet Cienfuegos Martínez.  
2006 "Impacto de las variables de personalidad sobre la percepción de la pobreza", *Anales de psicología*, vol. 22, núm. 2, diciembre, pp. 217-233.
- Paniagua Mijangos. José Alberto.  
2014 "La Teología India, una opción de construcción de iglesia diocesana de San Cristóbal de las Casas, Chiapas", *Memoria del XVII Encuentro de Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, Carlos Garma y María del Rosario Ramírez Morales (comps.), México, UAM, pp. 715-725.

Peraza Herrera, Yail Ángela

2014 *Un escándalo en el orden liberal. La restitución de las repúblicas indígenas en Yucatán, 1841-1868*, tesis para optar para el grado de Maestría en Historia, Mérida, CIESAS.

Pérez Ruiz, Maya Lorena.

2002 "De las relaciones interétnicas a la interculturalidad", *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural, los desafíos de la pluralidad*, Raúl Béjar y Héctor Rosales (coords.), Cuernavaca, UNAM- Centro Regional de Investigaciones multidisciplinares, pp.53-89.

Petrich, Perla *et al.*

2010 "Variantes y variaciones en la percepción de los antepasados entre los mayas", *Figuras mayas de la diversidad*, Aurore Monod Becquelin, Alain Breton, Mario Ruz (eds.), Mérida, UNAM, pp. 256-275.

Pfeiler, Bárbara.

1988 "Yucatán, uso de dos lenguas en contacto", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XVII, pp. 423-444.

Pinto, Lucas Henrique.

2015 "La influencia de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en la formación de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST): breve análisis teórico-documental del papel de la religión en los conflictos sociales en Brasil (1954-1984)", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 51, pp. 76-88.

*Por Esto!*

2013 "Vemos con mucho cariño y respeto al pueblo maya", 9 de diciembre.

Quintal Avilés Ella F.

2011 "...Y el patrimonio, el Diablo. Patrimonio y capitales", ponencia presentada en el *Simposio Cultura, identidad y patrimonio*, UNAM, coordinación de la Investigación científica, Mérida, 7 de septiembre, <[http://www.cienciasyfuturo.unam.mx/mesa\\_detalle.cfm?vpSimpId=10&vpMesald=1&vpRegId=2](http://www.cienciasyfuturo.unam.mx/mesa_detalle.cfm?vpSimpId=10&vpMesald=1&vpRegId=2)>, consultado el día 24 de junio de 2016.

Quiroz Magaña, Álvaro.

1990 "Eclesiología en la teología de la liberación", *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Editorial Trotta, Madrid, pp. 253-272.

Ramírez, Adam.

2014 "Teología de la Liberación, paradigma catalizador de resolución de conflicto en la sociedad mexicana", *Memoria del XVII Encuentro de Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, Carlos Garma y María del Rosario Ramírez Morales (comps.), México, UAM, pp. 159-169.

- Ramírez, Sandra Lucía.  
2011 *Conocimiento y formas de vida. Elementos para la construcción de espacios públicos en cuestiones científico-tecnocientíficas*, UNAM, Mérida.
- 2014 “U Yits Ka’an: espacio de intercambio de saberes”, *Hacia un modelo intercultural de sociedad del conocimiento en México*, León Olivé y Luz Lazos Ramírez (coords.) UNAM, México, pp. 57-78.
- Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán.*  
2008 Edición de Mercedes de la Garza, paleografía de Carmen León Cazares, México, UNAM, CEM, IIFL.
- Rodríguez Balam, Enrique  
2013 “Choles, mayas y mestizos en el sur de Yucatán”, *Península*, vol. VIII, núm. 2, julio-diciembre de 2013, pp. 65-85.
- Rosales González, Margarita.  
2012 “Estrategias de intervención para el desarrollo local. Experiencias en comunidades mayas del sur de Yucatán”, *Península*, vol. VII, núm. 1, pp. 79-101.
- Ruz, Mario H.  
1992a “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, *Del katún al siglo*, México, CONACULTA, pp. 85-162.  
1992b “Los mayas de hoy: pueblos en lucha”, *Del katún al siglo*, México, CONACULTA, pp. 191-267.
- Sánchez de Aguilar, Pedro.  
2008 “Informe contra los adoradores de ídolos”, *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, México, CONACULTA, Cien de México, pp. 53-204.
- Scanonne, Juan Carlos.  
1982 “La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Stromata*, núm. 38, pp. 3-40.
- Schlittler Álvarez, Jaime.  
2012 *¿Lekil Kuxlejal como horizonte como un horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas*, tesis para optar el grado de Maestro en Antropología social, San Cristóbal de las Casas, CIESAS.
- Scott, James C.  
2000 “Los dominados y el arte de la resistencia”, México, Ed. Era.

Soneira, Abelardo Jorge.

2008 "Trayectorias creyentes, trayectorias sociales", *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, Bogotá, CLACSO, CLACSO-CROP. pp. 315-337.

Tahar Chaouch, Malik.

2007a "Mitos y realidades sociológicas de la teología de liberación en América Latina", *Estudios sociológicos*, vol. XXV, núm. 73, pp.69-103.

2007b "La Teología de la Liberación en América Latina: una relectura sociológica", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, núm. 3, julio-septiembre, pp. 427- 456.

Tamayo, Juan José,

2009 "La Teología de la Liberación, en el nuevo escenario político y Religioso", Tirant lo Blanch, col. Diáspora, Valencia.

Toledo, Víctor.

2009 ¿Por qué los indígenas son la memoria de la especie?, *Papeles núm. 107*, pp. 27-38.

Torres-Freyermuth, Amanda U.

2012 "La idea del indio en Chiapas, 1794-182", *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, año 10, vol. X, núm. 2, julio-diciembre. pp.55-73.

*Tierra, órgano de la liga central de resistencia, suplemento cultural*

1923 "Carretera de Chichén Itzá", época III, núm.4, del 20 de mayo de 1923, p. 6.

"Las carreteras", época III, núm.8, del 17 de junio de 1923, p. 1

"La voz de la raza" época III, núm. 12, del 15 de julio de 1923. pp. 1 y 5.

"La influencia de los antepasados mayas", época III, núm. 1, mayo 1º de 1923. p. 23-24.

Urdapilleta Muñoz, Marco y Herminio Núñez Villaviencio.

2014 "Civilización y barbarie. Ideas acerca de la identidad latinoamericana", *La colmena*, núm. 82, abril-junio, pp. 31-40.

Villoro, Luis.

2014 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª edición, México, FCE.

Walsh, Catherine.

2007 "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial", *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Bogotá, Siglo de Hombres, pp. 47-62.

2010 "Interculturalidad crítica y educación intercultural", *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz, Convenio Andrés Bello, Instituto Nacional de Integración, pp. 75-96.

Zielinski, Matías.

s/a "De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturadas de Juan Carlos Scanonne", *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, núm. 6, pp. 180-208, <[http://www.revistaepistemologi.com.ar/edicion\\_actual.php](http://www.revistaepistemologi.com.ar/edicion_actual.php)>, consultado el día 7 de mayo de 2016.

### **Fondos documentales.**

Fondo Reservado Crescencio Carrillo y Ancona (FR CCA).

1848 "Carta de Miguel Barbachano dirigida a Jacinto Pat comunicando que se han formado una Comisión pacificadora presidida por el cura Canuto Vela y Felipe Rosado quienes irán a verlo para celebrar el tratado de paz que pondrá fin a la guerra", FR-CCA-MAN-XLI -1847-1849 -005, Tekax, 10 de marzo.

*El amigo del pueblo.*

1847 Tomo III, núm. 231 (agosto 31 de 1847), núm. 266 (diciembre 28 de 1847), núm. 267 (diciembre 31 de 1847), Campeche, Impreso por José María Peralta.

## Glosario breve

**Concilio.-** Es una reunión de los obispos en la cual se discuten temáticas relativas a la fe, costumbres y disciplina. Se les llama **Ecuménicos** cuando tienen la intención de reunir a los obispos representantes de todos los lugares del orbe. Corresponde al papa las cuestiones que han de tratarse en un Concilio y su reglamento. Los decretos del Concilio tienen carácter obligatorio si son aprobados por el papa junto con los padres conciliares —obispos, teólogos, consultores y otros participantes—, y confirmados por ellos mismos (*Código de Derecho Canónico*, 2008: cc. 338-341).

**Conferencia Episcopal.-** La Conferencia Episcopal, institución de carácter permanente, es la asamblea de obispos de una nación o territorio determinado. Si el Vaticano lo determina así, se puede constituir una Conferencia del Episcopado que incluya a obispos de un territorio más grande. Cada Conferencia Episcopal establece sus propios estatutos y deben reunirse al menos una vez al año (*Código de Derecho Canónico*, 2008, cc. 447-455). En el trabajo que nos ocupa, se hace referencia a la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) conformada por obispos mexicanos, y a la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) que congrega a los obispos de países de América latina.

**Congregación para la Doctrina de la Fe.-** Es el dicasterio eclesiástico —o sea, órgano colegiado— encargado de salvaguardar las “verdades únicas de fe” fundamentadas en las Escrituras y en la denominada “tradición apostólica” y que conforman el Magisterio de la Iglesia, promotora de la doctrina “auténtica”, la enseñanza oficial. Como órgano censor de la ortodoxia católica, se encarga de revisar publicaciones, documentos y movimientos religiosos que, en el seno del catolicismo, pudiesen promover ideas “erradas” del “auténtico” mensaje cristiano.

**Constitución Apostólica.-** Documento papal de contenido estrictamente doctrinal. Son públicas, expuestas a toda la Iglesia y “tratan sobre las materias más solemnes” de ésta

(Rivas, s/a: 2). De acuerdo a su contenido pueden ser **dogmáticas**, si refieren a cuestiones de fe, o **pastorales**, si hacen alusión al obrar de la Iglesia.

**Diácono.-** En el catolicismo, el orden sacerdotal del que participan los clérigos tiene tres grados. El primero de ellos es el diaconado. El diácono es un ministro facultado para predicar, bendecir y distribuir los sacramentos del bautismo y el matrimonio. Pueden distribuir la eucaristía, mas no pueden consagrarla; tampoco tienen la potestad de confesar. Dado que el diácono puede ser uxorado —es decir, casado—, el diaconado permanente —diáconos casados que no pueden acceder al presbiterado— se convirtió en una figura impulsada por el Concilio Vaticano II, con la intención de facilitar la ordenación de ministros que pudiesen colaborar con las labores de evangelización.

**Diócesis.-** También es llamada **Iglesia particular**. Es una porción poblacional bajo el gobierno pastoral de un obispo, circunscrita en un territorio. Un conjunto de Diócesis conforman una provincia eclesiástica. Algunas Diócesis, sea por antigüedad, méritos o por la gran población que congregan, reciben el título de **Arquidiócesis**.

**Encíclica.-** Es una “carta pastoral dictada para la Iglesia y sus miembros”. En ocasiones, quienes no forman parte de la Iglesia católica son también invitados a leerla y seguir sus lineamientos, por lo que son llamados “personas de buena voluntad”. Una Encíclica tiene por propósito establecer “los principios que guiarán a los católicos en su relación con la vida espiritual, moral y social” (Medina Barrera, 2001: VII).

**Laicado, laico.-** En el catolicismo En el catolicismo el laicado es un estado que guarda una persona bautizada que no ha recibido el sacramento del orden, ni ha emitido votos en un instituto de vida consagrada. Entre los católicos, los clérigos son aquellos que han recibido algún grado del orden sacerdotal, que conforman la jerarquía; al resto se les llama laicos. A los laicos, “conscientes de su propia responsabilidad, están obligados a seguir, por obediencia cristiana, todo aquello que los pastores sagrados —los ministros ordenados, especialmente los obispos o presbíteros—, en cuanto representantes de

Cristo, declara como maestros de fe o establecen como rectores de la Iglesia” (*Código de Derecho Canónico*, 2008: cc. 137-212).

**Magisterio de la Iglesia.**- Es una facultad que la Iglesia católica se adjudica a sí misma. Con ella, se arroga la exclusividad de “proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos (*Código de Derecho Canónico*, 2008: c. 747). Además, la Iglesia se asigna a sí misma el derecho de ofrecer la única interpretación válida de la Biblia. El ejercicio del magisterio —o la “enseñanza de la verdad”— compete en primer lugar al papa, el cual es considerado “infalible” cuando “proclama por un acto definitivo la doctrina que debe sostenerse en materia de fe y costumbres” (*Código de Derecho Canónico*, 2008: c. 747, §1). También los obispos ejercen el referido magisterio ya reunidos en Concilio Ecuménico, ya “dispersos por el mundo”, concordando en aquello que debe sostenerse como definitivo en materia de fe o moral (*Código de Derecho Canónico*, 2008: c. 749, §2). Mientras tanto, a la feligresía católica le corresponde acoger y creer “todas y cada una de las verdades que de manera definitiva proponga el magisterio de la Iglesia respecto a la fe y las costumbres” (*Código de Derecho Canónico*, 2008: c. 750, §1).

**Nunciatura Apostólica.**- Embajada de la Ciudad del Vaticano. El **nuncio apostólico** es el legado encargado de representar al papa —en su calidad de “jefe de Estado”— según las normas del Derecho Internacional. Tiene las tareas de promover las relaciones entre la Sede Apostólica y las autoridades del Estado donde desempeñan sus funciones, negociando concordatos y convenciones (*Código de Derecho Canónico*, 2008: cc. 362-366). Además, le corresponde sugerir al pontífice candidatos al episcopado.

**Obispo.**- El episcopado es el tercer grado del orden sacerdotal. Los obispos suelen estar al frente de las Diócesis. Tienen la facultad de administrar todos los sacramentos, incluidos el orden sacerdotal, es decir, pueden ordenar diáconos, presbíteros y otros obispos.



**Pastoral.-** “Como praxis, son la serie de acciones que la Iglesia realiza bajo la dirección de sus autoridades para difundir el Evangelio. Existen diferentes tipos de pastoral, según los diferentes campos de la vida social” (Medina Barrera, 2001: VIII).

**Presbiterio.-** Es el “colegio de sacerdotes de una jurisdicción que, bajo la dirección del obispo, administran la Diócesis” (Medina Barrera, 2001: VIII).

**Presbítero.-** El presbiterado es el segundo grado del orden sacerdotal, el cual se obtiene después de haber recibido el diaconado. Los presbíteros —usualmente llamados “padres” o “curas”— tienen como funciones la predicación y la administración de los sacramentos del bautismo, matrimonio, consagración eucarística, penitencia y unción de los enfermos. En el rito romano, que rige la mayor parte de la Iglesia católica en el mundo, aunque en otros ritos —como el oriental— los presbíteros pueden ser casados.

**Sínodo de obispos.-** “Es una asamblea de obispos de distintas regiones que representan a todo el episcopado católico y desarrolla sus trabajos en periodos determinados. El sínodo depende directamente del romano pontífice y su finalidad es fomentar la unión estrecha entre el papa y los obispos”; sirven de consejo al papa en el “fortalecimiento de la disciplina eclesiástica” y en el estudio de “las cuestiones que se refieren a la acción de la Iglesia en el mundo”, aunque su función únicamente es de carácter consultivo (Medina Barrera, 2001: VIII-IX).

**Sínodo Diocesano.-** Es una asamblea conformada convocada por el obispo de alguna Diócesis, en la cual se congrega su presbiterio y los fieles laicos para discutir diversas cuestiones y plantear el papel de la Diócesis ante determinada cuestión. Al concluir, generalmente se emiten declaraciones y decretos (*Código de Derecho Canónico*, 2008: cc. 460-468).