



Península

ISSN: 1870-5766

Universidad Nacional Autónoma de México, Centro
Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales

García Vettorazzi, María V.

Redes religiosas transnacionales, teología de la liberación
y pastoral indigenista en México y Guatemala, 1968-1975

Península, vol. XV, núm. 1, 2020, Enero-Junio, pp. 9-40

Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358364603001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

REDES RELIGIOSAS TRASNACIONALES, TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y PASTORAL INDIGENISTA EN MÉXICO Y GUATEMALA, 1968-1975

MARÍA V. GARCÍA VETTORAZZI¹

RESUMEN

Diversos autores han señalado la importancia de las redes religiosas transnacionales en la formulación y difusión de nuevos enfoques teológicos y pastorales. En este artículo se analiza cómo a través de los procesos de relacionamiento, intercambio y discusión entre miembros de la Iglesia católica mexicana y guatemalteca, se concibió la “problemática indígena” —y con ella al “indígena”—, y cómo a partir de las concepciones esbozadas se pensó y discutió la acción pastoral. Estos procesos acontecieron en un escenario moldeado por las confluencias y las divergencias entre indigenismo, indianismo y teología de la liberación. En este escrito, el análisis de las interlocuciones entre los agentes de pastoral muestran que se perfilaban distintos, e incluso divergentes, programas pastorales cuyo interés común era “rehacer la conciencia indígena”.

Palabras clave: pastoral indígena, teología de la liberación, iglesia católica, México, Guatemala.

¹ Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, mvgarciavetto@gmail.com. La investigación en que se basa este artículo contó con el apoyo financiero de CONACYT a través del proyecto “Grupo Binacional Guatemala-México de Estudio de las Fronteras: Dinámicas transfronterizas y perspectivas multidimensionales (Ciencia Básica núm. 254227). Asimismo, se benefició de una estancia como Investigadora Huésped desarrollada en CIESAS-Ciudad de México, bajo la asesoría de Roberto Melville, y del apoyo de la estudiante Marcela Reyes, gracias al programa de alumnos-auxiliares de investigación de la Universidad Rafael Landívar. Agradezco también a Juan Blanco su lectura y comentarios a este texto.

TRANSNATIONAL RELIGIOUS NETWORKS, LIBERATION THEOLOGY AND INDIGENIST PASTORAL IN MEXICO AND GUATEMALA, 1968-1975

ABSTRACT

Several authors have noted the role of transnational religious networks in the formation and dissemination of new theological and pastoral approaches. Observing the processes of relationship building, exchange and discussion between members of the Mexican and Guatemalan Catholic Church, this paper analyzes the way in which the “indigenous problem” was conceived, and in relation with it, the definition of “Indian”, and how based on these conceptions the pastoral action was thought and discussed. These processes of relationship building and exchange took place in a setting shaped by the confluences and divergences among indigenusness, Indianism and liberation theology. This interlocution demonstrated that different, and even divergent, pastoral programs were outlined. The “indigenous conscience” was the epicenter and common frontier for these programs.

Keywords: Indigenous Pastoral, Liberation Theology, Catholic Church, Mexico, Guatemala.

Son dos los objetivos de este artículo: el primero es dar cuenta del proceso de intercambio y discusión —desarrollado en la década de 1970— entre miembros de la Iglesia católica mexicana y guatemalteca que trabajaban en las regiones indígenas de ambos países: proceso que, entre 1968 y 1975, canalizó reflexiones y discusiones en torno a la reformulación de la acción pastoral con población indígena. Esta reformulación se pensó y se discutió en un escenario caracterizado por la emergencia de la teología de la liberación y por la difusión de una nueva forma de concebir la acción pastoral con indígenas, esbozada e impulsada en el Departamento de Misiones (DMC) del Consejo Episcopal de América Latina (CELAM).

El segundo objetivo es analizar cómo en este proceso de intercambio y discusión se concibió la “problemática indígena” —y con ella al “indígena”—, y cómo a partir de las concepciones esbozadas se pensó la acción pastoral “liberadora”. Para hacerlo, estudio la recepción y discusión del programa de pastoral indigenista propuesto y difundido en la primera mitad de la década de 1970, por el Centro Nacional de Pastoral Indigenista de México (CENAPI), entre los agentes de pastoral² que trabajaban en regiones predominantemente indígenas de Guatemala. En este proceso, Samuel Ruiz, obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México), desempeñó un rol motor a través de la presidencia de la Comisión Episcopal para Indígenas de México (CEI) y del DMC (Morales 2005, 210).³

El periodo 1968-1975 que analizo en este artículo da inicio con el “Encuentro Latinoamericano de Misiones”, organizado por el DMC en Melgar, Colombia, en 1968. Encuentro que, como diversos autores han señalado, marcó de forma importante el pensamiento de Samuel Ruiz, así como el rediseño de la acción pastoral llevado a cabo en su diócesis, y lo impulsó a promover procesos de difusión y discusión en torno a la acción pastoral indigenista con otras diócesis mexicanas y guatemaltecas. El periodo se cierra en 1975, año en que concluyó la serie de encuentros de pastoral indigenista desarrollados en Guatemala con la colaboración de CENAPI (Gerardi 1975). Me interesa analizar el intercambio entre agentes pastorales mexicanos y guatemaltecos llevado a cabo entre 1968 y 1975 porque precede la emergencia de una nueva forma de politización de un sector de la feligresía católica (principalmente, indígena y campesina), así como de una parte de los agentes pastorales vinculados a dicha feligresía. Este hecho caracterizó especialmente a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en México, y a algunas de las diócesis de Guatemala (Quiché, Huehuetenango, La Verapaz, Sololá-Chimaltenango y Escuintla).

Este escrito hace parte de una investigación guiada por un objetivo más amplio, que es importante mencionar antes de referirme a las pautas teóricas y metodológicas que orientan este trabajo: explorar la creación de redes entre miembros de la

² Incluyo en esta categoría a laicos involucrados en el trabajo eclesial, religiosas, religiosos, clero secular y obispos.

³ Samuel Ruiz presidió la CEI entre 1968 y 1973. Fue nombrado presidente del DMC en 1969.

Iglesia católica e instituciones para-eclesiales⁴ de México y Guatemala, analizando el papel de dichas redes en la producción y circulación de discursos y prácticas religiosas y políticas en las décadas de 1970 y 1980. Décadas en las que miembros de la Iglesia católica de ambos países respaldaron activamente las luchas sociales y políticas de las poblaciones indígenas y campesinas.

Considero la religión como un espacio de circulaciones transnacionales (Giménez y Montenegro 2006) y analizo el papel de las redes religiosas como canales a través de los cuales recursos, personas, ideas y experiencias circulan, lo que da “lugar a una complejidad de intercambios que son a la vez culturales y políticos” (Colonos 2000, 13). Esta investigación me ha mostrado que se tejieron relaciones en distintos planos superpuestos. Distingo a continuación tres de ellos.

El primero se refiere a los intercambios y articulaciones desarrollados mediante instancias que propiciaban encuentros y coordinaciones internacionales ya sea entre diócesis, organizaciones para-eclesiales y civiles, o entre los miembros de estas. Los encuentros servían para analizar los programas pastorales y la situación de la Iglesia católica, también para reflexionar sobre la situación política de los países, y se coordinaban acciones conjuntas. Constituyen ejemplos de las instancias que propiciaron distintas formas de encuentro y coordinación: el CENAPI que impulsó los encuentros de pastoral indigenista a los que me referiré en este artículo y que editó y publicó los cuadernos trimestrales *Estudios Indígenas*, a los cuales aludiré también más adelante; el Seminario Regional del Sureste mexicano (SERESURE), que propició encuentros entre sacerdotes católicos indígenas de distintas diócesis de México y Guatemala (González 1974, 401-411); las diversas modalidades de colaboración editorial, por ejemplo, entre el Centro de Estudios Ecuménicos de México (CEE) y el Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica (CAICA) (CAICA y CEE 1989); la Comisión Regional de Justicia y Paz que incluía a México, Centroamérica y las Antillas (Zamora, Flores y Vega 1976); el Centro de Investigación y Acción Social de Centroamérica (CIASCA) establecido en Guatemala por los jesuitas de la provincia centroamericana en 1973.

Un segundo plano de relación tomó forma en el marco de las coordinaciones propiciadas por las obras católicas de cooperación internacional para el desarrollo, creadas a partir de la encíclica *Fidei Donum* (1957) y el Concilio Vaticano II.⁵ Un ejemplo de estas coordinaciones fue el “Comité Mesoamérica” que operó en los primeros años de la década de 1970, articulando a un grupo de agencias de cooperación para el desarrollo vinculadas a las conferencias episcopales de varios países europeos, con la diócesis de San Cristóbal y diversos organismos

⁴ Por ejemplo, ONG, centros de promoción social o centros de investigación constituidos en relación con las iglesias y agrupaciones de tipo ecuménico.

⁵ Véase Silva y Seild (2015) y Zorn (2010) quienes escriben sobre la transformación de las instancias eclesiales europeas vinculadas a las misiones cristianas a fin de responder a los nuevos enfoques y directrices en torno a la acción misionera. Una de las principales transformaciones, señalada por los autores, fue la conformación de una infraestructura de cooperación para el desarrollo.

de “promoción del desarrollo” de México y Centroamérica.⁶ El tercero de los planos apunta a la solidaridad de sectores católicos mexicanos con sectores de la población centroamericana que estaban inmersos en procesos de luchas revolucionarias y guerras civiles, durante las décadas de 1970 y 1980. Por ejemplo, luego del triunfo de los sandinistas en Nicaragua en 1979, se conformaron iniciativas de apoyo en red a la reconstrucción social nicaragüense, en las que confluyeron instituciones de inspiración cristiana o creadas a partir de sectores cristianos de México y Centroamérica.⁷ Son también ejemplos, el Comité de Solidaridad Óscar Arnulfo Romero, creado por el obispo Sergio Méndez Arceo al retirarse de la diócesis de Cuernavaca (Valle 2012, 257), y el Comité Cristiano de Solidaridad con los refugiados guatemaltecos en Chiapas, establecido por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas a principios de la década de 1980.

Recurro a la noción de “red religiosa transnacional”, y no a la de región, porque las redes tejidas entre los sectores católicos de México y Guatemala eran parte de un entramado de relaciones constituido por múltiples escalas geográficas. Un entramado formado por “relaciones sociales multifacéticas” (Vásquez 2008, 158), pero también multisituadas, que vincularon lugares, procesos e individuos pertenecientes a dos o más países, abarcando principalmente el área conformada por México y Centroamérica.

A la vez, dichas redes, por un lado, estaban incrustadas en la trama de relaciones a nivel latinoamericano que se creaba a partir de los estudios, publicaciones, intercambios y contactos que el DMC promovió. Era responsabilidad de este departamento del CELAM ocuparse de concretar en América Latina las nuevas directrices conciliares respecto a la forma de concebir y desarrollar la “misión”. En este marco, las “comunidades indígenas” de México, Guatemala y Centroamérica fueron clasificadas como una “situación misionera” de “tipo 2”. La Iglesia se había implantado, pero la evangelización, según la perspectiva eclesial, habría penetrado la cultura solo de forma muy débil y persistían “muchos vestigios de supersticiones y sincretismos”. En esta clasificación de “tipo 2” se incluyó también a la región andina (DMC 1969, 336-337). De cara a estas “situaciones misioneras” el DMC apeló al estudio de las culturas “sus lenguajes, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones”, como la base para desarrollar una evangelización respetuosa y eficaz (326). El DMC quedó a cargo de promover las instancias y relaciones necesarias para alentar dicho trabajo.

Por otro lado, las relaciones entre sectores católicos mexicanos y guatemaltecos estaban enlazadas con las redes de la teología de la liberación, que tuvieron un

⁶ Entrevista con Manolo García, director ejecutivo de Instituto para el Desarrollo Económico y Social de América Central (IDESAC) al comienzo de los años 1970. Guatemala, 26 de enero de 2018, 54-56.

⁷ Grupo Regional de Apoyo. 1979. “Síntesis de la reunión tenida del Grupo Regional de Apoyo y Crisol de Nicaragua. Guadalajara, 9 de septiembre de 1979”. Documento consultado en archivo personal de Javier Vargas, Querétaro, México.

carácter transcontinental, entre Europa, Norteamérica y Latinoamérica, y transversal a las estructuras eclesiales en sus distintos niveles (Colonos 2000, 60-68; Corten 2004; Tahar 2007). Defino, de manera general, a la teología de la liberación como una corriente del cristianismo que incorporó a la reflexión teológica y a su praxis la crítica de las sociedades capitalistas producida por las ciencias sociales desde una perspectiva marxista, y que discursivamente colocó al “pobre” en el centro de su reflexión y praxis, proponiendo concebirlo y promoverlo como el “sujeto” de un proyecto de liberación social, política y económica; liberación que fue interpretada como proceso constitutivo de la salvación cristiana (Dussel 1997, Levine 1995, Tahar 2010).

Si bien la teología de la liberación marcó con más fuerza a las iglesias en América Latina, según plantea Colonos, su teorización se gestó principalmente en espacios universitarios europeos y estadounidenses, a través de los que circularon y se vincularon intelectuales —principalmente teólogos— de Europa, Norteamérica y Latinoamérica. No obstante, en los contextos latinoamericanos caracterizados por la importancia social y demográfica de poblaciones indígenas, como Chiapas y Guatemala, la reflexión teológica basada en la crítica marxista necesitó ser *complejizada*. Se requería de una teología, así como de un análisis social e histórico que dieran importancia a la comprensión del indígena, su cultura y su condición subalterna. Así, la antropología cultural, el indigenismo y el indianismo se sumaron a la reflexión y discusión.

No es extraño que el obispo Samuel Ruiz tuviera un especial interés por vincular a obispos y agentes pastorales guatemaltecos a los procesos de reflexión sobre la acción pastoral con indígenas en México. Chiapas y Guatemala han configurado una compleja geografía religiosa de influencia mutua, más allá de los límites de los Estados-nacionales (Bastian 1997). Lo religioso, en ambos espacios, ha sido uno de los componentes estructuradores de lo político en el tiempo largo.⁸ Durante la segunda mitad del siglo xx, los procesos de cambio religioso y político en Chiapas y Guatemala parecieron confluir en algunos de sus rasgos.

Existen numerosas publicaciones que analizan los cambios alentados por Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a partir de la preocupación por reconciliar la evangelización cristiana con las culturas indígenas y por abordar la condición de pobreza material de la mayoría indígena. Esta bibliografía aporta también distintas interpretaciones sobre los impactos de tipo religioso, social y político que dichos cambios habrían tenido en Chiapas,⁹ y que se han estudiado principalmente en relación con la formación de organizaciones polí-

⁸ Dehouve (2006) ha mostrado la imbricación de lo religioso y lo político en la organización social y del gobierno de las comunidades indígenas de México y Guatemala. Garrard-Burnett (2013) ofrece un panorama sobre las mutuas implicaciones entre religión, Estado y política en Guatemala en la segunda mitad del siglo xx. Sobre Chiapas véase Morales (2005).

⁹ Para leer distintas perspectivas véase De Vos (2002), Estrada Saavedra (2016), Gunderson (2013), Lerma (2016), Leyva (2002), Morales (2005), Ríos (2002), Wormack (1999), entre otros.

ticas indígenas y campesinas en ese estado, a partir del Congreso Indígena de 1974 y con la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Una tendencia similar ha ocurrido en la bibliografía sobre la historia reciente de Guatemala, en la que el estudio de las dinámicas del cambio religioso se ha imbricado con el análisis de los cambios sociales y la conflictividad política que dio lugar al auge del movimiento indígena-campesino y al alzamiento revolucionario a través de las organizaciones guerrilleras que, en la década de 1980, desembocó en una cruenta guerra civil.¹⁰

Se ha escrito poco sobre la diversidad de relaciones e intercambios religiosos entretejidos entre México y Guatemala en la segunda mitad del siglo xx, incluso entre Chiapas y Guatemala, a pesar de los rasgos coincidentes y de las posibles influencias mutuas. Los escasos escritos publicados abordan los cambios religiosos en ambos estados como desarrollos paralelos (véase Early 2017 y Robledo 2010 y 2016). Con este artículo busco contribuir a solventar este vacío.

En los siguientes apartados presentaré, en principio, las pautas teóricas que orientan las reflexiones aquí propuestas y una descripción de las fuentes utilizadas. Enseguida, caracterizaré el programa de pastoral indigenista, esbozado por la Iglesia católica mexicana al comienzo de la década de 1970, me referiré a la difusión de dicho programa en Guatemala y abordaré el debate generado en torno a este.

PAUTAS TEÓRICAS

Varios autores han señalado la importancia de las redes religiosas transnacionales en la difusión e internacionalización de las creencias religiosas (Colonomos 2000 y 2004; Corten 2004; Silva y Seidl 2015; Tahar 2007 y 2010; Vásquez 2008). Según Colonomos, el monopolio de las instituciones eclesiales sobre los procesos de internacionalización de la religión es constantemente cuestionado. Por un lado, existe una diplomacia religiosa oficial que responde a directrices políticas centralizadas y, por el otro, de manera complementaria, “una política mundial de lo religioso concierne a las relaciones informales de grupos que desean iniciar por ellos mismos sus propias relaciones internacionales” (Colonomos 2000, 17-18. Traducción libre). De acuerdo al autor, las redes religiosas se constituyen en el marco de estas dos dinámicas. Se sitúan en la intersección entre una lógica informal y las reglas de la institución, dando lugar a una continua tensión entre informalidad creadora e institución reguladora (20).

Las redes, según Colonomos (1995), se caracterizan por su capacidad de difusión y pueden articular una multiplicidad de formas de relacionamiento y de referentes. Las redes permiten atravesar más fácilmente los espacios nacionales y

¹⁰ Véase los trabajos de Calder (2004), Carmack (1992), Esquit (2010), García-Ruiz (1992), Garrard-Burnett (2013), González-Izás (2002), Konefal (2005), Le Bot (1997), MacAllister (2011), Ponciano (2007) y (2009), entre otros.

circunscripciones eclesiales, así como desarrollar una acción en múltiples niveles. No obstante, así como hacen posible el cruce de determinadas fronteras, las redes —anota Vásquez (2008, 169)— producen otras formas de frontera. Las redes incluyen y excluyen, generando espacios que también establecen límites dentro de los cuales los individuos y grupos participan y crean a partir de los recursos disponibles mediante las relaciones que sostienen.

Silva y Seidl (2015) argumentan que, a lo largo del siglo xx, las redes configuradas por intercambios y relaciones más informales, católicas y ecuménicas, conllevaron la creación de espacios alternativos, que constituyeron un desafío a la acción reguladora del Vaticano (142). Estos espacios, según los autores, posibilitaron la circulación transnacional de iniciativas que revitalizaron, o cuestionaron, normas doctrinales e institucionales, así como pautas pastorales. No obstante, el análisis de las redes que configuraron dichos espacios —especialmente, las redes de la teología de la liberación—, insiste Tahar, necesita tener en cuenta la doble dinámica de desbordamiento y desafío de la estructura eclesial, y, a la vez, de dependencia e interrelación con esta (Tahar 2007).

Las redes religiosas, con su carácter dinámico, han constituido un vector del cristianismo. La expansión del mensaje cristiano que pretende ser universal ha lidiado históricamente con el abordaje de las particularidades culturales y civilizatorias. La tendencia hacia una configuración global de la Iglesia católica está marcada por esta persistente tensión, que compete, afecta y marca los fenómenos de difusión del cristianismo en sus distintas configuraciones históricas.

Retomo la propuesta de Comaroff y Comaroff (1991, 3-18) de pensar el “encuentro” entre las misiones cristianas y las poblaciones indígenas —las poblaciones colonizadas— como una larga conversación que se mueve entre el consenso y la disputa, el orden y el desorden, y que desempeña un papel en la configuración de la hegemonía política. Comaroff y Comaroff definen el “encuentro religioso” como una dialéctica compleja de desafío y reacción, de dominio y resistencia, que ha sido parte de los procesos de expansión colonial e imperial, del capitalismo, la modernización, la revolución y la guerra. Según estos autores, partes del mensaje cristiano y del contenido cultural diseminados a través de esta larga conversación contribuyen a configurar hegemonía, a la vez que otras partes del mismo mensaje producen nuevas formas de conciencia y acción social. En ambos casos lo que está en juego es la configuración de una forma particular “de mirar y de ser”, que los autores identifican con una “interminable disputa por la conciencia” (4).

Se trata de una dinámica dialéctica en la que el mensaje cristiano difundido por las iglesias se ha visto constantemente desafiado por las reinterpretaciones indígenas. El cristianismo ha sido impuesto, apropiado, reformulado, cuestionado, aceptado, confrontado y recreado. No me ocuparé aquí de analizar las reinterpretaciones indígenas del cristianismo, pues en este artículo me interesa observar cómo, de cara a estas formas de reinterpretación, e incluso de no aceptación, se pensó

y discutió la acción pastoral católica con indígenas en una coyuntura histórica particular. Coyuntura marcada por las ideas de liberación y revolución.

Me interesa, en este sentido, la crítica propuesta por Mbembe (1988 y 2001) al catolicismo posconciliar, a partir del caso africano. El autor escribe que, en su continua expansión en el tiempo y el espacio, el cristianismo ha lidiado históricamente con la reinención de su tradición en los espacios donde se difunde; espacios “pertenecientes a sistemas epistémicos concurrentes” (2001, 224). Si bien el cristianismo, arguye Mbembe (1988, 9), ha ganado importantes “regiones simbólicas” a medida que profundiza su presencia en las sociedades indígenas, no ha alcanzado la hegemonía que tuvo en Occidente en la época medieval. Su dominio sobre los registros culturales ancestrales es imperfecto, pues recubre solamente una parte de las diversas esferas que constituyen el campo simbólico y material de los mundos indígenas (11). Esta “imperfección”, plantea el autor, es la que algunas vertientes de la teología africana —y latinoamericana— posconciliar han buscado resolver, “convirtiéndose” a los idiomas y sistemas ancestrales de representación y relación-conocimiento del mundo de las sociedades indígenas (11).

De acuerdo a Mbembe, la legitimidad de la pretensión totalizadora de la Iglesia no fue cuestionada por las nuevas teologías (48). No obstante, varios problemas han sido señalados: 1) la intención de seleccionar desde la perspectiva de la cultura occidental lo que se presentaría como la “Palabra de Dios” en las culturas indígenas, vehiculando un saber particular sobre el ser humano y sobre lo divino (49). 2) los referentes ancestrales con los que se pretendía dialogar, y que se restituían como una suerte de esencia originaria, ya no cumplían las mismas funciones de significación y sentido, se habían transformado. El campo de lo divino, cristiano o no, afirma el autor, posee un carácter necesariamente histórico (71). 3) A lo largo del tiempo, las culturas indígenas han interpretado libremente los datos del cristianismo en sentidos que son independientes, incluso contrarios, de las orientaciones del magisterio. Incorporar en un sistema inteligible para la Iglesia la interpretación que los indígenas africanos hacen de los conceptos cristianos sería como solicitar autorización a Roma “para ser católicos al mismo tiempo que africanos” (90). Desde hace siglos, el cristianismo se puso en situación de intercambio con los mundos indígenas, y las reglas de este juego no son solo oficiales, ni romanas (91). Es entonces, en el marco de estos problemas, que me interesa analizar cómo fue discutida y repensada la pastoral católica con poblaciones indígenas, y el papel de la creación de red en esta discusión. Se trata de problemas que, en el caso latinoamericano, como he planteado, se abordaron en relación con la construcción de una pastoral inspirada por la teología de la liberación.

SOBRE LAS FUENTES UTILIZADAS

Me aproximo a la temática a partir de las fuentes primarias producidas por los agentes pastorales católicos para divulgar su pensamiento y poner en común lo

debatido entre sí. Este escrito se basa principalmente en dos tipos de fuentes. El primero incluye los informes, reseñas, memorias y documentos finales de una serie diversa de encuentros entre agentes pastorales. Encuentros a través de los cuales se formuló, difundió y discutió el programa de pastoral indigenista propuesto por el CENAPI en las diócesis guatemaltecas. A excepción del material del “Encuentro Latinoamericano de misiones”, en Melgar (1968), y del documento final del “Primer encuentro pastoral sobre la misión de la iglesia en las culturas aborígenes” en Xicotepec (1970), publicados por el DMC, la mayoría de los informes y reseñas fueron consultados en los cuadernos trimestrales *Estudios Indígenas*.

El segundo tipo de fuentes involucra escritos diversos como ponencias, artículos y ensayos publicados también en *Estudios Indígenas*, por actores clave en relación al tema tratado. *Estudios Indígenas* fueron creados y editados por CENAPI entre diciembre de 1971 y junio de 1974, y a partir de septiembre de 1974 hasta diciembre de 1983, por el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas de México (CENAMI).¹¹ La principal limitante de estas fuentes es su sesgo editorial manifestado en la selección de autores y escritos publicados, así como en la manera en que se informó sobre las discusiones en los encuentros de pastoral indigenista en Guatemala. No obstante, las fuentes producidas por los propios agentes pastorales y por las instituciones que los vinculaban son las que permiten conocer la perspectiva pastoral y de análisis de la realidad indígena que les interesaba construir y divulgar.

Con fines comparativos revisé el contenido incluido en la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA) entre 1969 y 1975, que coincidió con los primeros seis años en que su edición estuvo a cargo de la jesuita Universidad Centroamericana de El Salvador (UCA).¹² Sin embargo, el tema indígena no constituyó un eje central y los pocos escritos publicados en referencia al mismo no siguieron una misma línea interpretativa. Tampoco el debate en torno al enfoque de la acción pastoral fue una preocupación prioritaria, razón por la que en este escrito no contrasté el

¹¹ Los cuadernos son, en buena medida, una compilación de los planes e informes de trabajo del CENAMI y la CEI; de transcripciones de las conferencias, y algunos artículos, de teólogos (G. Gutiérrez, J. Gorsky, F. Vanderhoff, P. Irribaren, C. Siller, entre otros), antropólogos (A. Palerm, G. Bonfil Batalla, A. Warman, S. Nahmad, J.-L. Hebert, entre otros) y obispos (Samuel Ruiz, Sergio Méndez, Juan Gerardi); escritos que sintetizan las discusiones y conclusiones de los múltiples encuentros de “pastoral indigenista” coordinados en las diócesis con poblaciones indígenas de México y Guatemala; informes de las investigaciones desarrolladas por los equipos pastorales en las diócesis indígenas de México; y ensayos escritos por agentes de pastoral de México y Guatemala. Los cuadernos informan también sobre las experiencias y reflexiones en torno a la misión católica con población indígena en Sudamérica y, además, documentan la crítica y el debate planteado a la Iglesia por antropólogos (las Declaraciones de Barbados), movimientos indígenas e intelectuales indianistas a escala latinoamericana, particularmente en la primera mitad de la década de los años setenta. Los cuadernos se distribuían en todas las diócesis mexicanas y en varios países. Guatemala era el segundo país con más suscriptores después de México (González 1976, 285).

¹² Dado que este es un comentario general emitido a partir de la revisión de los 24 números de ECA publicados entre 1969 y 1975, no incluyo en las referencias bibliográficas ninguno de los artículos en específico, salvo un escrito de Tomás García (1973) que será analizado más adelante.

enfoque de esta revista con el de *Estudios Indígenas*. Analizar y contextualizar las diferencias interpretativas, tanto teológicas como sociológicas, sobre las realidades indígenas y campesinas, formuladas por el CENAPI y Samuel Ruiz, y por los intelectuales jesuitas situados en Centroamérica, excede el alcance de este artículo.

Igualmente, con fines comparativos consideré los trabajos del teólogo y antropólogo presbiteriano David Scotchmer (1989) sobre la manera en que los protestantes maya-mam interpretaban y expresaban el evangelio desde su propia cultura, produciendo así una teología local que se distinguía tanto de la tradición maya y la Acción Católica, como del protestantismo practicado por la población ladina. Sin embargo, ni el trabajo de Scotchmer, ni los debates que llevaron a la conformación de presbiterios indígenas en Guatemala (Samson 2007) figuraron en las discusiones entre los católicos mexicanos y guatemaltecos, al menos tal y como fueron registradas por CENAPI. De ahí que no incluyera esta otra perspectiva cristiana sobre la pastoral indígena en el análisis propuesto en este artículo.

Por último, he de señalar que la producción editorial y las colaboraciones editoriales constituyeron infraestructuras clave para la formación y sobrevivencia de las redes religiosas vinculadas a la teología de la liberación (Colonomos 2000, capítulo 2). *Estudios Indígenas* es también, en este sentido, una fuente de referencia para estudiar la formación de redes.

EL PROGRAMA DE PASTORAL INDIGENISTA

Tanto el programa de pastoral indigenista que fue divulgado en Guatemala al comienzo de la década de 1970, como el CENAPI, organismo ejecutor de su divulgación, fueron resultado del “Primer encuentro pastoral sobre la misión de la iglesia en las culturas aborígenes”, realizado en México, en Xicotepec de Juárez (Puebla), en enero de 1970. El encuentro tuvo como objetivo redefinir el rumbo de la acción pastoral con las poblaciones indígenas, con base a las directrices emanadas del documento final “La pastoral en las misiones de América Latina” (DMC 1969) del “Encuentro latinoamericano de misiones”, en Melgar (Colombia), en 1968.

Este encuentro, según lo relató Samuel Ruiz en la entrevista que le realizara Carlos Fazio, constituyó para él un punto de inflexión, marcado por los planteamientos del antropólogo colombiano Reichel-Dolmatoff y del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. El primero, explicó Samuel Ruiz, planteó que “la evangelización tal como se estaba llevando a cabo en el continente, era simple y llanamente una destrucción de culturas y una acción dominadora” (Fazio 1994, 86). A partir de su experiencia, principalmente, en la selva amazónica de Colombia, Reichel-Dolmatoff (1969) situó las culturas indígenas en pequeñas tribus y comunidades, que durante miles de años de experiencia habrían desarrollado complejos sistemas simbólicos que estructuraban de forma armoniosa y equilibrada la vida espiritual y material del indígena. El antropólogo consideraba que los cambios introducidos por los misioneros, aún por muy simples que parecieran, constituían

un vector de transmisión de la cultura occidental, provocando la descomposición de los fundamentos que “dan sentido a la vida y hacen manejable el mundo indígena” (153). El contacto, por ejemplo, a través de la educación impartida en las escuelas dirigidas por los misioneros producía “individuos *deculturados*” que ya no pertenecían “ni a su cultura tradicional, ni a la cultura nacional de su país” (155). Cultura indígena y cultura nacional se concebían, así, como dos núcleos inconexos. La *relación* entre ambos producía irremediabilmente la destrucción de la cultura indígena, no su recomposición. Se sugería, de esta forma, concebir la cultura indígena —y la occidental—, parafraseando a Veyne (1984), no como caleidoscopio, sino como objetos cuyos componentes medulares transitan casi invariables a través de la historia.

Me detengo ahora en algunos elementos de la interpretación propuesta por Gustavo Gutiérrez¹³ sobre la misión de la Iglesia post-Vaticano II. Esta interpretación fue también comunicada en el encuentro de Melgar y, según Samuel Ruiz, le aportó pistas importantes luego de sentirse interpelado por los planteamientos de Reichel-Dolmatoff (Fazio 1994, 87); al punto de que el obispo invitó a Gutiérrez a exponer en la Asamblea de la Conferencia Episcopal de México (Ruiz 1972, 105), y ambos fueron conferencistas en el I Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas en Iquitos (Perú) en 1971. Me baso en el texto de su presentación en este último encuentro, ya que su comunicación en Melgar no fue incluida en la publicación que compiló el DMC.

Gutiérrez (1971) usó la teoría de la dependencia para caracterizar el nuevo contexto de la acción misionera, analizando así las realidades del Sur y del Norte, del centro y la periferia, como realidades co-constituidas. Es decir, constituidas en *relación*. La liberación, constitutiva de la salvación, según Gutiérrez, implicaba transformar la forma de dicha relación. Lo que es distinto a preservar un ideal previo-persistente, el cual ya habría sido transformado a partir de la relación. La salvación cristiana era, según Gutiérrez, una realidad “intrahistórica” (13), es decir, se desarrollaba a través de la historia humana. Y esta historia es proceso conflictivo y de transformación, así interpreto el argumento del autor. En posterior discusión con miembros de CENAPI, el teólogo insistió en el carácter histórico de la encarnación y la revelación. Cristo se encarnó en una época concreta y esa “historicidad es un límite que no podemos olvidar”, afirmó el teólogo (1972, 33). Según su criterio no podía haber “una especie de núcleo puro de la Palabra”¹⁴ que pudiera ser abstraído, incluso comprendido, sin pasar por una cultura (33). Difícilmente, dijo, se podría separar “núcleo puro” y “ropajes” culturales. De hecho, Gutiérrez sugirió que el catolicismo era la articulación, o quizás bricolaje, de religiones y culturas diversas (judía, griega, romana) y pertenecientes a épocas distintas.

¹³ Gutiérrez escribió el libro seminal *Teología de la liberación: perspectivas*, publicado en Perú en 1971.

¹⁴ Como se planteaba en el punto 8 “Encarnación y culturas indígenas” del documento final del primer encuentro de pastoral indigenista en México (CENAPI-DMC 1970).

Así, en la formulación del nuevo programa de pastoral indigenista se pusieron en juego distintas perspectivas. Una de ellas enfatizaba la cultura y la comunidad indígena como lugares idealizados que debían ser valorados y preservados. La otra la explicaba a partir de las condiciones de pobreza y desigualdad resultantes de una estructura basada en relaciones de dependencia entre los países considerados “subdesarrollados” y “desarrollados”. De acuerdo con Morales, fue la perspectiva planteada por Reichel-Dolmatoff la que tuvo mayor influencia en la forma en que Samuel Ruiz concibió la cultura indígena, así como en su comprensión de la antropología (Morales 2005, 1992). Dicha perspectiva orientó al obispo, según Morales, hacia una antropología cultural que le “permitiría asomarse a lo que fuera la ‘comunidad original’ y a una concepción de los indios como “los *radicalmente otros*” (2005, 197). Marcaría también el rumbo de la crítica hacia la política indigenista del Estado mexicano que se expresó en los encuentros desarrollados en Xicotepec (2005, 201, 217-218).

Vuelvo ahora a dichos encuentros para después caracterizar los principales componentes del programa pastoral formulado. Los encuentros de Xicotepec constituyeron tres momentos complementarios de discusión. El primero, “Indigenismo en México, confrontación de problemas”, realizado del 23 al 25 de enero de 1970, fue convocado en conjunto con el antropólogo Ángel Palerm, de la Universidad Iberoamericana (Morales 2005, 217; Ríos 2002, 160). En él participaron antropólogos, técnicos y representantes de varias instituciones (Santiago 1972a, 258), así como el obispo Ruiz y un pastor anglicano (Morales 2005, 218). El objeto de debate en dicho encuentro, escribe Morales, fue la política indigenista estatal y lo que se interpretaba como el fracaso de la cristianización y mexicanización del indio (2005, 218).

Los otros dos encuentros, desarrollados paralelamente, fueron convocados por la CEI y organizados por CENAMI¹⁵ (Samperio 1970, 17). Me refiero al “Primer encuentro pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes”¹⁶ y al “Encuentro Indígena de Pastoral” (17-18) llevados a cabo del 25 al 28 de enero de 1970. En el primero participaron 14 obispos, 25 sacerdotes seculares, 12 religiosos, 15 religiosas, 12 laicos y 6 protestantes. Cuatro de los participantes llegaron de Guatemala (18). Para el segundo encuentro fueron convocados 19 indígenas vinculados al trabajo eclesial y pertenecientes a seis grupos étnicos de México, quienes intercambiaron sus percepciones sobre la labor de la Iglesia y los sacerdotes en sus localidades. Las conclusiones de este encuentro entre indí-

¹⁵ Organismo fundado en junio de 1961, después del I Congreso de Apostolado entre Indígenas (3 al 6 de mayo de 1961, en Ciudad de México) que organizó el Delegado Apostólico Luigi Raimondi (CENAMI 1975, 1-2). Originalmente, el CENAMI se denominó Centro Nacional de Ayuda a los Mexicanos Indígenas. Su nombre y funciones fueron redefinidos en el marco del nuevo programa pastoral a partir del cual se le designó Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas de México (Santiago 1972a, 254).

¹⁶ Al cual me referiré en adelante como “encuentro de Xicotepec”.

genas fueron comunicadas a la plenaria del encuentro entre agentes de pastoral. Dicha comunicación fue representada como “el consejo indígena”, argumentando que se trataba de una perspectiva construida “sin ninguna interferencia ni corto circuito con nuestras ideas y sistemas occidentales” (CENAPI-DCM 1970, 73-83; Gortaire y Chávez 1970, 2). Volveré a este último punto más adelante.

Describo ahora el encuentro de los agentes pastorales. Este encuentro y el libro con el que se publicaron sus resultados *Pastoral indigenista en México*, fueron organizados en tres momentos, siguiendo el mismo esquema utilizado en el encuentro de Melgar, agregándole al final la presentación de las conclusiones del encuentro indígena: 1) hechos significativos de la problemática indígena, 2) análisis de la realidad, 3) proyecciones pastorales y 4) el consejo indígena (CENAPI-DCM 1970).

La materia que dio contenido a la “problemática indígena” consistió en la caracterización de los rasgos, y de la poca pertinencia, de la acción pastoral de la Iglesia con las poblaciones indígenas. Poblaciones que fueron caracterizadas como culturalmente diversas, y alternas, en relación con la cultura nacional y la cultura de los misioneros, así como por su condición de marginación y opresión social, económica y política.

El capítulo de “análisis” de dicha problemática incluyó una crítica de la misión desarrollada por la Iglesia mexicana y su dificultad en la evangelización del indígena, pero principalmente se centró en la crítica de la política indigenista desarrollada por el Estado.¹⁷ En el mismo capítulo se propuso concebir la evangelización como liberación integral, “espiritual, humana y carnal”; se planteó la necesidad de renovar la Iglesia para adaptar su acción en las culturas indígenas; y se esbozaron los lineamientos de una teología de la encarnación (CENAPI-DCM 1970).

En este documento la defensa y promoción de las culturas indígenas, así como las relaciones de explotación que provocan la pobreza de la mayoría indígena, fueron considerados problemas medulares como lo expone Ríos (2002, 153-154). Pero no solo. El no haber tenido en cuenta la diversidad cultural —e incluso destruirla— y el no haber atendido las condiciones de pobreza y explotación a las que está sometido el indígena, constituían problemas en relación con la débil penetración del mensaje evangélico y el poco arraigo de la Iglesia en las “comunidades indígenas”.

En la introducción del encuentro de Xicotepec, Samuel Ruiz consideró que uno de los principales problemas resultante de una acción pastoral poco respetuosa de la cultura indígena era la despreocupación por “la diferente situación de aceptación del mensaje”, a pesar de que el “sincretismo” era evidente (Ruiz 1970, 11). Esto, advertía el obispo, señalaría una inadecuada implantación del mensaje cristiano en la conciencia indígena, tal y como se había estipulado en la declaración final del encuentro de Melgar (DCM 1969, 337).

Una perspectiva similar la expresó Sergio Méndez Arceo, obispo de la diócesis de Cuernavaca, en el encuentro de Xicotepec. Él argumentó que la destrucción y

¹⁷ Véase el análisis de Morales (2005, capítulo 3).

aniquilación producida por los españoles y la ausencia de un diálogo que permitiera establecer un “puente entre el núcleo ético mítico-español y el núcleo ético-mítico indio” (1971, 24), habían provocado que la cultura indígena quedara fragmentada, dispersa, mimetizada e incomprensida. Como consecuencia, escribió, “los indios, a su vez, con una conciencia, ni puramente pagana, ni puramente cristiana, seleccionaban inconscientemente en diferentes dosis, y se formaban una religión ecléctica en sus creencias y manifestaciones. Se podría decir que el indio se fue situando, aunque bautizado, en un *catecumenado iniciado pero no terminado*” (26).

A esta situación, Samuel Ruiz la denominó una “religión de sándwich” (1971, 15), en la que, siguiendo el análisis del antropólogo Evon Z. Vogt,¹⁸ el cristianismo constituía una capa superficial superpuesta sobre una “mitología indígena subyacente” (15). Así, cristianismo y “mitología indígena” eran considerados realidades aparte, que apenas se tocan. Y el sincretismo concebido como la expresión de esta “mitología indígena subyacente” por medio de símbolos cristianos —los santos, por ejemplo—, era analizado como un problema (Ruiz 1971).

No obstante, dicho “sincretismo” —considerado problema y muestra de que el mensaje cristiano no había alcanzado el alma indígena— es, como argumentaría Mbembe (1988), un cristianismo “indigenizado”, “reapropiado”, resultante del “trabajo cultural que los indígenas hacen sobre las modalidades cristianas” (90). El problema giraba, entonces, en torno a los procesos y discursos autorizadores que establecen una cosmovisión como “verdad religiosa”, en los que la Iglesia se considera la fuente del discurso que autentifica dicha verdad (Asad 1993). No obstante, este problema emergió en el marco de una fundamentada preocupación por el respeto a las culturas indígenas y por las condiciones de desigualdad social y opresión política que pesaban, y pesan aún, sobre dicha población.

La interpretación sobre qué constituía una “verdad religiosa” en la cultura indígena, y qué no, se volvió un componente medular del programa de pastoral indigenista. “Dios quiere... la salvación de todos los hombres de todos los tiempos, de todas las razas, de todas las culturas”, escribió Samuel Ruiz, y “actúa salvíficamente en los hombres y las culturas que están al margen del cristianismo” (1971, 18). El trabajo del misionero debía ser, por lo tanto, descubrir la forma en que el mensaje salvífico del cristianismo se manifestaba en las culturas: “el primer paso en la tarea misionera [...] [es] investigar las culturas para descubrir lo que Dios está haciendo y diciendo ya en el corazón del hombre” (19). La “Palabra de Dios” llega cuando está “vestida con el ropaje de la lengua indígena, y con el alma de su sicología y de su cultura (CENAPI-DMC 1970, 41). Tal y como se planteó en Melgar, identificar la presencia “oculta del Verbo en las diversas culturas” iba de la mano con “purificar” las “expresiones culturales existentes” para “ayudarlas a constituirse en auténticas expresiones de fe” (DMC 1969, 343).

¹⁸ “The Zinacantecos of Mexico. Modern Maya way of Life”, publicado en 1970 (New York-London: Holt, Rinehart and Winston).

El desarrollo de este nuevo programa pastoral supuso la creación de una infraestructura eclesial que lo hiciera viable. A pesar de la crítica y distanciamiento respecto a la política indigenista estatal (Morales 2005, capítulo 3), varios de los componentes de la infraestructura creada remiten a ella. Se configuró un discurso doctrinal “teo-antropológico” que partía de una definición particular de la “problemática indígena”; se crearon organismos específicos (CENAPI, CENAMI y centros regionales de pastoral indigenista en las diócesis mexicanas); se formuló una propuesta para regionalizar la acción misionera basada en la localización geográfica de los grupos lingüísticos indígenas;¹⁹ se organizó un programa de formación para misioneros, en los que se priorizó el estudio de los idiomas indígenas y de la antropología.

Se propuso que la acción misionera de la Iglesia debía partir del reconocimiento de lo indio como un rasgo fundamental, y no evadible, de la sociedad. De ahí que se formulaba una pastoral específica y se constituían instituciones especializadas. Cristianismo y culturas indígenas se concibieron como no excluyentes, así como conciencia nacional y conciencia étnica desde la perspectiva del indigenismo tampoco debían considerarse excluyentes (Nahmad Sittón 2014, 39-49). El reto en ambos casos, al menos discursivamente, era evangelizar y nacionalizar sin destruir la cultura indígena. Sin embargo, esta posibilidad de confluencia suponía seleccionar los rasgos “aceptables o positivos” de la cultura indígena, es decir, los que podrían manifestar el mensaje cristiano o la identidad nacional. Paralelamente, implicaba depurar los elementos culturales no considerados pertinentes. En el nuevo programa pastoral, en forma similar al programa indigenista estatal, se planteaba que la investigación antropológica debía tener una importancia primordial como base para la planeación de la intervención en las “realidades indígenas”.

LA DIFUSIÓN DEL PROGRAMA DE PASTORAL INDIGENISTA

El CENAPI fue el encargado en México de animar la concreción de las directrices, derivadas de los encuentros de Melgar y Xicotepec. Su función principal fue divulgar y facilitar la puesta en marcha del programa de pastoral indigenista. Para hacerlo debía proveer espacios de encuentro, estudio, formación e información, así como apoyar el desarrollo de investigaciones de campo (CENAPI-DMC

¹⁹ Esta regionalización fue llevada a cabo en Chiapas en donde ya en 1958 se había separado y establecido la diócesis de Tapachula. Una segunda división, realizada en 1965, creó las diócesis de Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de las Casas. Esta división, ejecutada con asesoría del canónigo y sociólogo Fernand Boulard (Ríos 2002, 151), permitió definir a la diócesis de San Cristóbal como mayoritariamente indígena (Gunderson 2013, 236). En 1967, Boulard orientó también a Samuel Ruiz en la diferenciación de zonas pastorales al interior de la diócesis, estableciendo así las zonas: tseltal, tsotsil, chol, sur, sureste y centro (Ríos 2002, 151). El objetivo de esta diferenciación fue conformar zonas específicas de trabajo pastoral con base a “criterios sociales, lingüísticos, culturales y geográficos” (Estrada 2016, 196).

1970).²⁰ La publicación de los cuadernos trimestrales *Estudios Indígenas*, el desarrollo de distinto tipo de cursos y la organización de encuentros de pastoral indígena constituyeron los mecanismos principales.

Entre 1970 y 1975 se llevaron a cabo 54 encuentros pastorales en distintas escalas (nacional, interdiocesana, diocesana y local) (González 1976, 278), ocho de los cuales se realizaron en Guatemala y, el resto, en distintas diócesis de México. De la mayoría de los encuentros guatemaltecos se publicaron reseñas e informes en *Estudios Indígenas*, que documentan la manera en que los mismos se organizaron y los contenidos que se discutieron.²¹

Cuadro 1. Encuentros pastorales en Guatemala, coordinados por CENAPI/CENAMI

¿Alcance	Evento	Lugar y fecha
Nacional	• Encuentro nacional indígena.	• Sololá, 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1971.
Diócesis de La Verapaz	• Encuentro diocesano de pastoral indígena.	• Cobán, 6 al 9 de febrero de 1973.
Diócesis de Huehuetenango	• Encuentro de matrimonios indígenas. • Encuentro de estudiantes indígenas. • Encuentro de pastoral indígena.	• Huehuetenango, 27 al 29 abril 1973. • Huehuetenango, abril 1973. • Huehuetenango, 9 al 13 de julio de 1973.
Arquidiócesis de Los Altos	• Encuentro pastoral para naturales Encuentro de pastoral indígena.	• Quetzaltenango, octubre 1973. • Quetzaltenango, abril 1974.
Diócesis de Sololá	• Encuentro diocesano de los agentes de pastoral.	• Sololá, 19 al 23 de mayo de 1975

Fuente: elaboración propia con base en datos del CENAPI (1973), Díaz Barriga (1972), Díaz Barriga y Santiago (1972), González (1971 y 1973) y Comisión Diocesana de la Pastoral Indígena (1975, véase la nota al pie número 21).

²⁰ En 1974, un año después de que la presidencia de la CEI fue asumida por Arturo Lona, obispo de la diócesis de Tehuantepec (Oaxaca), el CENAPI fue disuelto y sus funciones integradas al CENAMI.

²¹ Estos pueden incluir datos sobre el proceso de organización de los encuentros y sus participantes, síntesis del contenido de las discusiones y conclusiones, discursos de los obispos, algunas de las conferencias comunicadas, documentos elaborados por los agentes pastorales y reflexiones de los miembros de CENAPI que los coordinaron. Todas fueron compiladas y escritas por miembros del equipo de CENAPI/CENAMI: Rosalía Díaz, antropóloga; Jorge Santiago, teólogo; y Luis González, historiador.

Los encuentros en Guatemala fueron coordinados por los miembros del equipo de CENAPI/CENAMI, y se organizaron siguiendo la misma metodología utilizada en los encuentros de Melgar y Xicotepec, es decir, caracterización de la “problemática indígena”, análisis de esta y proyecciones pastorales. Las discusiones se desarrollaron a partir de temáticas sugeridas por CENAPI y los miembros de este presentaron conferencias que servirían de referencia durante la fase de “análisis de la realidad”.²²

La construcción de una “voz indígena” “auténtica” y “sin interferencias” fue uno de los componentes principales del planteamiento difundido a través de los encuentros. Morales analiza la creación de dicha “voz” en relación con la elaboración de una imagen idealizada de la comunidad indígena, pero esbozada a la medida de la perspectiva eclesial (2005, 206-209). Por su parte, Ríos argumenta que el “aislamiento de los indígenas” fue interpretado como una “bendición”, pues se consideró que habría permitido el resguardo de una alteridad indígena “no contaminada” que garantizaría la persistencia de una identidad y valores propios (2002, 157-158).

Paralelamente, la centralidad del “pobre” como el protagonista del proceso histórico libertario fue postulada por la teología de la liberación. El “indio” como la figura principal de la libertad fue la conclusión medular de la Declaración de Barbados I (1971, 22), incluida en el primer número de *Estudios Indígenas*. Un artículo escrito por Rosalía Díaz (1973) —antropóloga del CENAPI—, también publicado en *Estudios Indígenas*, muestra que la creación de un protagonismo indio “auténtico” como motor de la liberación se constituyó en una preocupación central. La autora identificó como teorías indigenistas al indigenismo oficial o integracionismo (que asoció con Aguirre Beltrán), a las propuestas analíticas que interpretaban la realidad indígena a partir de una situación de dominio colonial (citando a Bonfil Batalla, González Casanova y Balandier) y a las que la explicaban a partir de la explotación clasista en el capitalismo (refiriendo a Pozas y Cardoso de Oliveira). Eran indigenistas, según Díaz, porque pensaban la realidad indígena e intervenían en ella sin la participación indígena tanto en la construcción del conocimiento, como en el diseño de los programas de intervención. González (1976) y Santiago (1972b y 1973) reforzaron esta perspectiva y abogaron por una “acción indígena”.

La “voz indígena” se construyó en los encuentros pastorales organizados en Guatemala, al igual que en Xicotepec, desarrollando encuentros indígenas separa-

²² Por ejemplo, los temas de las conferencias comunicadas por miembros de CENAMI en el encuentro de agentes de pastoral de la diócesis de Sololá fueron: encarnación de la Iglesia en la cultura, teorías y políticas indigenistas, antropología y actividad misionera, desarrollo y promoción humana, antropología y teología para la actividad misionera (evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo), Iglesia y culturas, antropología cultural y cristianismo (Comisión Diocesana de la Pastoral Indigenista. “Encuentro diocesano de los agentes de la pastoral-Diócesis de Sololá, casa de cursillos, Panajachel, mayo 19-23, 1975. Documento consultado en archivo privado de Jorge Santiago, Teopisca, Chiapas).

dos de aquellos de los agentes de pastoral, para los cuales el equipo coordinador de CENAPI organizó y jerarquizó temarios con los puntos a discutir específicamente por los indígenas, a partir de las propuestas enviadas por las diócesis. El contenido que se dio a la “problemática indígena” en dichos temarios se correspondía con la forma en que esta había sido planteada en el encuentro de Xicotepec. Es decir, se indagó acerca de los problemas sociales que según los indígenas afectaban su vida, pero principalmente se rastreó la aceptación, o comprensión, que tenían del cristianismo y su percepción sobre la Iglesia católica; sondeando también las combinaciones, fluctuaciones y tensiones existentes entre la religiosidad tradicional indígena (la costumbre) y el catolicismo (González 1971, 91-93).

Además de los temarios, CENAPI preparó cuestionarios que debían ser completados por los indígenas antes del encuentro. No obstante, la identidad de “indio” y la de “pobre” no siempre coincidían en Guatemala. Tampoco la “comunidad” constituía la base exclusiva de la identidad (Falla 2007 [1980], 550-553). En consecuencia, dos cuestionarios debieron ser preparados. Uno para los *indígenas campesinos* y otro para los *indígenas profesionales*. El cuestionario para los indígenas campesinos incluía preguntas sobre cuáles eran sus principales conceptos y prácticas religiosas, su perspectiva sobre conceptos cristianos (Dios, alma, infierno) y sobre conceptos indígenas (nawal,²³ el mundo, la enfermedad), e inquiría sobre las prácticas sincréticas (como la relación con los santos o los distintos intermediarios con Dios) (González 1971, 93). El cuestionario para los indígenas profesionales indagó sobre los problemas enfrentados en su proceso de formación profesional, los aspectos religiosos que habían sido apoyo y los que habían sido estorbo y lo que se esperaba de la Iglesia para el desarrollo del indígena; se preguntó también sobre el papel que los profesionales indígenas debían tener en la promoción y desarrollo de los demás indígenas; y se consultó sobre su experiencia de discriminación. No se les interrogó sobre sus conceptos y prácticas religiosas (93-94).

La existencia de un grupo “creciente de profesionistas indígenas” (licenciados, maestros, estudiantes universitarios, sacerdotes y religiosas), que además ejercía liderazgo en la organización y desarrollo de los encuentros, llamó la atención de CENAPI, como lo afirmó González (1971, 89). Algunas de las participaciones de este grupo cuestionaron frontalmente a la Iglesia y resultaron polémicas (Konefal 2005, 104). En las reflexiones propuestas por CENAPI sobre uno de estos encuentros, se planteó que los profesionales constituían también una “voz indígena” pero “incompleta”. La caracterización del “problema indígena” que este grupo esbozó fue considerada abstracta y preconcebida, en contraste con las participaciones campesinas que fueron evaluadas como descripciones apegadas a la experiencia material de pobreza y explotación (Díaz 1972, 82-85; Díaz y Santiago 1972,

²³ Utilizo el alfabeto oficial de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala para el idioma k'iche'.

93-95). Aunque se valoró la diversidad de la identidad indígena, los profesionales fueron representados como un sector alejado de la condición social de las comunidades campesinas e incluso “ajenos a su raza y a su lengua” (Díaz 1972, 89). Se sugería así que la comunidad indígena campesina era la portadora de lo auténticamente indígena, de los valores y conceptos religiosos considerados propios de la cultura. A continuación se expone cómo esta perspectiva se vio problematizada a partir de los encuentros pastorales en Guatemala.

LA PASTORAL INDIGENISTA DEBATIDA POR LOS GUATEMALTECOS

Abordo tres momentos de discusión del programa pastoral propuesto y una interpretación alternativa —a la planteada por CENAPI— sobre la identidad indígena. Me referiré primero a la caracterización de la “problemática indígena” esbozada por los agentes pastorales de Huehuetenango durante el encuentro desarrollado en su diócesis. Segundo, retomaré un ensayo escrito por Tomás García, sacerdote católico maya-k'iche', sobre el camino para construir una iglesia autóctona. Tercero, haré alusión al informe escrito por Antonio Villar, misionero español en Guatemala desde 1958, y Eduardo Aguilera, sociólogo, sobre su visita a las experiencias pastorales en el sur de México. Y, por último, incluiré algunas referencias a la conferencia sobre la identidad indígena presentada por Ricardo Falla, antropólogo y jesuita, en el encuentro de pastoral indigenista de la diócesis de Sololá, en 1975.²⁴

De acuerdo a la reseña escrita por González (1973) sobre el encuentro de pastoral indigenista en Huehuetenango,²⁵ los agentes pastorales definieron a los indígenas como portadores de un fuerte sentido de comunidad vinculado al idioma, al traje, las tradiciones locales y el apego a la tierra. No obstante, de acuerdo con los participantes, este fuerte sentido de comunidad dificultaba las relaciones intercomunitarias, acentuando su aislamiento histórico, el que consideraban un obstáculo profundizado por la falta de educación integral, recursos económicos y liderazgo. Se dijo que la mayoría era “conformista, tradicionalista y pasiva”. Afirmaron que los indígenas sufrían un complejo de inferioridad (se sentían incapaces, con miedo, desconfiados, etc.) y constituían “personas perdidas en el mundo”. La opresión hacia ellos fue asociada con la discriminación ladina,

²⁴ Ricardo Falla. 1975. “Identidad indígena: acercamiento a la problemática del pueblo indígena de Guatemala”. Conferencia presentada en el Encuentro Diocesano de los agentes de la pastoral, Diócesis de Sololá, Panajachel, 20 de mayo. Documento consultado en archivo personal de Jorge Santiago, Teopisca, Chiapas.

²⁵ En este encuentro participaron 34 sacerdotes (de los cuales 25 eran Maryknoll), 39 religiosas (20 de ellas Maryknoll), 1 hermano Maryknoll, 11 seminaristas, 2 hermanos de La Salle, 30 laicos indígenas, 13 laicos ladinos y 4 obispos (Víctor Hugo Martínez, de Huehuetenango; Luis Manresa, de Quetzaltenango; Juan Gerardi, de La Verapaz, y Samuel Ruíz, de San Cristóbal de las Casas) (González 1973, 74). De CENAPI participaron Jorge Santiago, Rosalía Díaz-Barriga, Luis González y Héctor Samperio.

ligada a la desvalorización de la cultura indígena y, sobre todo, a la concentración del poder socioeconómico. Advirtieron, también que la Iglesia contribuía a esta opresión con sus actitudes paternalistas (González 1973, 105-108). No se interrogaron acerca de sus propias concepciones acerca del indígena.

Al hablar sobre la religiosidad, los agentes pastorales indicaron que los indígenas eran “razas con costumbres religiosas que llenan y dominan toda su vida, con base en fatalismos y determinismos que obstaculizan el desarrollo humano. Para ellos es normal practicar las dos creencias, ya que en su sincretismo se mezclan costumbres antiguas con la religión católica” (105). Se planteó que su acción pastoral había producido choques culturales, al mismo tiempo que se preguntaron si esto no era parte de un proceso irreversible de cambio cultural. Cuestionaron la posibilidad efectiva de “encarnar el mensaje cristiano en una cultura local, siendo siempre fieles al mensaje cristiano” (92).

Los sacerdotes y hermanas Maryknoll, aún mayoritarios, se habían hecho cargo de la diócesis de Huehuetenango desde 1943. Fitzpatrick explica que el éxito inicial de su misión estuvo relacionado con el declive de la legitimidad y autoridad de la jerarquía cívico religiosa al interior de las comunidades. Sobre todo, cuando las reformas sociales y políticas realizadas durante la Revolución de Octubre (1944-1954) crearon un escenario favorable para cuestionar no solo la participación obligatoria, y costosa, en los rituales y fiestas religiosas, sino el papel desempeñado por las autoridades comunitarias tradicionales en la movilización forzosa del trabajo indígena hacia las plantaciones agroexportadoras (Fitzpatrick 2017, 15-17). Al concebir la ritualidad y festividad articuladas a la jerarquía cívico religiosa como “un obstáculo para el establecimiento del ‘catolicismo romano ortodoxo’”, los sacerdotes Maryknoll buscaron también contrarrestar el poder de las cofradías (16). En dicho contexto, un sector significativo de la población indígena pareció apropiarse de la doctrina católica ortodoxa y principalmente de los diversos proyectos educativos y sociales, así como de las redes organizativas propuestas por los misioneros, desplazando el poder social y político de los tradicionalistas (Fitzpatrick 2017 15-17; Hernández 2010, 206-223; Watanabe 2006, capítulo 8). Probablemente esta experiencia hacía difícil visualizar la comunidad como un espacio utópico, y llevaba a considerar la costumbre religiosa como un obstáculo para el desarrollo. Durante la década de 1960, el trabajo de los Maryknoll se había proyectado hacia el cambio social y cultural (Konefal 2005, 88-93), enfatizando la formación de vínculos intercomunitarios y regionales (Fitzpatrick 2017, 18-20). Algunos Maryknoll vieron en el cristianismo una fuerza catalizadora para el desarrollo de una oposición pan-india a la estructura del poder ladino (Konefal 2005, 103). Incluso un pequeño grupo de Maryknoll buscó en 1967, reunirse con líderes de la incipiente guerrilla para discutir cual podría ser el papel de los cristianos en el movimiento revolucionario, sin embargo, este grupo fue expulsado de la congregación y del país (Melville 2005).

Tomás García, sacerdote católico maya-k'iche',²⁶ publicó un ensayo en 1973, en *Estudios Indígenas* y en la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), argumentando que la formación de iglesias autóctonas debía fundamentarse en el desarrollo de una teología india.²⁷ Quiénes podrían llevar a cabo este desarrollo, y cómo hacerlo, eran algunas de sus preocupaciones principales. García cuestionó que el complejo ritual indígena estuviera en proceso de desaparición, idea planteada según su interpretación por los “indigenistas secularizantes”. Objetó también que fuera necesario romper la dominación a la que estaba sujeto el indígena para poder descubrir sus propias formas religiosas, como lo habrían planteado los “indigenistas radicales o liberadores” (587). García retomaba, en parte, la línea propuesta por el DMC y CENAPI, proponiendo su propio análisis sobre la manera en que la “Palabra de Dios” estaba presente en la cultura k'iche'. Para hacerlo formuló una interpretación sobre la forma en que el concepto cristiano de dios y la escatología cristiana estarían presentes en el Popol Wuj.²⁸ Por otra parte, García cuestionó que la participación indígena en los encuentros indígenas organizados en conjunto con CENAPI y CENAMI, permitiera abordar “los problemas indígenas reales ‘lo que es propio del indígena’” (Konefal 2005, 105). En dichos encuentros, escribió, “muchos indígenas hablan pero no como indígenas”, “su lenguaje (en tanto catequistas) estaba ya viciado por el proceso de aculturación” (105).²⁹ Tomás García coincidía con la idea de CENAPI sobre la presencia de una “verdad religiosa” que podía reconocerse en las “prácticas y ritos cosmogónicos” (culto a los difuntos, matrimonio en familia, el pago, u ofrendas, a la tierra) (1973, 589), pero dudaba que las bases católicas campesinas (acción católica) pudieran ser consideradas una “voz indígena auténtica”.

Una perspectiva muy distinta fue planteada por Antonio Villar y Eduardo Aguilera³⁰ en el escrito enviado a CENAPI en 1973 y publicado en *Estudios Indígenas* en 1974, bajo el título “Pastoral indígena en el México sur”. Con dicho escrito informaron sobre la visita realizada a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y de forma breve a Tehuantepec, Oaxaca, Orizaba y Papantla, con el objetivo de conocer las experiencias pastorales en ellas. Para cada zona propusieron una interpretación sobre la problemática agraria como la base para analizar la situación de

²⁶ Escribo los nombres de los idiomas y grupos mayas de Guatemala con base al alfabeto oficial de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.

²⁷ García había participado en el encuentro indígena en Sololá, en 1970, y en el de Quetzaltenango en 1973, asistió también a algunos de los encuentros de sacerdotes católicos indígenas en México.

²⁸ Utilizo la grafía propuesta por Sam Colop en su edición y traducción de dicho manuscrito publicada en 2008 y retomada por R. Carmack y J. Mondloch en la última traducción del mismo publicada por la Universidad Mesoamericana en 2018.

²⁹ Konefal se basa en el manuscrito de Tomás García “Experiencia Indígena”, que consultó en la Biblioteca Parroquial de Santiago Atitlán (Sololá, Guatemala) (2005, 105).

³⁰ Villar, misionero español, trabajaba con la población q'echi' al sur del departamento de Petén (Guatemala). Aguilera, sociólogo, se incorporaría a dicho trabajo.

explotación económica y las formas de dominación política experimentadas por las poblaciones indígenas. Mediante la interpretación propuesta los autores argumentaron que la concientización, politización y movilización popular, así como la articulación con otras fuerzas sociales progresistas, constituían la “única manera para impulsar la liberación” en las condiciones estructurales observadas; interpellando así el programa pastoral propuesto por CENAPI enfocado, como hemos visto, en la revalorización de la cultura indígena a partir de develar la presencia de la “Palabra de Dios” en ellas. “Es difícil encontrar los valores universales, el núcleo cristiano de la revelación despojado de ropajes extraños a las culturas indígenas. Es difícil conocer el núcleo filosófico-religioso de la cultura indígena con la que intentamos dialogar”, plantearon los autores.

De las experiencias visitadas la más significativa para Villar y Aguilera fue la “catequesis del Éxodo” puesta en marcha en la parroquia de Ocosingo. Esta parroquia atendía a la población tseltal que a partir de los años 40 del siglo xx había emigrado hacia la selva Lacandona (De Vos 2002, 221). A los autores les interesó esta catequesis por el método mediante el cual fue elaborada y por el significado político que le fue adjudicado. Describieron sus guías generales traduciendo a lo que llamaron “su equivalente secular” (348). Por ejemplo, la fase de “presentación de la concepción del plan de Dios”, fue descrita como “la presentación del origen del mundo y del hombre como esencia transformadora de este” (548). La fase “Fe y decisión de hacer efectivo el plan de Dios” fue interpretada como “pasar del conocimiento del presente de opresión a la decisión de acción transformadora” (548). “La salvación” y “el reencuentro de los caminos de Dios”, según los autores, “en terminología secular querría decir la creación por el hombre del reino de la libertad, asistiendo al fenecimiento del reino de la necesidad” (549).³¹

Villar y Aguilera no explicaron cómo entendían lo “secular”, sin embargo, es significativo que les pareciera importante traducir a “términos seculares” —quizás comprendidos como *no cristianos*— la “catequesis del Éxodo”. Una catequesis que ha sido más bien interpretada por De Vos como un proceso de reflexión teológica que sacralizó la historia “profana” de colonización indígena de la selva “con base en el paradigma bíblico del Éxodo”, identificando a las nuevas comunidades tseltales como “el pueblo elegido” y como el lugar para fundar “una nueva comunidad cristiana” (De Vos 2002, 221).

Por su parte, Villar y Aguilera, a partir de una serie de interrogantes, sugirieron que la acción pastoral debía considerar la coordinación con otras fuerzas no cristianas interesadas en la “creación de un nuevo mundo” (Villar y Aguilera 1974, 555). Preguntaron si “¿Solo la acción pastoral libera? ¿Cuáles son los aportes y limitaciones de la revelación cristiana en esa liberación? [...] ¿Cuáles son los niveles liberadores alcanzados por los cristianos y los no cristianos en América

³¹ Han escrito sobre la “catequesis del Éxodo” De Vos (2002, 224-231), Gunderson (2013, 252-260), Iribarren (1991) Leyva (2002) y Morales (2005, 222-233).

Latina y el mundo?” (552-553). Sugiriendo así que la catequesis debía animar la articulación con fuerzas sociales múltiples y no cristianas, lo cual suponía enfatizar la concientización del campesino indígena y mestizo en cuanto clase social explotada. Probablemente, esta primacía asignada por Villar y Aguilera a la articulación política con fuerzas sociales no cristianas explica porque les pareció necesario trasladar la “Catequesis del Éxodo” a una terminología que los autores consideraron “secular”.

Abordo, por último, la conferencia de Ricardo Falla³² en el encuentro de pastoral indigenista coordinado por CENAMI en la diócesis de Sololá, en mayo de 1975. Falla planteó que la identidad indígena se había desligado de los conceptos con los que tradicionalmente había sido explicada: la cofradía y la comunidad campesina. Observó que los cambios culturales reconfiguraban la identidad étnica, pero no la hacían desaparecer: se podía ser indígena de múltiples formas. El autor argumentó que la identidad étnica era irreductible a la cultura (entendida como costumbre), a la estructura social (la clase), a la raza y a la lengua (2). Esta interpretación que Falla estaba construyendo en esos años sobre las dinámicas de cambio social y religioso observadas en las regiones indígenas guatemaltecas,³³ se iba traduciendo también en un planteamiento de acción social.

Su propuesta interpretativa fue distinta respecto a la conceptualización de Samuel Ruiz quien, como he señalado, visualizó la cultura y comunidad indígena como el lugar que configuraría la “utopía social” (Ríos 2002, 156). Planteamientos que en su diócesis se tradujeron en los esfuerzos de algunos de los equipos pastorales por recrear —o reinventar— la comunidad indígena, a partir de una recuperación y revaloración de la etnicidad desde la perspectiva del proyecto diocesano (De Vos 2002, 217-231; Estrada 2016, 212-222).

Los cambios sociales, económicos y religiosos observados en las distintas regiones indígenas guatemaltecas, tanto por Falla como por el conjunto del equipo del CIASCA, llevaron a problematizar la búsqueda de lo “auténticamente indígena” y a pensar el proceso de liberación en términos de la construcción de una fuerza social múltiple, interétnica e interreligiosa. Desde esta perspectiva lo que haría del indígena “sujeto” de la liberación, sería la capacidad de articular la diversidad de cambios que reconfiguraban su identidad, así como la posibilidad de vincularse con otros grupos sociales, saltando la escala geográfica y simbólica de la comunidad.

Siguiendo el argumento de Comaroff y Comaroff (1991), considero *que rehacer la conciencia indígena* constituyó el epicentro tanto de una propuesta

³² Falla, sacerdote jesuita y antropólogo, era miembro del Centro de Investigación y Acción Social de la provincia jesuita en Centroamérica (CIASCA).

³³ Entre 1969 y 1970, Falla había desarrollado la investigación que dio lugar al libro *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*, publicado en 1980 por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Para una lectura crítica de los aportes de Ricardo Falla al debate intelectual guatemalteco en la década de 1970, véase González-Izás (2018).

pastoral “indigenista” como “liberadora”. La conciencia indígena se erigió como una frontera común a los distintos proyectos pastorales que se buscó abordar de formas diferentes: recreando “la conciencia de lo auténticamente propio” (García 1973), inculcando “la conciencia de clase” (Villar y Aguilera 1974), formando “la conciencia del valor cristiano de la cultura y la comunidad” (CENAPI 1973) o “rompiendo las barreras del municipio y alentando las organizaciones que juntan intereses de clase y etnia” (Falla 1975).

REFLEXIÓN FINAL

El informe de la Iglesia católica guatemalteca para la recuperación de la memoria histórica (REMHI) afirmó que la acción pastoral inspirada por la teología de la liberación, o “pastoral liberadora”, “se convirtió en uno de los más fuertes componentes del auge del movimiento revolucionario al final de los años 70” (ODHAG 1998,132). Dicha acción pastoral, según el REMHI, constituyó una de las principales mediaciones entre las organizaciones guerrilleras y la población indígena” (133). Varios autores han propuesto diversas interpretaciones sobre la multiplicidad de procesos que dieron forma a la radicalización política de un importante sector de la población indígena y mestiza en la década de 1970.³⁴ No obstante, no se descarta que el impulso dado por los equipos pastorales de distintas diócesis a la formación de liderazgo indígena y campesino, así como a la creación de vínculos interregionales constituyera uno de los factores determinantes para el auge del movimiento indígena y campesino.

Gunderson argumenta que la principal consecuencia de la transformación del enfoque pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas fue la emergencia de una generación de intelectuales indígenas campesinos, vinculados entre sí a través del movimiento de catequistas y con capacidad de articular y defender los intereses indígenas campesinos (Gunderson 2013). En sentido similar, Estrada (2016, 247), quien analizó el caso de la misión marista en la diócesis de San Cristóbal, plantea que la “infraestructura de redes sociales intercomunitarias tejidas como resultado del intenso trabajo de los equipos pastorales y de los catequistas”, vinculó entre sí a las distintas comunidades de la región selvática atendida por dicha misión. Según el análisis de Estrada, el trabajo pastoral contribuyó, además, a la formación de una “conciencia política” que impulsó a los indígenas a constituir las diversas organizaciones campesinas que se formaron a una escala más amplia (Estrada 2016, 247-248).

La creación de redes operó entonces en múltiples escalas, produciendo entramados en los que se entrecruzaron actos y relaciones muy diversas. Los distintos procesos de vinculación para formar redes fueron canales por los que circularon y se divulgaron tanto la teología de la liberación formulada desde espacios aca-

³⁴ Véase, entre otros, Avancso (2009), Esquit (2010), Gramajo, Ponciano y Vandeveire (2016), González-Izás (2002), Vela (2011).

démicos, como las directrices eclesiales sobre la misión derivadas del Concilio Vaticano II. Estas redes, articuladoras de actores y escalas múltiples, constituyeron espacios desde los cuales las directrices romanas y las formulaciones teológicas intelectuales liberacionistas serían problematizadas, reformuladas y en cierta forma territorializadas, a partir de los contextos y coyunturas particulares de Chiapas y Guatemala. Dicha problematización y reformulación se tejió en interacción con las apropiaciones particulares del pensamiento marxista e indianista cuyos planteamientos circulaban también a través de las redes sociorreligiosas y de las organizaciones campesinas. En Chiapas y Guatemala, las redes de catequistas intercomunitarias e interregionales animadas inicialmente por los agentes pastorales, fueron reapropiadas por la población y transformadas en plataformas de acción con objetivos políticos más que religiosos. Queda aún pendiente analizar cómo la interpelación que se produce desde las formas de conocimiento y politización gestadas a través de estas redes indígenas y campesinas logra influenciar y reconfigurar los discursos y prácticas religiosas autorizados.

BIBLIOGRAFÍA

- ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO). 2009. *Glosas nuevas sobre la misma guerra*. Guatemala: AVANCSO.
- BASTIAN, Jean-Pierre. "El marcador sagrado: frontera interna y religión en Centroamérica y en el sur de México". En *Las fronteras del Istmo. Fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central*, coordinado por Philippe Bovin, 327-333. México: CEMCA.
- CALDER, Bruce. 2004. "Interwoven Histories: The Catholic Church and the Maya, 1940 to the Present". En *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*, edición de Edward L. Cleary y Timothy Steigenga, 93-124. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- CARMACK, Robert. 1992. *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI). 1975. "El cardenal Raimondi y las misiones indígenas en México". *Estudios Indígenas* IV, núm. 4 (junio): 1-2.
- Centro Nacional de Pastoral Indigenista (CENAPI). 1973. "Documentación K'ekchí. Encuentro de pastoral indigenista en Cobán, Diócesis de Vera Paz (Guatemala)". *Estudios Indígenas* II, núm. 3 (marzo): 343-363.
- Centro Nacional de Pastoral Indigenista (CENAPI), Comisión Episcopal para Indígenas (CEI). 1970. *Xicotepec. Indígenas en polémica con la Iglesia*. México.
- Centro Nacional de Pastoral Indigenista (CENAPI), Dirección de Misiones Culturales (DMC). 1970. *Pastoral indigenista en México. Documento final del primer encuentro pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes, 25-28 de enero de 1970, Xicotepec de Juárez, Pue. México*. Bogotá: Indo-American Press Service.
- Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica (CAICA) y Centro de Estudios Ecuménicos (CEE). 1989. *La Iglesia en Centroamérica. Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Información y análisis*. México: Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica y Centro de Estudios Ecuménicos de México.
- COLONOMOS, Ariel. 2000. *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*. París: Presses de Sciences Po.
- . 2004. "Entre Europa y América: los logros de las redes ante el reto de las civilidades institucionales". En *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean-Pierre Bastian, 275-293. México: FCE.
- . 1995. "Sociologie et science politique: les réseaux, théories et objets d'études". *Revue Française de Science Politique* 45 (1): 165-178.

- COMAROFF, Jean y John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- CORTEN, André. 2004. "El establecimiento de una red de la teología de la liberación". En *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean-Pierre Bastian, 294-315. México: FCE.
- DE VOS, Jan. 2002. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: FCE.
- Declaración de Barbados I. 1971. *Estudios Indígenas* I, núm. 1 (septiembre): 17-23.
- DEHOUE, Danièle. 2006. *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*. París: CNRS Editions, Anthropologie.
- DÍAZ BARRIGA, Rosalía. 1972. "Primer Encuentro Nacional de Indígenas en Guatemala Primer Encuentro Nacional de Indígenas en Guatemala (II)". *Estudios Indígenas*, I, núm. 3 (marzo): 81-89.
- . 1973. "Teorías y políticas indigenistas". *Estudios Indígenas* II, núm. 3 (marzo): 283-300.
- DÍAZ BARRIGA, Rosalía y Santiago, Jorge. 1972. "Comentarios al Primer Encuentro Nacional de Indígenas en Guatemala". Primer Encuentro Nacional de Indígenas en Sololá, Guatemala, del 29 de nov. al 3 de dic. 1971. *Estudios Indígenas* I, núm. 3 (marzo): 91-97.
- Departamento de Misiones del CELAM. 1969. *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina*. Bogotá: Departamento de Misiones.
- DUSSEL, Enrique. 1997. "Teología de la liberación. Transformaciones de los supuestos epistemológicos". *Theologica Xaveriana* 47: 203-214.
- EARLY, John. 2017. *Las culturas maya y católica en crisis*. Guatemala: AVANCSO.
- ESQUIT, Edgar. 2010. *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: IDEI, USAC.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco. 2016. *La comunidad armada rebelde y el EZLN*. México: El Colegio de México.
- . (1980) 2007. *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- FAZIO, Carlos. 1994. *Samuel Ruiz, El Caminante*. México: Espasa Calpe.
- FIZPATRICK, Susan. 2017. "Confrontando el colonialismo: un análisis comparativo de la misión católica en Perú y en Guatemala". *Revista Sendas*, vol. 4: 1-26.
- GARCÍA, Tomás. 1973. "Hacia una iglesia autóctona". *Estudios Centroamericanos*, número 299 (septiembre): 587-600.

- GARCÍA-RUIZ, Jesús 1992. "De la identidad aceptada a la identidad elegida: el papel de lo religioso en la politización de las identificaciones étnicas en Guatemala". *Estudios Sociológicos* X, núm. 30: 713-733.
- GARRARD-BURNETT, Virgina. 2013. *Terror en la tierra del Espíritu Santo. Guatemala bajo el General Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. Guatemala: AVANCSO.
- GERARDI, Juan. 1975. "Carta de Guatemala". *Estudios Indígenas* I, núm. 1 (septiembre): 87-88.
- GIMÉNEZ BELIVEAU, Verónica. y Silvia Montenegro. 2006. *La Triple Frontera: globalización y construcción social del espacio*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- GONZÁLEZ, Luis. 1971. "Encuentro nacional Indígena de Guatemala (Sololá, 29 nov.-3 dic. 1971)". *Estudios Indígenas* I, núm. 2 (diciembre): 87-94.
- _____. 1973. "Pastoral indigenista en Huehuetenango". *Estudios Indígenas* III, núm. 1 (septiembre): 73-112.
- _____. 1974. "Organización misionera en áreas indígenas". *Estudios Indígenas* III, núm. 3 (marzo): 401-411.
- _____. 1976. "De la acción indigenista a la acción indígena: CENAMI 1970-1975". *Estudios Indígenas* V, núm. 3 (marzo): 273-289.
- GONZÁLEZ-IZÁS, Matilde. 2002. *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iché'*. Guatemala: AVANCSO.
- _____. 2018. "Quiché rebelde: una lectura desde el presente". *Eutopía*. Entrega especial Ricardo Falla, S.J.: 63-92. GORTAIRE, Alfonso y Elena Chávez. 1970.
- GRAMAJO, Lizbeth, Karen Ponciano y Juan Vandeveire. 2016. *Lucha campesina y trabajo pastoral en la costa sur de Guatemala*. Guatemala: Verdad y Vida, AVANCSO, Universidad Rafael Landívar.
- GUNDERSON, Christopher. 2013. "The Provocative Cocktail: Intellectual Origins of the Zapatista Uprising, 1960-1994". Tesis de doctorado en Sociología, Universidad de la Ciudad de Nueva York.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1971. "De la teología de la misión a la teología del encuentro". *Estudios Indígenas* I, núm. 1 (septiembre): 9-16.
- _____. 1972. "Teología, biblia y misión indígena". *Estudios Indígenas* I, núm. 4 (junio): 17-36.
- HERNÁNDEZ, Bonar. 2010. "Re-Christianizing Society: The Institutional and Popular Revival of Catholicism in Guatemala, 1920-1968". Tesis de doctorado en Historia, Universidad de Texas, Austin.
- IRIBARREN, Pablo. 1991. "La inculturación de la Iglesia en la praxis de la comunidad tzeltal". *Anámnesis*, núm. 1, (enero-junio): 135-154.
- KONEFAL, Betsy O. 2005. "'May All Rise Up': Highland Mobilization in Post-1954 Guatemala". Tesis de doctorado en Historia Latinoamericana, Universidad of Pittsburg.

- LE BOT, Yvon. 1997. *La guerra en tierras mayas*. México: FCE.
- LERMA, Enriqueta. 2016. “‘¡Alto hermano, la tierra es de Dios!’ Praxis: transformaciones del cristianismo liberacionista en Chicomuselo, Chiapas”. *Iberoamericana* XVIII (66): 77-96.
- LEVINE, Daniel. 1995. “The Future of Liberation Theology”. *The Journal of the International Institute* 2, núm. 2 (invierno). Consultado el 3 de marzo 2019. <http://hdl.handle.net/2027/spo.4750978.0002.201>.
- LEYVA, Xóchitl. 2002. “Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas”. En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, edición de Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz, 375-405. México: UNAM, CIESAS.
- MACALLISTER, Carlota. 2011. “Mercados rurales, almas revolucionarias y mujeres rebeldes en la Guatemala de la Guerra Fría”. En *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, coordinado por Manolo Vela, 131-162. Guatemala: Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República.
- MBEMBE, Achille. 1988. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. París: Éditions Karthala.
- . 2001. *On the Postcolony*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- MELVILLE, Thomas. 2005. *Through a Glass Darkly. The U.S. Holocaust in Central America*. Edición Kindle: Xlibris.
- MÉNDEZ ARCEO, Sergio. 1971. “Respuesta al reto de las culturas indígenas”. *Estudios Indígenas* I, núm. 2 (diciembre): 23-35.
- MORALES, Jesús. 1992. “El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio”. En *Anuario 1991 del Instituto Chiapaneco de Cultura*, 242-283. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- . 2005. *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*. México: Casa Juan Pablos, Universidad Intercultural de Chiapas, COCYTECH.
- NAHMAD SITTÓN, Salomón. 2014. *Sociedad nacional, etnicidad e indigenismo*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- PONCIANO, Karen. 2007. “Iglesia y campesinos: construyendo un imaginario de lucha campesina en Guatemala”. En *Aproximación a los imaginarios sobre organización campesina en Guatemala. Ensayos sobre su construcción histórica*, edición de AVANCSO, 71-114. Guatemala: AVANCSO.
- . 2009. “Experiencias pastorales y lucha campesina 1970-1980”. *Glosas nuevas sobre la misma guerra*, edición de AVANCSO, 69-121. Guatemala: AVANCSO.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1969. “El misionero ante las culturas indígenas”. En *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina*, compilado por Departamento de Misiones del CELAM, 147-158. Bogotá: Departamento de Misiones.

- RÍOS, Julio. 2002. *Siglo xx: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: UNAM.
- ROBLEDO, Gabriela. 2010. "Vivir en frontera. Movimientos socio-religiosos en Chiapas y Guatemala". *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos* VII, núm. 2 (diciembre): 182-190.
- _____. 2016. "Los dominicos y la construcción de una Iglesia maya en Chiapas y Guatemala". *Investigación crítica* III, núm. 5 (julio-diciembre): 59-78.
- RUIZ, Samuel. 1970. "Introducción". En *Pastoral indigenista en México. Documento final del primer encuentro pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes, 25-28 de enero de 1970, Xicotepec de Juárez, Pue. México*, edición de CENAPI DMC-CELAM 11-16. Bogotá: Indo-American Press Service.
- _____. 1971. "La Iglesia Latinoamericana en las culturas, reto y esperanza para la pastoral". *Estudios Indígenas* I, núm. 2 (diciembre): 13-20.
- _____. 1972. "Experiencias y nuevas perspectivas de la pastoral indígena". *Estudios Indígenas* I, núm. 3 (marzo): 101-118.
- SAMPERIO, Héctor. 1970. "Prólogo". En *Pastoral indigenista en México. Documento final del primer encuentro pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes, 25-28 de enero de 1970, Xicotepec de Juárez, Pue. México*, edición de CENAPI, DMC.-CELAM, 17-21. Bogotá: Indo-American Press Service.
- SAMSON, Mathew. 2007. *Re-Enchanting the World. Maya Protestantism in the Guatemala Highlands*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- SANTIAGO, Jorge. 1972a. "Actividades de CENAPI (1970-1971-1972). Estudio, evaluación y crítica". *Estudios Indígenas* II, núm. 2, (diciembre): 253-271.
- _____. 1972b. "Indigenismo autóctono y extranjero". *Estudios indígenas* I, núm. 4 (junio): 37-43.
- _____. 1973. "¿Acción indigenista o acción indígena?". *Estudios Indígenas* II, núm. 3 (marzo): 281-2.
- SCOTCHMER, David. 1989. "Symbols of Salvation: A Local Mayan Protestant Theology". *Missiology: An International Review* VXII, núm. 3 (julio): 293-310.
- SILVA, Wheriston. y Ernesto Seidl. 2015. "Redes transnacionais católicas e os padres Fidei Donum no Maranhão (1960-1980)". *História Unisinos* 19, núm. 2 (mayo-agosto): 138-151.
- TAHAR, Malik. 2007. "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica". *Revista Mexicana de Sociología* 69, núm. 3 (julio-septiembre): 427-456.
- _____. 2010. "Religión y modernidad en el siglo xx en América Latina: la ruptura imaginaria de la teología de la liberación". En *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, coordinado por Daniel Gutiérrez, 391-141. México: El Colegio Mexiquense.
- VALLE, Luis del. 2012. "Teología de la Liberación en México". En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilación de Roberto Blancarte, 230-265. México: FCE.

- VÁSQUEZ, Manuel. 2008. "Studying Religion in Motion: A Networks Approach". *Method and Theory in the Study of Religion* 20, núm. 2 (enero): 151-184.
- VELA, Manolo. 2011. *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. Guatemala: Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República.
- VEYNE, Paul. 1984. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.
- VILLAR, Antonio y Eduardo Aguilera. 1974. "Pastoral indígena en el México sur". *Estudios Indígenas* III, núm. 4 (junio): 537-556.
- WATANABE, John. 2006. "Los que estamos aquí". *Comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, 1937-1990*. Vermont-Miami- Antigua Guatemala: South Woodstock, Plumsock Mesoamerican Studies, CIRMA.
- WOMACK, John. 1999. *Rebellion in Chiapas. An Historical Reader*. Nueva York: The New Press.
- ZAMORA, Rubén; Gerardo Flores y Juan Vega. 1976. "Movimientos apostólicos en América Central y su incidencia en lo sociopolítico". *V Encuentro Regional de Justicia y Paz, México, Centroamérica y Las Antillas. Belice, 18-22 agosto-1975*. El Salvador: Secretaria Regional de Justicia y Paz.
- ZORN, Jean-François. 2010. "Introduction. Engagements politiques des acteurs de la mission après 1945?". En *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique latine, Europe*, dirección de Caroline Sappia y Olivier Servais, 11-29. París: Karthala.