

LA ENCARNACIÓN DEL EVANGELIO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS*¹

SÁNCHEZ FRANCO, IRENE

Universidad Autónoma de Chiapas, México

Correo electrónico: irenesanchez2003@hotmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es hacer un análisis sucinto del proceso que ha seguido la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México para la formación de una Iglesia autóctona que no era que más lo que la Iglesia reconocía como la encarnación del evangelio. Con este texto realizo un acercamiento a la historia de adopción de la teología de la liberación y opción preferencial por los pobres indígenas en el área de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas/México y el proceso que siguió con la teología india que sirvió de plataforma para llegar a lo que se le denominó Iglesia autóctona. El aporte principal de este estudio es que se hace desde una visión antropológica/académica y no desde una teológica.

PALABRAS CLAVE: diáconos, inculturación, catequistas, indígenas, evangelización.

THE INCARNATION OF THE GOSPEL IN THE DIOCESE OF SAN CRISTOBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS

ABSTRACT

The purpose of this article is to make a brief analysis of the process followed by the Diocese of San Cristobal de Las Casas, Chiapas/México for the formation of an autochthonous Church that it is not more than what the Church recognized as the incarnation of the Gospel. With this text, I make an approach to the history of adoption of the liberation theology and preferential option for the poor indigenous in the area of influence of the diocese of San Cristobal de Las Casas, the process that followed with the Indian theology that served as a Platform to arrive at what is denominated 'the autochthonous Church'. The main contribution of this study is that it is addressed from an anthropological/academic vision and not from a theological one.

KEY WORDS: Deacons, inculturation, catechists, indigenous, evangelization

*Fecha de recepción: 02-04-2019. Fecha de aceptación: 10-07-2019.

1. INTRODUCCIÓN

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas desde su fundación ha trabajado con población indígena de diversos grupos étnicos entre los que destacan, tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames entre otros. Ha transitado por diversos procesos, desde la aculturación hasta la encarnación del evangelio en los pueblos originarios. Para llegar a lo que la Iglesia ha denominado encarnación del evangelio han significado cooperación constante entre la Iglesia y los pueblos indígenas y tiempo amplio para que los dos sectores se adaptaran a las circunstancias de cada uno.

Según documentos que obraban en el archivo personal del antropólogo Andrés Aubry, la encarnación del evangelio en las culturas indígenas en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, se comenzó a gestar desde hace cuatro décadas con el proyecto de diaconado indígena casado, con este proyecto la Iglesia pretendía integrarse a la cultura indígena. Para ello incorporó a su plataforma eclesial a antropólogos, sociólogos, politólogos, entre otros, este fue el caso de Andrés Aubry y Carlos Lenkerdorf que apoyarían en el estudio de los diversos grupos étnicos y así conocer la cosmovisión prehispánica e incorporarla al cristianismo. Al mismo tiempo que los indígenas incorporaban el cristianismo a sus culturas, eso fue lo que la Iglesia denominó Iglesia autóctona. El proyecto del diaconado indígena no hubiera sido posible sin la existencia de los catequistas primero que sirvió de enlace entre la diócesis y los indígenas. El artículo explora el proceso por el que ha transitado la diócesis de San Cristóbal de Las Casas para llegar a lo que ha denominado la Iglesia autóctona.

2. LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES INDÍGENAS EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

Desde que se fundó la diócesis de San Cristóbal en Chiapas, México, ha atendido a una amplia población. Chiapas lo mismo posee llanos que montañas, costa y selva. Su situación geográfica es muy variada y la mayoría de las veces adversa, hay localidades dispersas, el reducido número de sacerdotes con que contaba y cuenta la diócesis y el difícil acceso a las sedes parroquiales y capellanías orillaron a la jerarquía a formar juntas de católicos para el cuidado religioso, esto es, confiar el cuidado de los templos y bienes religiosos a los feligreses, así también buscaron fortalecer las antiguas cofradías y el sistema de cargos donde los había, y una forma diferente de evangelización: esta actividad refiere la catequesis que se instauró en 1939 para recuperar el campo religioso, que estaba siendo cooptado por las Iglesias no católicas, especialmente por la presbiteriana; actividad que cobró importancia en la gestión del obispo Lucio C. Torreblanca (1944-1959), quien instituyó el proyecto catequístico para evangelizar a la población nativa. Para tal caso se elaboraron materiales, entre los que sobresale “Breve resumen de la doctrina cristiana”, del padre Rafael Flores Aguilar (Morales Bermúdez, 2005: 31).

El obispo Torreblanca consideró su territorio como espacio de misión, por lo que impulsó una reconquista del mismo para la fe, privilegiando el clero local y sus órdenes religiosas. Merced a campañas intensivas de predicación y celebraciones litúrgicas, llevadas a cabo por equipos constituidos expresamente para eso, conocidos como “la gran misión”. El obispo Torreblanca consideró a los indígenas como infieles, por lo que les puso atención especial y logró en 1959 fundar la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) con la finalidad de que se llevara a cabo una acción pastoral organizada y sistemática. En ese mismo año fue nombrado presidente de la Comisión para la evangelización de los Indígenas del Episcopado Mexicano (Andrade, 1998: 207, citado en Morales Bermúdez, 2005: 92).

Después de la salida de Mons. Torreblanca arribó a la

ciudad de San Cristóbal de Las Casas en el año 1959 el obispo Samuel Ruiz García, originario del estado de Guanajuato, para hacerse cargo de la diócesis de Chiapas. Al comenzar su trabajo evangelizador en tierras chiapanecas lo hizo bajo las prerrogativas que dictaba la doctrina cristiana católica del Vaticano en ese momento.

A la llegada del obispo Ruiz a la diócesis de San Cristóbal inició su trabajo evangelizador con la población denominada y autodenominada mestiza, por no tener ascendencia indígena. La estrategia adoptada por Ruiz García fue que sus sermones religiosos los dirigió a los mestizos para que los indígenas imitaran sus formas vida, de vestir, de alimentarse, hablar en castilla; sus homilias con población indígena las realizaba en español. Las homilias fueron un espacio importante para invitar a los indígenas a dejar de ser indios e incorporarlos a la población más amplia, la mestiza. Su objetivo, hacia la población indígena era encaminarla hacia el desarrollo y la modernización, para ello deberían dejar de hablar su lengua materna, fuera esta tzeltal, tzotzil, chol o tojolabal, la vestimenta indígena, hábitos alimenticios, los rituales y mitos e insertarse por completo al cristianismo de forma mestiza, lo que traería como corolario el paso a la modernidad, con lo que la pobreza llegaría a su fin.

Para que los indígenas pudieran insertarse al cristianismo católico con molde mestizo implicaba extirpar sus rituales paganos en el interior de los templos por ser considerados ofensivos a los mismos. En vez del aguardiente, el tabaco, los cantos de lamentación, tan comunes entre las poblaciones indias, optaron por la ritualidad de acuerdo con las disposiciones canónicas, el antialcoholismo y los cantos dulces. La mayoría de las veces las “culturas indias” se vieron como simples elementos englobados en lo ideológico sin relevancia para la teología cristiana (Carrasco, 1994).

A pesar de que el obispo Ruiz se percataba de la situación

de pobreza, marginación, analfabetismo y de la infinidad de problemas existentes entre los indígenas de las regiones chiapanecas, entre ellos el agrario, veía que la única forma de “ayudarlos” era impulsando un proyecto de modernización en el que había que dejar de ser indígena, por considerar que era lo que no los dejaba dar paso al desarrollo. No fue hasta la celebración del Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII en 1959 y terminado por el papa Pablo VI en el año 1965, concluyendo con la promulgación de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo), los decretos *Ad gentes* (sobre la actividad misionera de la Iglesia), *Presbyterorum ordinis* (sobre el ministerio y la vida de los presbíteros) y la declaración *Dignitatis humanae* (sobre la libertad religiosa) en donde la Iglesia católica se comprometió con los pobres e indígenas sobre todo de América latina. Los asistentes al concilio revisaron el fondo y la forma de sus actividades eclesiales; que la Iglesia mirara hacia fuera y los feligreses hacia adentro.

Si bien el Concilio Vaticano II tuvo influencia en el proceso de cambio de visión de la diócesis, fue el Encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín de 1968 el que permitió frenar la labor, desarrollista y pastoral tradicional realizada hasta ese momento. El obispo Ruiz reconoció que fue la realidad social que prevalecía en las zonas de trabajo la que produjo tal “conversión”. Su participación en la promoción de las reformas resultó fundamental:

Fue providencial mi participación en Medellín con una ponencia e inmediatamente después mi colaboración en el departamento de Misiones del CELAM, mientras fungía al mismo tiempo en México como presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena, pues todo eso permitió que la reflexión misionera postconciliar, hecha como preparación para el encuentro de Medellín, fuera recibida en la diócesis rápidamente y de primera mano y que nos iluminara en las situaciones concretas que ya

estábamos viviendo (Ruiz García, 1987: 17).

En el año de 1975 se celebró el primer encuentro diocesano en San Cristóbal de Las Casas, ahí el obispo Ruiz anunció su decisión de seguir la opción preferencial por los pobres. Esa decisión tomada de manera unipersonal y la integración de algunos sacerdotes que apoyaron al nuevo proyecto fue cuestionada por los sacerdotes ya establecidos en la diócesis. El Encuentro resultó también importante por su composición, fue la primera vez en que se reunieron todos los agentes de pastoral, sacerdotes, religiosas, religiosos, seculares y seglares o laicos. En ese mismo año arrancó el movimiento diaconal, con el que inició también el proyecto de encarnación del evangelio cristiano en la diócesis, y se creó el Consejo Pastoral (Aubry, 2000).

En ese mismo año (1975) la diócesis se planteó la necesidad de la formación de zonas pastorales que respondieran a la división cultural-lingüística de la geografía diocesana (Ruiz García, 1975)². Las zonas pastorales son: Chol, Sur, Sureste, Centro, Zotzil, Tzeltal y Chab. Atendiendo a un total de 49 municipios de los 122 existentes en el estado de Chiapas/México.

Hacia el mes de septiembre de 1976 se celebró otro encuentro diocesano en San Cristóbal de Las Casas, ahí el obispo Ruiz explicó el motivo de la reorientación general de la labor pastoral y aclaró el papel del catequista, que sería estar ligado íntimamente a su realidad y comprometido con ella. También reconoció que en los mitos y en la religiosidad popular existían elementos de “utopía social y se notan indicios de una estrategia en grupos comprometidos en la superación del sistema. Necesitamos emprender la tarea de descubrir y dinamizar las potencialidades con que ya cuenta el oprimido. También hay que descubrir y apoyar esa estrategia que no logramos constatar...” (Ruiz García, 1976: 6).

Los años posteriores de la celebración de la Celam en Me-

dellín fueron de redefinición de la política religiosa-pastoral y de poner en marcha los ideales obtenidos en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En 1986 un equipo diocesano hizo un alto y revisó el trabajo que había emprendido. La Asamblea Diocesana³ de enero de ese año marcó una nueva etapa en el proceso de conversión, se le consideró un punto de partida y también un punto de arribo al objetivo principal del encuentro: plasmar un plan que partiera de la experiencia vivida durante tantos años en las diversas zonas pastorales (Ruiz García, 1986). Planteó la necesidad de evitar que la Iglesia se constituyera en una instancia política y mantuviera su carácter eclesial en la acción pastoral.

Las asambleas diocesanas fueron el alimento para la definición de las posiciones que deberían tomar los equipos y agentes de pastoral, también para delinear las políticas que deberían aplicar hacia sus feligreses; fueron los lugares para las tomas de acuerdo de diferente índole, también de tensión, pues en ella se manifestaban las posiciones sociopolíticas entre los clérigos.

Es importante señalar que a raíz de que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas adoptó la teología de la liberación como una estrategia y a la vez una metodología de inserción hacia las poblaciones indígenas, la diócesis de acuerdo con las lenguas que se hablaban en su zona pastoral, la definió como marcadamente indígena, posteriormente como mayoritariamente indígena. A estos indígenas los concibió como “pobres entre los pobres”, marginados, explotados y oprimidos, características con las que pretendió homogeneizarlos.

Una vez que la diócesis hizo la división lingüística de su área geográfica buscaron metodologías para trabajar ante todo el proyecto catequístico con cada una de ellas, por ejemplo, para la tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal. El modelo de trabajo que sirvió no sólo para evangelizar a los feligreses sino para politizar a los feligreses fue la catequesis, y la que sirvió de ejemplo para las demás fue la implementada por los dominicos en el municipio tzeltal de

Ocosingo⁴. En su primera etapa se dedicó a la formación de misiones de catequistas tzeltales de tipo magisterial y bíblico; fue de carácter sacramental, de asistencia social y caritativa⁵. La segunda etapa se caracterizó por una catequesis del éxodo inspirada en el manual de catecismo “Estamos buscando la libertad” (Morales Bermúdez, 2005: 157).

En cada región existían desde religiosas, sacerdotes y laicos, que se constituyeron en equipos para dar atención a las poblaciones que se encontraban en su área. Estos equipos se denominaron de acuerdo con la lengua que se hablaba en la región; por ejemplo, los que se encontraban en la zona tzeltal se denominaban “Tzeltal”. Este equipo, por su estructura y su magnificencia, dominó la mayoría de los otros, así lo describe el sacerdote Mardonio Morales:

Su objetivo era controlar a todos los agentes de pastoral. La zona tzeltal llegó a estar totalmente dirigida por ellos. Tenían reuniones secretas en la región de Ocosingo y Comitán [...] en esas reuniones secretas organizaban la manera de controlar las asambleas de la diócesis [...] lo que nosotros no sabíamos era que se ponían de acuerdo para manipular las asambleas, incluyendo a jesuitas, dominicos, misioneros del Sagrado Corazón y del clero secular (Testimonio citado por Meyer, 2000:99).

La zona tzeltal se dividió, aproximadamente en los noventa del siglo XX, lo que creó disputa entre dominicos y jesuitas. La más relevante fue en relación con la concepción de la comunidad cristiana ideal. Los dominicos la entendían como un espacio horizontal y democrático en la cual no debía de haber jerarquías; los jesuitas por su parte entendían la necesidad de ciertas jerarquías en toda comunidad humana y consideraban que, para preservar la democracia comunitaria, bastaba con hacer responsables a quienes ocupasen cargos, para ellos el sujeto histórico del proceso diocesano debía ser campesino-indígena; los dominicos califica-

ban a los jesuitas como “antropologistas” o “culturalistas” (Meyer, 2000: 49). Los dominicos, en la idea de no dejar nacer ningún tipo de cacicazgo, insistían en que los cargos y ministerios fueran rotativos no sólo entre los fieles indígenas sino también entre los agentes de pastoral de la diócesis.

Una de las principales escuelas para catequistas fundada en 1961 en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas fue liderada por los Hermanos Maristas, quienes en 1962 constituyeron la Misión de Guadalupe en la ciudad de Comitán de Domínguez, tuvo como misión educar e instruir en la palabra de Dios a los indígenas, para que posteriormente la reprodujeran en sus localidades. Fue el primer modelo para la formación de catequistas impulsado por el obispo diócesis de San Cristóbal; en ese primer proceso los integrantes de la misión eligieron a los catequistas. Por ese centro pasaron para su formación indígenas de todos los grupos étnicos existentes en la región de la diócesis. Los cursos que se impartían entonces tenían una duración de entre tres y seis meses. El modelo de los Hermanos Maristas perduró hasta la mitad de los años setenta en que fue criticado por los agentes de pastoral y el obispo por desarraigar y aculturar a los que por ahí se formaban.

Tras un largo proceso de la diócesis y después de la adopción de la teología de la liberación comenzó otro con el proyecto catequístico y diaconal que le permitiera recuperar algunos elementos en algunas localidades que les identificará como pueblos indígenas en otras se reforzó elementos como el de la comunidad. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, amparada en la teología de la liberación y con la creación del proyecto diaconal nació un movimiento religioso cuyas dos principales expresiones fueron la iglesia autóctona y la teología india. La primera se articula con base en las diferentes etnias existentes en Chiapas: Iglesia Tzeltal o Tzotzil o Tojolabal. La segunda reúne a todas esas iglesias en una sola corriente llamada teología india. Los adeptos de esta última se reunían y reúnen regularmente en talleres con el

fin de rescatar y analizar lo que denominan Antigua Palabra y después interpretarla bajo la luz de la fe cristiana. Esta Antigua Palabra es, en primer lugar, todo el acervo de mitos y ritos que siguen siendo el patrimonio vivo de las comunidades, pero que puede incluir acontecimientos religiosos recientes. Además, tiene su complemento en la presencia de Dios en los acontecimientos de la historia actual de la comunidad y la vida diaria de cada persona (Meyer, 2000).

Encontrar al Dios liberador con rostro indio fue parte primordial para la política eclesial de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; sin embargo, en el Primer Encuentro Taller de Teología India de 1991 los obispos dijeron que aún existía poca participación de los indígenas en la evangelización como agentes. Tampoco existían iglesias autóctonas y aún poca confianza de los indígenas en la estructura eclesial. De esto me ocupo en el siguiente apartado.

3. IGLESIA AUTÓCTONA, ENCARNACIÓN DEL EVANGELIO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS/MÉXICO

Otro evento que impactó en la diócesis de San Cristóbal fue el encuentro celebrado en Puebla, México, en el año de 1979, en donde reflexionaron sobre las diferentes religiones precolombinas y se estableció la teología india como eje de articulación entre la Iglesia católica mexicana y los indígenas mexicanos. Iniciaron así, en 1975, en algunas diócesis de México, el proceso de re-valoración y “rescate” de las teologías prehispánicas.

Después de aquel primer acercamiento a la teología india se celebró el primer Encuentro Ecuménico Taller sobre Teología India con el tema “Metodología de la teología india” en la ciudad de México del 16 al 23 de septiembre de 1990. En él participaron obispos de la Iglesia católica, líderes religiosos indígenas, hom-

bres y mujeres de algunas regiones de América Latina y pastores de Iglesias no católicas, ahí analizaron el trabajo de la Iglesia mexicana, y concluyeron que la Iglesia católica había actuado primero de ataque, después de respeto, aceptación, admiración, asimilación y, por último, de acompañamiento, también se reconoció que había opresión y alienación cultural.

La teología india tiene que ser “producida por el mismo sujeto indio, usando los marcos culturales propios, la lengua y proporcionando el sentido de trascendencia que posee el propio grupo humano en el momento histórico en que la produce” (Siller, 1991: 129). Teología india es: la presencia de Dios en las culturas (ibíd., 54). Debe incluir: tradiciones, vida ética, relaciones sociales, mitos símbolos, libros sagrados, entre otros (Dialogo plenario del Primer Encuentro Taller de Teología India, 1991). Es el cúmulo de sabiduría religiosa de los pueblos originarios de América, con la que afrontaron y siguen afrontando los problemas de la vida (ibíd.):

Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Es integral... Tiene por sujeto al pueblo que elabora su pensamiento de manera colectiva. Son las comunidades... las que, en asamblea, presididas por sus legítimas autoridades, llevan adelante la totalidad de los factores que intervienen su existencia. Usa como vehículo de expresión el lenguaje mítico-simbólico (López Hernández, 1991: 7-9).

En el segundo encuentro de Teología India celebrado en Colón, Panamá, del 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993, se habló de la inculturación o encarnación del evangelio, que significa:

Una íntima transformación de los valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la tradición del cristianismo en las diversas culturas asumiendo lo bueno

que hay en ellas y renovándolas desde dentro... es una labor que se realiza en el proyecto de cada pueblo fortaleciendo su identidad; al mismo tiempo asumiendo su liberación integral (Carrasco, 1994: 51).

Cuando los agentes de pastoral hablaban de la inculturación del evangelio se referían a que el cristianismo y la cuestión indígena no se encontraran reñidas, por el contrario, sino que los dos elementos establecieran diálogos de manera equitativa. Para lograr la inculturación del evangelio en las poblaciones indígenas la Iglesia católica mexicana planteó mostrar algunos procesos de teologización de algunos pueblos indígenas; después de detectar la estrategia teológica desplegada tras la conquista y finalmente presentar algunas experiencias de la situación prevaleciente en ese momento.

Los indígenas asistentes al segundo encuentro de Teología India, particularmente representantes indígenas locales tales como catequistas, expusieron sus concepciones sobre su divinidad y deidades indígenas, explicitando la cuestión armoniosa y comunitaria de las mismas.

En ese segundo encuentro los clérigos de algunos países reconocieron que también ellos son instrumentos de división al interior de las poblaciones indígenas y de la aún nula encarnación del cristianismo en las culturas indígenas. Después del segundo encuentro se realizaron tres más, que no describo por falta de espacio. Me parece importante hacer un análisis de manera sucinta del quinto encuentro realizado en Manaus, Brasil, del 21 al 26 de abril del año 2006, bajo el nombre de “La fuerza de los pequeños: vida para el mundo”, donde participaron 180 personas llegadas de diferentes países latinoamericanos que representaron a aproximadamente 50 grupos étnicos, el obispo de la diócesis de San Cristóbal, Felipe Arizmendi, y el teólogo mexicano Eleazar López, entre otros intelectuales de la Iglesia católica de diversos países. Fue el primer encuentro en que el obispo Arizmendi asistía como

representante de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; el obispo Ruiz había abandonado la diócesis en el año 2000 y trasladado su residencia al estado de Querétaro.

Los encuentros realizados en diversos países de América Latina influyeron en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, ahí se creó un departamento de Teología india que se encargó de realizar talleres con las poblaciones indígenas. Actualmente este departamento opera de manera independiente a la diócesis, mismo que sigue trabajando temas en los que se incluye el “análisis de la realidad”.

La diócesis de San Cristóbal adoptó y apoyó esta concepción por considerar que de ninguna manera se contraponía ni yuxtaponía al cristianismo católico sino más bien ambos se complementaban. El obispo Ruiz señaló que el Dios que se veneraba en la teología india no era diferente al Jesús que se le rinde culto en el catolicismo, en suma, era el mismo sólo que de manera diferente. En cambio, la teología india y la teología de la liberación son diferentes porque la primera trata de reflexionar sobre la fe prehispánica sin necesidad de abordar la teología de la liberación o a la inversa, mientras que la segunda se encuentra basada en la teoría social de la dependencia.

A partir de la asunción de la teología india por el entonces obispo Samuel Ruiz, y los agentes de pastoral congruentes con su responsabilidad eclesial iniciaron, en aquellos pueblos cuyas tradiciones habían desaparecido, un proyecto de rescate de la tradición que ellos denominaban precolombina, los agentes de pastoral fueron los sintetizadores de las historias contadas por los ancianos y después las compartían con el resto de la población en un afán de retroalimentación. Para lograr este trabajo fue necesario que los agentes de pastoral entendieran al indígena desde sus propias categorías y se “encarnaran” en su cultura. Desde esta perspectiva no sólo se valoraron las costumbres y fiestas indígenas, sino que también las respetaron, apoyaron e impulsaron.

Con énfasis en el análisis de la situación del indígena, desde una perspectiva de la revalorización de sus culturas, la diócesis de San Cristóbal inauguró una nueva etapa de trabajo pastoral, ya no para los indígenas sino con y desde las culturas indígenas. En esta concepción incorporaron dimensiones sociopolíticas y económicas en apoyo a las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas por sus tierras, tradiciones y formas de organización social, política, junto a sus reclamos por sus derechos cívicos (Berryman, 1987). La formación de la Iglesia autóctona llevó a algunos de los integrantes, incluyendo al obispo Ruiz de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a replantear sus proyectos teológicos y a la búsqueda de otro que le ayudara en la recuperación de la cosmovisión indígena.

En Chiapas, ese mismo año de 1972, el obispo Ruiz giró una carta a los integrantes de la diócesis y al pueblo en general en donde expresó:

La doctrina de la Iglesia, a partir sobre todo del documento *Ad Gentes* del Vaticano II y el encuentro con la realidad indígena, ha hecho que surja en el interior de la Iglesia católica una nueva forma de concebir la acción misionera que, partiendo de la acción de Dios en el seno de los grupos humanos, mediante una evangelización encarnada en los valores culturales, arribe a una forma de Iglesia autóctona, lo cual coincide con la exigencia de respeto a las culturas y con la incipiente, pero creciente manifestación de una toma de conciencia de los valores culturales por parte de los propios grupos indígenas (Ruiz García, 1972, carta por el Día de las Misiones Indígenas, archivo personal del antropólogo Andrés Aubry).

La encarnación del evangelio no podía ser posible,

Sin un proceso personal de encarnación en el seno de la cultura. Encarnación que significa una convivencia, una comunidad con aquel hombre para ser aceptado como miembro de aquella comunidad cultural, compartiendo

su propia vida para ser capaz ,..., no solamente entender cuáles son las cosas que suceden, cuales son los factores culturales sino descubrir las razones de ese modo de proceder hasta llegar... a una acción global de lo que significa cultura... así entrar en un diálogo iluminador para ayudar a descubrir aquel Cristo presente ahí y hacer que surja entonces una Iglesia encarnada en una situación cultural con su propia vestidura, dinamizando aquella cultura en un sentido de humanización (ibíd.).

Existieron algunos momentos relevantes para la Iglesia católica como el año 1962, cuando el papa Juan XXIII convocó al Concilio Ecueménico Vaticano II, en cuyo marco se expusieron algunas ideas de transformación de la Iglesia Católica. Uno de los principales argumentos de este concilio fue el compromiso de la Iglesia con los pobres, la dirección de su acción pastoral hacia ese sector y su principal planteamiento fue repensar su ser mismo como Iglesia, entendiéndose como pueblo de Dios, esencialmente misionera; también propuso una nueva actitud hacia la población indígena, afirmando que en ella está la “revelación de Dios; [y] declaró la libertad religiosa” (Siller, 1991: 50).

Aun a pesar de que desde el Concilio Vaticano la Iglesia Católica se planteó su transformación interna, no fue hasta 1965 cuando se inicia para un sector de ésta el paso de una Iglesia institucional a otra de mayor “apertura”, más acorde con los tiempos modernos⁶. Inició así su cuestionamiento respecto al papel que había desempeñado durante siglos: la de ser una institución “racista” y “explotadora” de sus propios feligreses, (Ruiz García, 1987). A partir de tal cuestionamiento optó por una línea de trabajo que priorizó el acompañamiento de un sector de la población considerada pobre⁷, lo que propició que algunos agentes pastorales en sus mensajes criticaran la realidad social prevaliente entre los diversos grupos de población. Asimismo, llevó a los feligreses católicos latinoamericanos a adoptar una visión de censura hacia la propia Iglesia y a la sociedad que no compartiera

sus ideales de igualdad.

En 1971, la ciudad de Oaxaca, México, fue el escenario para la realización de una asamblea en la que diversos sacerdotes indígenas hablaron sobre la necesidad de una Iglesia indígena. Uno de ellos señaló: “Me sacaron de mi cultura y me formaron en la cultura occidental. Mis estructuras culturales se borraron [...] ahora nos hemos mentalizado en la necesidad de que se encarne una Iglesia autóctona, peculiar y universal” (Tehuintle, 1971:2). En esta reunión participaron laicos y catequistas indígenas de varias regiones del país comprometidos con la formación de una Iglesia diferente. En ella demandaron que “aprenda el padre algo del idioma sino qué va hacer allá, más que queda parado [de pie]. Que vaya bien preparado” (ibíd.:7). La Iglesia misma comenzó una crítica interna sobre su trabajo. El entonces obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas/México, Samuel Ruiz García, opinó que esta institución no escapaba de una situación de dominación en la que, para ser cristiano, se tenía que “dejar de ser indígena, para transformarse en un mestizo, vivir la fe cristiana en moldes mestizos, y no será concebida mayoritariamente en la práctica la posibilidad de una Iglesia que surja encarnada dentro de su propia situación cultural, una iglesia autóctona” (Ruiz García, 1972:2).

En 1972 comenzaron en la diócesis a gestar la idea de la formación de una Iglesia “autóctona”, que pretendía estar encarnada en las culturas, especialmente indígenas. Esta transformación implicó la formación de sacerdotes indígenas; en el caso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, el diaconado indígena, que sirvió de plataforma social y cultural para empezar a gestarse la teología india y de hablar de la inculturación del evangelio, que los sacerdotes no indígenas aprendieran lenguas indígenas, además de que las personas que se asumieron indígenas se involucraron en los quehaceres religiosos desde su propia concepción de la religión. Comenzaron a hablar del respeto que se debe tener a la

cultura indígena, la necesidad de la investigación y valorización de la misma, así mismo la exigencia de descubrir en la cultura la presencia del Verbo actuando desde antes, que la Iglesia autóctona era la resultante de un movimiento que permite que el hombre y el grupo social se determine y él mismo vaya siendo agente de su propio desarrollo en todos los aspectos, Ruiz García (1975).

Ese año (1972) la diócesis de San Cristóbal, volvía a tomar nuevos rumbos en la forma de actuar con su feligresía, en donde a decir del obispo Ruiz prevalecía una población mayoritariamente indígena. Con el cambio los agentes de pastoral asumieron su compromiso de evangelizar desde el entendimiento y comprensión de la cultura indígena. La parroquia de Ocosingo fue en donde se inició la práctica de la nueva línea adoptada.

En la navidad de 1975 el obispo Ruiz anunció la buena nueva que Cristo había nacido entre los feligreses indígenas, para él tenía rostro tzeltal, tzotzil, chol o tojolabal, y cien prediáconos⁸ indígenas marcaban el inicio de la Iglesia autóctona (Morales Bermúdez, 2005).

Según Morales Bermúdez (2005) el impulso de la Iglesia autóctona creció con la instauración del diaconado indígena casado. Este puesto fue otorgado a hombres casados con 35 años de edad porque la diócesis de San Cristóbal de Las Casas consideraba que exaltaba la dignidad del matrimonio, promovía la participación integral de la mujer e insertaba el ministerio diaconal en el corazón de la comunidad, que era la familia. El cargo de diácono es similar al de sacerdote. Para que las personas pudieran llegar a obtener el cargo de diáconos primero debían ser prediáconos, después de cinco años la comunidad, que servía de prueba en el que podían recibir corrección, consejos y animación, solicitaba por escrito al obispo se le evaluara.

La evaluación que realizaba la comunidad consistía en que el futuro diácono debería demostrar disponibilidad y actitud de servicio hacia su comunidad, habiendo dado su servicio social

como eclesial que era: haber sido ayudante de catequista, catequista, capitán de alguna fiesta religiosa, agente, comisariado, gestor agrario o prestado otros servicios de acuerdo a su localidad, es decir, conocer el contexto social y eclesial en que desarrollaba su propia vida como el de la población con la convivían y a quienes servirían. En suma, lo que se le evaluaba era que el diacono estuviera insertado completamente en la vida diaria de su localidad. Las poblaciones indígenas chiapanecas del área de influencia de la diócesis fueron poniendo en práctica sus mecanismos de acción y elección comunitaria para que esa figura ministerial se desarrollara dentro del marco comunitario y participativo que tuvieron como fundamento el acuerdo comunitario. Así la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se aseguraba que el Diaconado Indígena Permanente fuera un auténtico servidor del pueblo Ruiz García et al. (1999). El diácono fue y es un colaborador del obispo y presbítero, teniendo su “propia gracia sacramental” (ibíd., 54). El diaconado es:

El sacramento del orden, por el que, mediante la imposición de manos de parte del Obispo, el Diácono recibe el Espíritu Santo, para que, en comunión con el Obispo y el presbiterio, y si es casado, junto con su esposa, ejerza el ministerio de la proclamación del Evangelio, la predicación y la santificación, comunicando la gracia a través de algunos sacramentos y sacramentales para la construcción de la comunidad cristiana (ídem: 55).

Existían algunas áreas en que los diáconos indígenas deberían de contribuir para la encarnación del evangelio, esas fueron: el ministerio de la palabra divina (leer, ilustrar y enseñar las Escrituras Divinas), el de la santificación (celebración de los sacramentos, bautismo, matrimonio, distribución de la Eucaristía), y el de la caridad (función misionera). Ministerios que deben responder a las necesidades integrales de las comunidades. Bajo estos criterios la espiritualidad católica intentaba enraizarse en cada

persona de cada pueblo.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas definió las actividades que los diáconos debían ejercer en toda su vida pastoral de la siguiente manera:

- a) Construir y animar a la comunidad cristiana.
- b) Promover la participación de la comunidad en los distintos ministerios.
- c) Ejercer el ministerio de la caridad, la promoción de la justicia, la reconciliación de la comunidad.
- d) Fomentar la misericordia y la solidaridad con los más pobres.
- e) Animar la construcción de la Iglesia Autóctona, impulsando la relación armónica entre la tradición universal de la Iglesia, y la tradición cultural y religiosa de su pueblo.
- f) Celebrar el Sacramento del Bautismo de manera solemne.
- g) Asistir, conforme a la legislación de la Iglesia, como testigo oficial a los Matrimonios en las comunidades a su cargo.
- h) Administrar la Comunión en sus comunidades en las celebraciones de la Palabra.
- i) Ejercitar el ministerio de la visita y consuelo a los enfermos, y distribuirles la Comunión.
- j) Presidir los Funerales y bendecir las sepulturas.
- k) Impartir la bendición a las imágenes, cruces, agua, semillas, campos, etc.
- l) Celebrar los signos de vida en la comunidad como las acciones de gracia, rogativas, cumpleaños, etc. (Ruiz García et al., 1999: 67).

Una vez establecido el diácono no podía, ni puede, ausentarse de su comunidad por largo tiempo, tampoco poseer ningún tipo de cargo político-organizativo, si lo hacía tenía que solicitarlo por escrito al obispo exponiendo las razones de la aceptación, si enviudaba no podía volverse a casar, si lo hacía tenía que dejar el cargo, podía desempeñar cualquier otro cargo menos el de diácono. El diácono tenía que tener capacitación continua, entre

ellos en antropología y sociología, en encuentros intergrupales, interparroquiales y diocesanos y un programa propio aprobado por el obispo en el que debía de tomar en cuenta las necesidades históricas, culturales, sociales y religiosas.

En la historia de la instauración del proyecto del Diaconado Indígena Casado permanente hasta la salida, en el año 2000, del obispo Ruiz se ordenaron 400 hombres casados.

A mediados del año 2000, al recibir Mons. Felipe Arizmendi Esquivel la sede episcopal de San Cristóbal de las Casas, el número de diáconos indígenas permanentes alcanzaba la cifra de los 341. El contraste entre el gran número de diáconos y el reducido número de sacerdotes (66 para ese entonces) en el 2002 se suspendió la ordenación de diáconos y después de 12 años en el 2014 de nuevo la Santa Sede aprobó la reanudación y en diciembre de ese mismo año se ordenaron nueve diáconos todos tzeltales de la misión de Bachajón del municipio de Chilón, Chiapas, México (Disponible en línea: <http://www.cpalsocial.org/573.html>).

Al considerar la Iglesia católica la participación de los indígenas en el proceso para que surgiera una Iglesia autóctona fue necesario hacer una revaloración cultural como un elemento que les permitía la organización de los pueblos indígenas. Al retomar las estructuras tradicionales, que se complementaron con nuevas formas organizativas de la Iglesia, los llevó a la reflexión crítica y a la organización política, es lo que los teólogos han considerado como el paso de una pastoral indigenista a una pastoral indígena.

Esa reflexión no fue aceptada por todos los feligreses católicos, ya que algunos, por así convenir a sus intereses religiosos, optaron por seguir con las “tradiciones” poblacionales, como el caso del municipio de San Juan Chamula, o en otros lugares que consideraron ese proceso un regreso al atraso y no un vínculo con un pasado reciente. Con ello se dio paso a un largo periodo de conflictos entre los autodenominados seguidores de la teología de la liberación y los costumbristas, quienes defendían la “costum-

bre o tradición del pueblo y la comunidad”.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Por razones de espacio no pude ampliar la información acerca del diaconado, principal plataforma para inculturación o encarnación del evangelio y la formación de una Iglesia autóctona, este es un tema que en otro escrito me dedicaré. La teología india no hubiera sido posible sin la participación directa de los pueblos originarios. Esta participación tampoco se hubiera dado sin la presencia de un personaje tan importante como lo fue el Obispo Samuel Ruiz. Para llevar a cabo este proyecto no fue fácil, la diócesis tuvo que pasar por la aceptación de los pueblos originarios, luego por el reconocimiento y por último por apoyar el proceso de reconstrucción de la teología prehispánica.

La teología india, aún en estos momentos, no se ve ni se lee con claridad. Algunos grupos han incorporado en sus rituales elementos como el agua, el fuego, colores como el verde, el amarillo, el blanco y el morado como símbolo principal de los colores ancestrales, las peticiones no tienen nada que ver con las oraciones enseñadas por la Iglesia católica sino con la inspiración de cada una de las personas, no solamente se evoca a un Dios cristiano sino a la tierra, a las montañas, al agua, a la luna, al sol entre otros, cada quien hace su oración de acuerdo a sus marcos culturales.

La Iglesia autóctona no es posible aun, desde mi perspectiva, porque no ha logrado lo que la Iglesia en un inicio se propuso que era la encarnación del cristianismo en las culturas indígenas. No porque ella no haya querido sino porque aun los pueblos originarios no han logrado la aceptación plena de ella y no se sabe cómo incorporarla en su seno cultural sobre todo si tomamos en cuenta que por siglos se trató de eliminar sus estructuras culturales.

Si bien es cierto que el diaconado indígena fue el proyecto principal para forjar la encarnación del evangelio con ella la Iglesia autóctona, este proceso no hubiera sido posible, desde mi perspectiva, sin antes llevar a cabo el proyecto catequístico, este fue la primera experiencia de acercamiento de la Iglesia católica con los pueblos originarios.

Finalmente, parecía ser que, en el año 2000, fecha en que el obispo Samuel Ruiz García abandonó la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, el proyecto que había iniciado cuatro décadas atrás llegaba a su fin, sin embargo, el obispo Felipe Arizmendi Esquivel anunció el seguimiento de aquella doctrina iniciada por el obispo Samuel Ruiz. En el año 2003 el papa Juan Pablo II nombró como obispo auxiliar a Monseñor Enrique Díaz Díaz y fue ordenado ese mismo año bajo la combinación de rituales purépechas y mayas, lo que indicaba la continuidad de la teología india. En el año 2014 fue nombrado obispo coadjutor.

El 24 de enero de 2011, Monseñor Samuel Ruiz García falleció, fue sepultado en la catedral de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas bajo la presencia de miles de indígenas llegados de diferentes partes del estado de Chiapas, por lo que aquel personaje acusado de rojillo, de guerrillero, defensor de los pueblos originarios llegaba a su fin. Con su muerte parecía ser que aquel proyecto iniciado a principios de la década de los setenta también llegaba a su fin. No obstante, el trabajo iniciado hace cuatro décadas sigue dando sus frutos en lo que se llama el pueblo creyente, en la Codimuj o en tantas otras organizaciones que surgieron por el trabajo pastoral emprendido por él.

Estoy consciente de la necesidad de desarrollar un trabajo de análisis desde la llegada del obispo Arizmendi hasta la actualidad en el área de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas para conocer que ha pasado durante más de una década, cuál ha sido los mecanismos de seguimiento del trabajo de la teología india, como interpretan los pueblos originarios y hacia dónde se dirige

la política en un estado cuya participación de los protestantes es bastante alta. Para finalizar este escrito debo señalar que se trata de un acercamiento de lo que, a nivel institucional, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas ha atravesado en cuanto a sus transformaciones y no cómo los feligreses han vivido y adoptado este proceso, sus contradicciones y aciertos. Este será tema de otro análisis.

NOTAS

1. Parte de este texto fue presentado como ponencia bajo el nombre De la teología india a la construcción de la Iglesia autóctona en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas en el “Segundo Congreso de Religiosidades y Ritualidades en el Sur de México y Centroamérica. Territorialidades Religiosas: Anclajes Ancestrales, Resignificaciones y Construcción de Nuevas Expresiones Religiosas en una región globalizada”, realizado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, del 28 al 30 de octubre de 2015 y forma parte de un capítulo de la tesis doctoral, presentado en la Universidad Autónoma de Madrid el 17 de diciembre de 2015 en Madrid, España.
2. Chiapas cuenta con tres diócesis para atender a la población católica, la de San Cristóbal de Las Casas fundada en 1538, la de Tapachula en 1957 y la de Tuxtla en 1965 Aubry (2000,1). El territorio de la diócesis de San Cristóbal comprende 36,821 km². Hasta mayo de 2017 contaba con 98 sacerdotes (42 diocesanos, 17 extradiocesanos, y 39 religiosos), 320 diáconos permanentes, 8,000 catequistas y 300 agentes de animación y coordinación pastoral, se atiende a 2.039,592 personas, que viven en 2,500 comunidades dispersas, en su mayoría rurales e indígenas. El 62.77% se declara indígena, de cinco etnias. Para su organización, la diócesis comprende siete zonas pastorales. Tomado de la página oficial de la diócesis (Consultado: 05 de mayo de 2017).
3. La Asamblea Diocesana fue la máxima autoridad dentro de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.
4. Para una información amplia sobre el impacto a nivel institucional en las diversas zonas pastorales se puede ver el extenso trabajo de Morales Bermúdez (2005). El municipio de Ocosingo, entonces, era uno de los más grandes del estado de Chiapas y del país. En los setenta contó con una población de 34.356 y en 2010 de 198.877 habitantes. Este municipio en 1998 a raíz del levantamiento zapatista y a solicitud de éstos de formar municipios autónomos, el Estado procedió a dividir el municipio del que surgió Marqués de Comillas y Benemérito de Las

Américas.

5. Por asistencia social la Iglesia entendía servir a todos y a cada uno de los integrantes de la colectividad sin exigir de éstos una contribución específica para que acceda al beneficio, especialmente a las personas que no cuentan con recursos suficientes para satisfacer ciertas necesidades básicas, entre las más importantes estaban: salud, educación, alimentación y organización. Por caritativa, de ayuda; y el término sacramental como de transmisión del evangelio sin reflexión alguna.
6. La Iglesia entendía la modernidad en un sentido económico, es decir, la pobreza se manifestaba por falta de vestuario, alimentación, servicios de salud, educación, falta de insumos e instrumentos para cultivar la tierra, entre otros; esas carencias se debían por un lado a la falta de apoyo del Estado, y por el otro, en el caso chiapaneco, la orografía en la que se sitúan las poblaciones indígenas, lo que hacía y hace que los indígenas tuvieran y sigan teniendo acceso limitado a diversos recursos sean estos materiales o educativos.
7. Los teólogos califican de pobres a aquellos grupos de personas que son producto de relaciones desiguales en las estructuras sociales. Dussel (1995) señala que los pobres son las masas populares de obreros, campesinos, etnias, marginales, explotados por el capitalismo nacional y transnacional.
Para la Diócesis los pobres son aquellos cuya posición económica, política y social es baja en relación con la población con mejor posición económica, como los artesanos, obreros e indígenas. El adjetivo de pobre es aplicable a personas marginadas de diversos subsistemas sociales, el económico, moral, educativo y conductual que en tanto atributo moralmente cargado se rechaza por aquellas personas que, si bien cuentan con escasos ingresos económicos, están integrados en el orden social. “Los juicios valorativos sobre la pobreza no deben corresponder con los juicios valorativos sobre la desigualdad. El pobre es un ser social, económico y cultural marginado de la mayor parte de los sistemas de integración de modo que llega a generar una identidad personal y cultural radicalmente distinta” (Del Pino y Alastuey 1998, 205). Según Pilar Monreal; pobre es todo aquel que no tiene los recursos necesarios para subsistir. La pobreza se “presenta en términos de relaciones sociales, de las relaciones entre la economía, el Estado y los sistemas ideológicos” (Monreal 1996, 113).
8. El diaconado indígena inicio en 1975 cuyo proyecto fue importante, sobre todo, en la región tzeltal. Meyer (2000) hace una reseña sobre este asunto y señala que no todos estuvieron de acuerdo: los jesuitas señalaron que este cargo era jerárquico, pues lo otorga directamente el obispo mientras que los dominicos lo pensaban como sujeto a la asamblea comunitaria. Se dijo que fue un sacerdocio indígena. Una información amplia sobre el proceso llevado en la diócesis puede leerse

en Morales Bermúdez (2005).

6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE FRANCO, Felipe. 1997. "Dificultades de la teología india".
En: Simposio sobre la inculturación del evangelio y teología india. Colombia, p. 12.
- AUBRY, Andrés. 2000. Memoria y caminar de la diócesis de Chiapas: Archivo Histórico Diocesano. San Cristóbal de Las Casas: INAREMAC.
- BERRYMAN, Phillip. 1987. Teología de la liberación. México: Siglo XXI.
- CARRASCO, Bartolomé. 1994. "Inculturación del evangelio". En: Teología india. Segundo Encuentro-Taller de Teología India. Ecuador: CENAMI, ABYA-YALA, pp. 51-62.
- DEL PINO, Juan y BERICAT, Eduardo. 1998. Valores sociales en la cultura andaluza. Encuesta mundial de valores. Andalucía 1996. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid: Siglo XXI Editores.
- DUSSEL, Enrique. 1995. Teología de la liberación: Un panorama de su desarrollo. México: Potrerillos.
- _____ 2007. "Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la teología de la liberación". En: Ferraro, José (Coord.) Debate Actual sobre la teología de la liberación. ITACA, UAM-Iztapalapa, Casa Abierta al Tiempo. México. pp. 37-48
- ESCALANTE GONZALBO, Paloma. 1998. "Agentes de pastoral indígena en la diócesis de Tehuantepec, Oaxaca y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Un recorrido desde adentro". En: Chiapas el factor religioso, Revista académica para el estudio de las religiones. México: UNICACH, INI, pp. 131-148.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. 1991 "Teología india hoy". En: Memorias del Primer Encuentro-Taller de Teología India: CENAMI, ABYA-YALA, p. 12.
- _____ 1994. "Teologías indias hoy". En: Memorias del Segundo Encuentro-Taller de Teología India. Ecuador: CENAMI, ABYA-YALA. pp.5-26.

- MARCOS, Sylvia. 1998. "Teología india: La presencia de Dios en las culturas. Entrevista con don Samuel Ruiz." En: Chiapas el factor religioso, Revista académica para el estudio de las religiones. México: UNICACH, INI. pp. 33-59.
- MEYER, Jean. 2000. Samuel Ruiz en San Cristóbal de Las Casas, 1960-2000. México: Tusquets Editores.
- MONREAL, Pilar. 1996. Antropología y pobreza urbana. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- MORALES BERMÚDEZ, Jesús. 2005. Entre ásperos caminos llanos, La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995. México: UNICACH, CONECULTA.
- RUIZ GARCÍA, Samuel. 1975. "El diaconado". En: Revista Interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 4, pp. 2-10.
- _____ 1976. "Informe de actividades episcopales". En: Revista Interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 8 (febrero), pp. 6-8.
- _____ 1978a. "El espíritu del Señor sopla donde quiere y como quiere". En: Revista interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 19 (noviembre), pp. 39-41.
- _____ 1978b. "Actitudes en tiempo de persecución". En: Revista Interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 19 (noviembre).
- _____ 1986. "Asamblea Diocesana 1986". En: Revista Interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 41 (enero-febrero), pp. 30-33.
- _____ 1987. "Apertura al mundo". En: Revista Interna de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas El Caminante, N° 19 (enero-marzo), pp. 17-28.
- _____ 1991a. "Mediaciones metodológicas de la teología cristiana como presupuestos para la práctica misionera". En: Memorias del Primer Encuentro-Taller de Teología India, México: CENAMI, ABYA-YALA. pp. 81-114.
- _____ 1991b. "La Biblia paradigma de la Teología India". En: Memorias del Primer Encuentro-Taller de Teología India, México: CENAMI, ABYA-YALA. 159-176.

- _____ 2014. "Introducción" En: Memoria del Tercer Encuentro-Taller de Teología India. Cochabamba: ABYA-YALA
Disponible en línea: http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/cochab97.htm
- SÁNCHEZ FRANCO, Irene. 2004. "Las Transformaciones de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas". En: Anuario 2003. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas. México, pp. 42-68
- SILLER A. Clodomiro. 1991. "El punto de partida de la teología india". En: Memorias del Primer Encuentro-Taller de Teología India. CENAMI, ABYA-YALA. México, pp. 45-79.
- SUESS, Paulo. 1993. "Cuestionamiento y perspectivas a partir de la causa indígena". En: La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo y agresión? México: ABYA-YALA, pp. 45-60.
- TEHUINTE J, Isidoro. 1971. "Indígenas mexicanos hablan sobre el sacerdocio". En: Estudios Indígenas CENAMI, Vol.1, año 1, pp. 1-10.