



Revista Alternativa N° 11, 2021

## **CHIPTIK Y LOMANTÁN: TEOLOGÍA Y RESISTENCIA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS.**

**Juan Trujillo Limones.** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, (UNAM).

Correo electrónico: xaureme@protonmail.com

### **Resumen**

Desde un tratamiento de la historia oral, el artículo recoge la participación de catequistas y diáconos y agentes pastorales, en el propio proceso de surgimiento del movimiento catequístico y diaconal particularmente en dos de las comunidades de la zona alta tojolobal: San Miguel Chiptik y Lomantan. Se realiza una reconstrucción histórica de la región con el propósito de comprender tanto la historia de vida de los indígenas y sus comunidades, cuanto de su acontecer en su resistencia social en los Altos de Chiapas.

**Palabras Clave:** Historia oral; Altos de Chiapas; Movimiento catequístico y diaconal; Resistencia indígena; Teología.

## CHIPTIK Y LOMANTÁN: THEOLOGY Y RESISTANCE IN THE HIGHLANDS OF CHIAPAS.

### **Abstract**

Through a revise of oral history, the article collects the participation of catechists, deacons and pastoral agents, in the very process of emergence of the catechetical and diaconal movement, particularly in two of the communities of the upper Tojolobal area: San Miguel Chiptik and Lomantan. A historical reconstruction of the region is carried out with the purpose of understanding both the life history of the indigenous people and their communities, as well as their events in their social resistance in the Altos de Chiapas.

**Keywords:** Oral history; Highlands of Chiapas; Catechistic and diaconal movement; Indigenous resistance; Theology.

## Introducción

La zona indígena del sureste mexicano de Chiapas, ha sido considerada como una de las principales regiones en América Latina donde se originó un proceso de evangelización católica a través de la teología de la liberación. En términos prácticos, se trató de la llamada “opción preferencial por los pobres” que la diócesis a cargo del obispo Samuel Ruiz García impulsó desde la década de 1960. El credo católico en su encuentro con el mundo indígena maya generó un complejo proceso social y cultural que impactó no sólo a los habitantes de miles de comunidades, sino también a los miembros de las misiones pastorales.

A través de la catequesis, los indígenas religiosos llevaron a sus comunidades las formas de establecer nuevas relaciones sociales y se desarrolló una transformación que impactó en los tejidos sociales de las comunidades. Se recuperaron tierras que antes estaban en manos de terratenientes o finqueros, se fortalecieron los derechos campesinos y se articuló un movimiento social que reivindica la autonomía.

Por otro lado, la denominada segunda evangelización que arrancó con ese nuevo proyecto pastoral permitió la concientización social y política de miles de indígenas de las comunidades mayas. En particular, en la región tojolabal, que este estudio analiza, este proceso generó una potente politización, la creación de organizaciones sociales y una sorprendente movilización. La resistencia de comunidades que por mucho tiempo fueron víctimas del régimen finquero, las guardias blancas, los pistoleros, las policías y el ejército son, evidentemente, complejos procesos sociales que han logrado la transformación de las viejas estructuras de dominación.

Asimismo, este escrito intenta dar cuenta sobre las experiencias de lucha y organización que se desprenden de los testimonios de indígenas campesinos tojolabales en ejemplar esfuerzo por cambiar sus condiciones de vida que históricamente está atravesada por procesos de violencia colonial y estatal.

La relación entre teología y resistencia, da cuenta de un proceso de conjunción entre la esfera espiritual y religiosa de las comunidades y su materialización en el campo social. Un ejemplo de ello, fue precisamente la creación y desarrollo de la organización *Kiptik ta Lecubtesel* ó la ARIC.

Otra experiencia de lucha y resistencia donde la catequesis de la diócesis también participó activamente fue en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que se levantó en armas en enero de 1994. Esta organización provino además del encuentro entre miembros de las comunidades y activistas sociales, ambos, lograron extender su influencia en amplias regiones de los Altos y Selva Lacandona.

Por tanto, el presente artículo pretende entonces analizar críticamente, la relación entre la teología católica y la resistencia social, la lucha por la tierra y los derechos indígenas de dos comunidades mayas tojolabales: San Miguel Chiptik y Lomantán. Por la naturaleza de la cultura indígena tojolabal, ambas esferas, de lo sagrado y lo social se han encontrado intrínsecamente relacionadas.

### **Las comunidades tojolabales**

Los indígenas tojolabales, son uno de los catorce grupos etnolingüísticos de raíz maya con reconocida presencia en el actual estado de Chiapas, México. Hay rastros del idioma de esta etnia, también conocido en el pasado como chañabal. Así lo muestran los registros del obispado de Chiapas, hasta 1686, “época en la que se reporta aún la existencia del coxoh y el cabil, con las cuales se ha pretendido identificarla”.<sup>1</sup>

Se han realizado algunas investigaciones de la proximidad lingüística con el idioma chuj de los pobladores de los montes Cuchumatanes de Guatemala, ya que existen similitudes en el léxico y en los sistemas verbales de ambas lenguas, lo que indica que “forman una unidad ya que comparten entre sí series particulares de las que no participan otras lenguas mayas” (Ruz, 1999: 168)<sup>2</sup>.

Existe incluso un elemento cultural compartido, pues para ambos grupos el lugar ceremonial de mayor relevancia se encuentra en Guatemala, en San Mateo Ixtatán, donde los tojolabales realizaban importantes celebraciones. Algunas hipótesis han indagado sobre la posibilidad de que el origen de este pueblo indígena se encuentre en el actual territorio de Guatemala.

En la actualidad, los tojolabales habitan en la zona conocida como los Altos y Selva Lacandona, es decir, al sureste del actual territorio de Chiapas. Su región comprende las cañadas del norte de Comitán hacia las tierras bajas en el oriente, colindantes con la frontera internacional con Guatemala. Además de los municipios oficiales de Las

---

1 Según el cálculo de Mario Humberto Ruz, para 1990 había 40 mil indígenas de esta etnia, sin embargo “el número total de tojolabales ha sido calculado con base en los datos registrados por Martínez Lavin (1974) y Furbee Losee (1976). Los datos oficiales al respecto son sumamente contradictorios, no sólo por basarse únicamente en apreciaciones lingüísticas, sino por el desconocimiento casi total que se tiene de los nuevos centros de población localizados en el área selvática. Así, mientras que para 1977 el INI reportaba un total de 13,373 indígenas (Rodríguez y Soubié 1978), al finalizar 1979, acaso con fines presupuestarios, el número de tojolabales llegó a estimarse en 80, 000 (INI, Centro Coordinador Tojolabal de Margaritas. Comunicación personal de Ruz). Por su parte, el INAREMAC, proporcionó para el mismo año de 1977, 17,340 tojolabales (Rodríguez y Soubié: *ibid*)”, en Mario Humberto Ruz, *Los Hombres legítimos. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. IIF-UNAM, México, 1990, p. 24 y 43. Según otras estimaciones, hay aproximadamente entre 30 y 50 mil tojolabales en una región de unos 5 mil km<sup>2</sup>, en Carlos Lenkersdorf, *b'omak'umal kastiya-tojolabal 1, Diccionario español-tojolabal, idioma mayense de Chiapas*, México, 2006, p.14

2 Otto Schumann, “La relación lingüística Chuj-tojolabal”, en M.H.Ruz, 1999.

Margaritas y Altamirano, hay otras comunidades y ejidos en el de Comitán, Independencia, Trinitaria y también en la depresión de la Angostura. La comunidad de San Miguel Chiptik<sup>3</sup> se encuentra en el municipio de Altamirano<sup>4</sup>, la de Lomantán en el municipio de Las Margaritas, ambas se fundaron después del proceso histórico de consolidación en la región de las fincas en la década de 1940.<sup>5</sup>

Chiptik se encuentra a unos veinte kilómetros de la cabecera municipal de Altamirano, ciudad con la cual está conectada a través de una carretera de terracería. Antes del ya histórico año de 1994, los dos poblados estaban casi incomunicados, pero a raíz del levantamiento indígena, los gobiernos federal y estatal invirtieron considerables sumas en la construcción de carreteras para fines principalmente militares. En esta población viven alrededor de 50 familias con algo más de 450 personas aproximadamente.

La comunidad de Lomantán, pertenece al municipio de Las Margaritas<sup>6</sup> y se encuentra a unos 50 minutos de la ciudad de Comitán, sobre la carretera que la une con el pueblo de Altamirano. Desde la fundación de la primera, los pobladores, han mantenido estrechas relaciones comerciales y políticas. En este poblado, habitan unas 60 familias con un total de 500 habitantes.<sup>7</sup>

La relación de los habitantes de ambas comunidades es directa con la tierra: lo que siembran y cosechan es mayoritariamente para su autoconsumo. En las dos poblaciones señaladas, cada familia tiene su espacio de terreno donde vive y realiza parte de la siembra. Esta porción de terreno representa el llamado “solar” donde se trabaja el café, algunas frutas y verduras.<sup>8</sup> No son monocultivos, pues se cultiva una importante diversidad de especies de plantas, arbustos y árboles. En la milpa se siembra principalmente maíz, frijol y calabaza. En algunas temporadas, chile, cilantro,

---

3 La palabra Chiptik está ya castellanizada, y “ch’ib’tik” en tojolabal viene de “ch’ib”, que significa palma y “tik”, nosotros. Es decir, Chiptik quiere decir “nuestra palma”.

4 El municipio de Altamirano colinda al norte con Ocosingo, al sur con Las Margaritas y Ocosingo, al este con Ocosingo, y al oeste con Chanal y Oxchuc. Tiene una superficie de 1 120.30 km<sup>2</sup>, y cuenta con 210 localidades, de las cuales solamente una es considerada urbana y las 209 restantes son consideradas rurales. Por lo tanto, Altamirano es verdaderamente rural. Véase, Violeta R. Núñez Rodríguez, *Por la tierra en Chiapas...el corazón no se vence. Historia de la lucha de una comunidad maya-tojolabal para recuperar su nantik lu’um, su Madre Tierra*, Plaza y Valdéz, México, 2004, p.50

5 Véanse los estudios de Gemma Van der Haar, *Gaining Ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, México*. Thela – Latin American Series, Amsterdam, 2004; así como de la misma autora, “El fin de las fincas comitecas de la zona alta tojolabal: historia de un desenlace”, en *Anuario*, Instituto de Estudios Indígenas (IEI), 1997, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

6 Las Margaritas, limita al norte con los municipios de Ocosingo y Altamirano, al sur con los municipios de la Independencia, Maravilla Tenejapa y Guatemala, al este con Ocosingo y al oeste con los municipios de Chanal y Comitán. De acuerdo con los resultados que presentó el II Censo de Población y Vivienda en el 2005, en el municipio habitan un total de 39,013 personas que hablan alguna lengua indígena.

7 Trabajo de campo en Lomantán, octubre de 2009.

8 Además de maíz y frijol, hay siembra y cosecha de café, mango, plátano, jocote, aguacate, lima, naranja, durazno, higo, palma, naranja agria, chile, limón y cilantro.

lechuga, rábano, pepino, tomate, repollo, naranja y cebolla. El trabajo campesino, se realiza colectivamente durante todo el año entre familiares, la preparación de la tierra transcurre en el mes de febrero, para que entre marzo y abril se siembra nuevamente. La tapisca, es decir, la labor de cortar y recoger el maíz se realiza entre noviembre y diciembre.

### **Religión, fiesta y evangelización**

Las creencias religiosas de ambas comunidades están también estrechamente ligadas a la tierra y a su cosmovisión como indígenas tojolabales. Por ello, conservan muchos elementos de su religiosidad maya que ha sido denominada “*la costumbre*” y que se encuentra amalgamada con el cristianismo popular que emergió del proceso histórico de la inculturación. La *costumbre* se expresa, principalmente en las distintas fiestas que se llevan a cabo en el centro de la comunidad, o bien, cuando se realizan ceremonias en las cuevas, ojos de agua o milpas.

A partir de la “segunda evangelización”<sup>9</sup> estas dos comunidades, tuvieron considerable influencia e intercambio con la diócesis a través de los Hermanos Maristas y la misión tojolabal, ésta última como parte del proyecto diocesano de la Castalia de Comitán, equipos que trabajaron con poco más de 150 catequistas desde 1974 (Martínez Lavín, 1974). Los catequistas y diáconos<sup>10</sup> que han pertenecido a los dos poblados aquí señalados, o que han trabajado en reuniones religiosas, tejieron sólidas redes sociales mediante la estrecha relación entre sus demás habitantes, la jerarquía y algunas de las organizaciones sociales y políticas. Durante la década de 1980 y 1990 se apreció una especial movilización de indígenas a través de acciones pacíficas, además del trabajo político clandestino que condujo al levantamiento armado.

En el caso de San Miguel Chiptik, la religión católica es la única practicada por sus pobladores. Así, se lograron consolidar al menos dos generaciones de catequistas,

---

9 Entiendo por “segunda evangelización” al proceso pastoral que desde la diócesis de San Cristóbal se desplegó a partir de 1950 para llevar los textos y ceremonias en torno a la Palabra de Dios a sus seguidores y que se vincula con el Segundo Concilio Vaticano, ver Jan De Vos, *Una tierra para sembrar sueños*, FCE, México, 2001. y Jan De Vos, *El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación*, 1999, p.97

10 El diácono es el miembro de la comunidad que se encarga de desarrollar el ministerio eclesial facultado para desarrollar la celebración de la Palabra y celebración de ceremonias católicas. El primer paso, consistió en hacer a los catequistas candidatos al “diaconado” con el reconocimiento y respaldo de su comunidad de origen, convirtiéndolos, como paso intermedio, en “prediáconos”. Después de varios años de trabajo, y con la experiencia de haber desempeñado un cargo comunitario, podrían optar por el ministerio “uxorado” que se puso “bajo la responsabilidad y al servicio exclusivo de la comunidad, y además totalmente gratuito, como eran todos los trabajos comunitarios”.

quienes desde la década de 1970 trabajaron con los agentes de pastoral de la diócesis, dentro y fuera de la población. En la actualidad, existen nombrados al menos tres catequistas que representan la segunda generación. En sus reuniones, ya sea la celebración dominical o los cursos de formación, es posible identificar todavía presentes, los contenidos impulsados por los agentes de pastoral de la Castalia y los Hermanos Maristas a nivel de la diócesis.<sup>11</sup>

La comunidad de Lomantán mantiene desde la década de 1960 estrechos lazos de colaboración religiosa con la diócesis. Después de los primeros cursos en San Cristóbal y desde la fundación de la Castalia, sus catequistas y diáconos mantuvieron el trabajo de forma permanente. De la generación de ministros religiosos que trabajaron a partir de la década posterior, se encuentra al menos el diácono, quien también ha desempeñado su labor en la zona tojolabal, cubriendo así un número importante de comunidades<sup>12</sup>. Los católicos, representan todavía la mayoría, la cual sigue realizando fiestas en cuya organización las familias cooperan entre sí. Este poblado, ha sufrido un proceso de división desde el punto de vista religioso y político, abriendo paso a la entrada de la iglesia protestante en su denominación pentecostés<sup>13</sup> y al menos tres partidos políticos: Revolucionario Institucional (PRI), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido Verde Ecologista de México (PVEM).

### **Los movimientos, las organizaciones y el ejido.**

El ejercicio de la autoridad y mando político en la región indígena tojolabal y, en particular, de las comunidades de Chiptik y Lomantán, adquirió fuerza después del proceso que llevó a la transformación de grandes extensiones de tierra. Su consecuencia inmediata fue la incorporación de autoridades civiles internas, que comenzaron a representar a los poblados frente a las autoridades municipales y

---

11 Trabajo de campo en reuniones y cursos entre octubre de 2008 y agosto de 2009 en Chiptik, Florida, Tililte y Comitán.

12 Trabajo de campo en Lomantán, octubre de 2009.

13 Esta Iglesia, se inscribe en el proceso de entrada a Chiapas de las denominaciones cristianas no católicas que responde a "distintos movimientos que conformaron diversas líneas de acción, que iban desde la expansión más organizada y sistemática de grupos consolidados, hasta la representación de pequeños grupos por misioneros o de líderes que de forma individual comenzaron su trabajo proselitista", en Mónica Aguilar Mendizábal, *Presbiterianos históricos y "renovados" en los Altos de Chiapas*, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord..) *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS, México, 2007, p.289 Carlos Martínez Lavín, *Los tojolabales, una tentativa de aproximación sociológica, manuscrito no publicado, 1974.*

estatales. Se trata, básicamente de la organización de varias responsabilidades en el mundo agrario: el comisariado, el consejo de vigilancia y el agente municipal.<sup>14</sup>

La historia de Chiptik<sup>15</sup>, se remonta a la vieja finca de herencia colonial cuyos resquicios de poder continuaron hasta entrada ya la segunda mitad del siglo XX. Con la organización catequística, existió una tendencia de algún miembro de las familias a formar parte de las organizaciones sociales y políticas. En esta comunidad, la presencia de militantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), es también considerable antes y después de la insurrección de 1994. La lucha por la tierra en esta comunidad ha sido persistente desde la década de 1940, cuando comenzó la compra de algunas extensiones de tierra por parte de grupos de campesinos.

Sin embargo, después del levantamiento armado de 1994, las condiciones políticas cambiaron radicalmente en este poblado y en la región entera. El proceso social que provino de ese acontecimiento provocó la constitución de los municipios autónomos en resistencia. En esta zona se creó en un principio, el municipio 17 de Noviembre y, más tarde, el que llevaría el nombre de Vicente Guerrero, el cual desde 2001 no sólo se ha articulado como una estructura de poder paralelo al del gobierno oficial de Altamirano, sino también, del estado de Chiapas. De esta forma, tanto en la comunidad como también a nivel regional, existen comisiones con encargados y responsables con cargos de diversos trabajos.<sup>16</sup>

En cuanto al entramado político dentro de estas regiones, se ha impulsado la llamada Ley de Autogobierno<sup>17</sup>, la cual establece ciertas normas de convivencia culturales de comportamiento para las familias militantes y bases de apoyo del EZLN. En suma, esta comunidad ha llevado a la práctica el derecho indígena fundado en la costumbre y la cultura tojolabal.<sup>18</sup> No obstante, esta comunidad atravesó por un proceso paulatino de división política desde 1998, más no religiosa. Ante esta situación varias familias comenzaron a tener una militancia y aceptar proyectos productivos del Partido

---

14 Véase, Gemma Van Der Haar y Carlos Lenkersdorf, *Testimonios de una comunidad tojolabal*, Siglo XXI, México, 1998, p.40

15 La palabra Chiptik está ya castellanizada, y “ch’ib’tik” en tojolabal viene de “ch’ib”, que significa palma y “tik”, nosotros. Es decir, Chiptik quiere decir “nuestra palma”.

16 Por ejemplo, las actividades colectivas: producción, tecnología, educación, registro civil, artesanía, salud y autogobierno etc.

17 Ley de Autogobierno, 10 de abril de 1994, ejido Morelia, en Armando Bartra (coord.), *Mesoamérica. Los ríos profundos. Alternativas plebeyas al Plan Puebla Panamá*, México, Instituto Maya, El Atajo, Fomento Cultural y Educativo, 2001, p.341

18 Para profundizar en el tema dentro de esta comunidad, véase Violeta R. Núñez Rodríguez, *Por la tierra en Chiapas...el corazón no se vence. Historia de la lucha de una comunidad maya-tojolabal para recuperar su nantik lu’um, su Madre Tierra*, Plaza y Valdéz, México, 2004, p.50



Revolucionario Institucional (PRI). Con esta decisión, se desprendieron del cumplimiento de obligaciones y derechos de la todavía mayoría de las familias en resistencia que rechazan los programas y la autoridad oficial.

En el caso de Lomantán, sin embargo, después de la época de las fincas, la influencia de los partidos políticos, en particular del PRI, tuvo una presencia muy importante, ésta se remonta a las décadas de 1970 y 1980. Con el proceso de consolidación del Estado mexicano en Chiapas, esta comunidad estableció una relación con el gobierno del municipio de las Margaritas cuyas autoridades oficiales se eligen por elecciones convencionales que responden a la lógica del sistema político mexicano. Por esto, en ocasiones las decisiones políticas se encontraban fragmentadas entre las autoridades ejidales y aquellas del PRI y del Partido de la Revolución Democrática (PRD), pues éste último también tiene militantes activos. Los representantes de los partidos son en ocasiones los que tienen algún cargo ejidal, dependiendo de la correlación de fuerzas después de cada elección municipal. Sin embargo, esto es en realidad relativo, pues no sólo la distancia entre la cabecera municipal y el poblado sino también la cultura indígena tojolabal de discusión colectiva en forma de asamblea entre los diferentes grupos políticos permitió equilibrar la vida social. Dicho sea de paso y en la medida de lo posible, la cultura campesina benefició la convivencia entre todos a pesar de las diferencias y divisiones importadas de afuera, ya sean aceptadas o no.

En este poblado, el proceso de la segunda evangelización comenzó poco antes de 1960, convirtiéndose sus catequistas en los pioneros que llevaron la llamada “Palabra de Dios” a otras comunidades tojolabales. Para la década de 1980, después de 20 años de trabajo, se tendió una red en la que se articulaban religiosos y líderes indígenas de organizaciones sociales, en ocasiones con cargos indistintos. La vía pacífica de movilización, fue la decisión principal dentro de sus métodos de lucha y resistencia.

#### **La Iglesia de los pobres y el Congreso Indígena de 1974**

En Chiapas, el periodo que comprende la década de 1968 a 1978, puede considerarse como un tiempo en el que el proceso religioso comienza a sedimentarse, pues se hace visible el momento, en el que se fortalece el trabajo de la catequesis entre los indígenas tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles. Por ello es posible hablar del nacimiento de un movimiento catequístico. En una síntesis de lo aportado por los indígenas durante las juntas de los cursos religiosos, emerge el material que fue fruto de la reflexión de éstos en cada comunidad. En el caso de los tzeltales el mensaje fue:

“Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva” (De Vos, 2000: 224). Desde la perspectiva del obispo Samuel Ruíz, a partir de ese momento comenzaría la segunda etapa, -según explica Jan Meyer - “de una década (1968-1978), la de la ‘revalorización de las culturas indígenas’, incluido el parte aguas de 1975 cuando se confirmó de manera solemne y pública el compromiso de la diócesis con ‘el pobre entre los pobres’, el indio, un año después del Congreso Indígena de 1974, en cuya organización los católicos tuvieron un papel decisivo” (Meyer, 2000:62).

A principios del año 1973, el gobierno de Chiapas convocó a un Congreso Indígena para conmemorar oficialmente, en 1974, el supuesto cuarto centenario de la muerte de Fray Bartolomé de Las Casas. Sin embargo, según investigaciones serias en las que se analizan documentos de la época, concluyen que la verdadera fecha de su nacimiento no fue en 1574, sino en 1484.<sup>19</sup>

Pese a ello, la reunión se llevó a cabo en el mes de octubre e hizo evidente el trabajo realizado varios años atrás, por los diversos equipos pastorales de la diócesis en varias ciudades y comunidades indígenas. Es decir, se había generado ya un importante trabajo de toma de conciencia sobre el contexto histórico y la participación social de sus miembros: “El día 13 de octubre, se reunieron más de 1, 400 delegados de más de 500 comunidades de lengua tzotzil, tzeltal, tojolabal y chol, los idiomas hablados por los cuatro grupos mayenses más numerosos de Chiapas” (De Vos, 2000: 97).

En las distintas participaciones destacaron las reclamaciones que se referían a cuatro derechos: tierra, salud, educación, comunicación y comercialización de productos<sup>20</sup>. El congreso, fue apenas una ventana a la realidad social y política que imperaba en grandes extensiones de las zonas indígenas:

“Estructuras políticas institucionales no existían; el movimiento catequístico de la Iglesia católica posibilitaba apertura y receptividad, abría cauces para el discurso

---

19 Véase, Helen Rand-Parish y Harold E. Weidman, *Las Casas en México. Historia y obras desconocidas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 9 y Helen-Rand Parish, y Harold E Weidman, "La verdadera fecha de nacimiento de Las Casas" en *Estudios sobre política indigenista española en América*, tomo 3 (Valladolid, 1976) pp. 377 - 393.

20 Las mesas de trabajo finalizaron con una consigna, para la tierra: “La tierra es de quien la trabaja”, para la de comercio: “Igualdad y justicia en los precios”, para la de educación “renovar la educación de nuestros hijos”, y para la de la salud “la salud es vida”. En las ponencias se manifestaba el problema agrario con todas sus secuelas, (incumplimiento de resoluciones presidenciales, despojos, existencia de fincas extralegales, incumplimiento de la Secretaria de la Reforma Agraria, etc), de la comercialización (acaparamiento, desigualdad en la compra-venta de productos), etc, en: Jesús Morales Bermúdez, “El congreso indígena de Chiapas. Un testimonio”, *Anuario 1991 del Instituto Chiapaneco de Cultura Tuxtla Gutiérrez*, 1992, p.313

de las comunidades; el agotamiento de la tierra o de su productividad mostraba su rostro y planteaba interrogantes; en los acasillados nacía la llama de cambiar de situación, ya fuera solicitando las tierras de la finca, ya marchando a colonizar la selva, como habían escuchado decir a otros caminantes que fuera posible; las relaciones comerciales urgían modificación” (Morales Bermúdez, 1992: 310).

Esa reunión indígena fue indudablemente el momento de toma de conciencia y politización de mayor relevancia en mucho tiempo. Eso no sólo para los delegados participantes, sino también, para las casi mil comunidades que representaban a cerca de 400 mil personas y que previamente, trabajaron durante un año en asambleas y que al término recibieron las reflexiones y conclusiones del congreso (Ruiz García, 1993: 26). A través de la denuncia, los delegados expresaron la situación de explotación laboral, despojo de tierras, abuso en el comercio, destrucción de su cultura y asesinatos impunes. Todas estas situaciones presentes en el mundo indígena, si bien antes difundidas en el mundo mestizo, en esta ocasión cobraron un significado político ya que habían sido compartidas y discutidas entre los miembros de otros pueblos. Este fue un esfuerzo que hasta 1977, se impulsó a través de las redes de catequistas y reuniones de las comunidades en torno a la religión y la política. Al mismo tiempo se establecieron canales de comunicación entre pueblos de otras regiones y lenguas de las cuatro zonas indígenas más representativas. Podría decirse, en definitiva, que fue el despertar de una cultura política rebelde cada vez más activa, lo cual propició la creación de organizaciones políticas y sociales a lo largo del territorio chiapaneco.

El obispo Samuel Ruíz había impulsado ya, junto con otros catequistas indígenas, la interpretación y descubrimiento de “que el Evangelio no era un mero conjunto de dogmas, sino un anuncio liberador y una práctica de vida nueva” (Ruiz García, 1993: 29). Esta prédica con la “opción preferencial por los pobres”, se llevó al mundo indígena con una red de ocho mil catequistas que desde entonces, constituyen junto con los diáconos<sup>21</sup>, los cuadros pastorales de una iglesia autóctona con una considerable fuerza de la cultura tzeltal que está presente en más de dos mil quinientas comunidades. Lo anterior ha provocado un impacto en los intersticios de la vida humana de las poblaciones indígenas. Después del Congreso, los agentes de

---

21 El diácono es el miembro de la comunidad cuya función es “predicar la Palabra de Dios, santificar a la comunidad por medio de los sacramentos; descubrir junto con la comunidad su propia forma tzeltal la dimensión de compromiso social, etc. La formación junto con los catequistas de la comunidad”, además es casado y su esposa se encuentra “asociada al servicio diaconal”, en Fr. Pablo Iribarren Pascal. O.P., *Vino nuevo en odres nuevos*, Colección Oasis, Tultenango, México, 1997, p. 24 y 30

pastoral de la diócesis fueron fuertemente influenciados hasta el punto de elaborar un nuevo plan diocesano. Los agentes de pastoral ladinos y catequistas indígenas ya fueran tojolabales, tzotziles, tzeltales o choles, “pudieron crear formas más autónomas de representación” (Iribarren Pascal, 1997: 32).

Para lograr la sedimentación necesaria de ese renovado y complejo proceso, uno de los fenómenos que ayudó considerablemente fue el movimiento humano de no sólo los ministros indígenas, sino también, de las poblaciones y su casi medio millón de habitantes, que habían recibido la influencia de la diócesis. Recordemos que ya se había dado una emigración cada vez más intensa a la selva, proceso en el cual son visibles tres momentos que permiten comprender la dinámica social: la salida de los indígenas de la finca, el asentamiento en la selva y la formación de nuevos poblados.

Los agentes de pastoral de la zona indígena tzeltal de Ocosingo y Bachajón, -apunta Jan De Vos-: “...sacralizaron las tres acciones con base en el paradigma bíblico del éxodo: igual que los judíos, los indígenas son un pueblo elegido; igual que ellos, emprenden el camino hacia una tierra prometida; igual que ellos, están llamados a formar allí una nueva convivencia humana” (De Vos, 2000: 221).

### **La idea de Cristo como salvador y liberador del pueblo**

Desde la primera evangelización en el siglo XVI la figura de Jesucristo ha sido emblemática para la mayoría de los pueblos mayenses de Chiapas. Pero a partir del esfuerzo evangelizador de la segunda mitad del siglo XX, el culto al nazareno cobró una fuerza especial de liberación que, dependiendo el caso, también era ocupado por alguna virgen o santo.

Para el caso de la catequesis en la zona Sureste y con los tojolabales, el mensaje sobre Cristo adquirió una connotación de marcada liberación. De las narraciones y testimonios religiosos, la historia y figura de Jesús es, probablemente, la más popular y la que fue transmitida con una facilidad impresionante. Al respecto Jacinto continúa:

“La Santa Biblia dice pues, ahí se menciona todo allí, como quiso el Jesús. No vino de por sí sólo a pasear, sino que vino a ver el que está muy vendado, vino a abrir el ojo. Hay basura el ojo, lo quita él, dice. Hay ciegos, lo controla el ciego, que lo vea bien”.<sup>22</sup>

---

22 Entrevista con Eduardo miembro de la comunidad Chiptik, 2009.

La idea teológica de presentar a un Cristo vivo es una de las claves que permitió la asimilación de la religiosidad en torno a sus enseñanzas de fe en un contexto campesino y que se adaptaron al mundo igualmente agrario de los tojolabales. A Cristo, como hemos visto en la interpretación indígena, se le concibió como un benefactor con el apoyo de la virgen María, en un aliado de los pobres y por lo tanto en un salvador y liberador en la lucha por la vida. Es decir, un hombre que ayudaría a los fieles convertidos en él a seguir un camino de hermandad, dignidad y paz. Desde ese punto de vista, Cristo fue quien se atrevió a acompañar a los oprimidos en su resistencia contra el Imperio Romano y la estructura de poder dominadora.

Sobre esto Jacinto continúa:

“Porque vino Jesucristo a sacar la venda para que mirara quien es, va a ser igualdad, va a ser igualdad, así quiere nuestro padre Dios, no quiere así unos que mete mozo a la gente, no quiere *mandaranum* (mandón en castellano). Por eso vino a sacar la venda. Y también fue el Cesar, que dice la Santa Biblia, ahí menciona Cesar es un gobernante. Entonces el Cesar es cada año, cada año lo manda la razón que lo reúne la comunidad la gente el impuesto de la tierra y el va a recibir todo el impuesto de la tierra”.<sup>23</sup>

El proceso de toma de conciencia por parte de los tojolabales de la región fue, como vemos con este testimonio, transmitido y conducido por ellos mismos. Este trabajo, indudablemente les permitió a catequistas y diáconos obtener la fuerza para buscar una liberación integral material y espiritual después de las experiencias bíblicas de Moisés y Josué.

La teología de la liberación llegaría, entre los campesinos a consolidar ese efecto despertador de la conciencia colectiva que permitió, en primer lugar, la organización de las familias para comprender el mensaje teológico y compartirlo entre sí. El paso siguiente, fue la acción en el mundo concreto y transformación de sus condiciones de vida en el tiempo presente. Para los miembros de la comunidad se trató de un proceso en el cual, para lograr algún tipo de cambio, había que articular una organización comunitaria lo suficientemente homogénea para lograr consensos. Una vez realizado esto, como en el caso de emprender la batalla de recuperar sus tierras o luchar por otras, había que considerar intervenir en el exterior de las comunidades. Para ello, los

---

23 *Ibíd.*,

tojolabales de esta zona, tuvieron que conocer y manejar el mundo de la política ladina de la ciudad.

### **Fe y política en la zona alta tojolabal**

Irremediablemente la diócesis tuvo que mantener una línea religiosa e ideológica que configuró también una línea política. Cuando los indígenas y catequistas dinamizaron el Congreso Indígena de 1974, fue evidente que la movilización comunitaria buscó, para los siguientes años, distintas formas autónomas de expresión. Se trata de un proceso que transformó a la diócesis, pues a sus colaboradores mestizos les costaba trabajo comprender las formas de dominación que la sociedad ladina ejercía contra los indígenas. Esto desde el punto de vista social, económico, político e incluso las sutiles formas de manipular lo religioso para realizar el despojo de la tierra y su sabiduría ancestral. El proceso que vino con el Congreso fue desde la perspectiva indígena maya, de un trato indistinto, de un ir y venir, dentro de las dos esferas, donde la fe y la política se fusionaron provocando una simbiosis en la que los impulsos del mundo religioso y político influyeron directamente en el otro. La hermana Catalina, lo observa de la siguiente manera:

“Así como tiene la fuerza del compromiso en su fe, también la fuerza del compromiso, porque la misma fe está en las organizaciones y está en la Iglesia, no es cuestión de que sea un tema aparte, porque allí es donde se junta fe y política”.<sup>24</sup>

Entre catequistas y diáconos indígenas y los agentes de pastoral, existía una relación de respeto y colaboración, sin embargo fueron los primeros los que crearon los espacios y tiempos de decisión y deliberación autónomos. Estos lugares de la política, se encontraron en las cocinas de las familias, en los centros de las comunidades y también en las iglesias y ermitas.<sup>25</sup>

---

24 Entrevista con la hermana Catalina Damián, Misión tojolabal, La Castalia, Comitán, 10 de febrero de 2010.

25 La cosmovisión tojolabal que en muchos aspectos comparte elementos con los demás pueblos mayenses, “no admite la división dualista de la realidad en dos esferas: la sagrada y la profana. La razón es que estamos viviendo en una sola comunidad cósmica y, a la vez, sagrada de la cual somos corresponsales en todo lo que hagamos”, véase Carlos Lenkersdorf, *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México, 1996, p.171; por su parte, Samuel Ruiz explica que “es un hecho constatado por todos los que han servido alguna vez a las comunidades indígenas: los indígenas no desarticulan su experiencia religiosa y fe, de su experiencia político-social cotidiana”, en *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Principios teológicos*, Ediciones Paulinas, México, 1999, p.30

Desde la jerarquía, el obispo, aunque durante esos años no lo expresara abiertamente, permitió que el trabajo pastoral, también definiera la línea política que, desde entonces, caracterizó a la diócesis. Para él, era lícito que los cristianos lucharan “con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político” (Ruiz, 1999: 135).

La diócesis comienza a reaccionar con los esfuerzos y proyectos sociales que a su vez entran al mundo indígena y que, junto a un proceso educativo son los mismos indígenas, quienes los dinamizan y reproducen. El compromiso político de la Iglesia, se hizo evidente en el ciclo pastoral entre los años de 1960 y 1993 en el que las comunidades buscan formas de organización y movilización. Se trataba, como lo expresa el obispo del “ineludible compromiso de nuestro acompañamiento diocesano con las luchas indígenas por la recuperación de sus tierras (...)” (Ruiz, 1999: 24).

Desde el punto de vista religioso, se consideró a la comunidad como un “lugar teológico” pues con la entrada y discusión de la Palabra de Dios, en las comunidades, los catequistas a través de los acontecimientos y situaciones vivenciales recogían la “cosecha del pensamiento colectivo” para alcanzar en el diálogo el “acuerdo” que contenía su “visión de fe” y su “visión teológica de la realidad” (Ruiz, 1999: 30).

Los miembros de la diócesis que habían sido ya influenciados por los contenidos de la reunión en Medellín<sup>26</sup>, -la cual dicho sea de paso marcó una etapa de madurez en varios sectores de la Iglesia-, y les generó sólo el comienzo de la politización, pues los religiosos al comprometerse con los indígenas, sufrieron verdaderos impactos psicológicos y teológicos. Para el año de 1993, había en la diócesis, 7822 catequistas, 422 candidatos al diaconado de 2608 comunidades (Torres Lodoño, 1996: 31). Poco después, según sus datos, habían 311 diáconos permanentes y aproximadamente 10, 300 laicos (en su mayoría varones): catequistas, ministros extraordinarios de la Eucaristía, promotores de salud, catequistas de niños, animadores de las mujeres, coordinadores de jóvenes y promotores de derechos humanos. (Ruiz, 1999: 102)

La implicación política del trabajo religioso fue evidente ante el lento pero palpable mejoramiento de la vida social. Samuel Ruíz explica:

---

26 “La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se celebró en Medellín en agosto de 1968, fue propuesta por primera vez en la IX reunión del CELAM que tuvo lugar en Roma con ocasión de la última sesión del Concilio Vaticano II. El objetivo primordial era la aplicación del Concilio a la realidad de América Latina (...) De hecho otros temas como el de la dimensión política de la fe y la relación entre desarrollo y salvación -incluso el cambio social- serían por los que Medellín llegaría a ser reconocido y recordado en la posteridad y, a partir de las cuales nacería la teología de la liberación”, Véase en Fernando Torres Lodoño, Pontificia Universidade Católica de Sao Paulo, Departamento de Historia, citado en Carlos A. Mesa, *Medellín 1968*, Anuario de historia de la Iglesia, 133 ISN 1133-0104, N°. 5, 1996, 416-421.

“Si yo predico algo, (...) tiene por su propia naturaleza a mejorar a la persona en su actuar dentro de la sociedad por lo que es una acción radicalmente política” (Santiago, 1999: 14).

La opción preferencial por el pobre, tenía una marcada implicación política que la diócesis no podía negar. La organización de los ministros indígenas comenzó con esa organización comunitaria en diferentes aspectos de la vida campesina.

Hay que decir que no se trató de un proceso inmediato, sino que tuvo tiempos paulatinos en el que una buena cantidad de esos catequistas, atravesando cañadas, valles y ciudades, se relacionaron para tejer finas redes sociales. La audacia en el manejo de la palabra en tojolabal y castellano, la negociación y la deliberación popular fueron destrezas, de las que ellos y ellas se apoderaron para la acción. En ocasiones visible y pública y en otras, clandestina y en silencio. El Congreso Indígena de 1974 y la posterior movilización social y política en grandes regiones de los Altos y la Selva Lacandona, eran apenas las ventanas por donde podía apreciarse el proceso que se estaba cocinando.

Las comunidades de esta región, comenzaron a tener diálogo entre sí, no por las vías de comunicación ni tampoco por los agentes de pastoral, sino por las redes que los propios catequistas tejieron para realizar su trabajo religioso. Las fiestas y celebraciones ayudaron a elevar el nivel de conciencia y politización de su población.

El diácono de la organización Lucha Campesina explica:

“Más que la Unión Lucha Campesina, empezó por la Palabra de Dios, se unió la gente, pero no más que la Unión no es una lucha de buena vida, o sea cómo dijera yo, una lucha más o menos unida la gente, pues sí se logró, del gobierno que nos dé esa liberación de la unidad, pues ya la lucha campesina, Unión Lucha Campesina, estaba muy bien, el gobierno respeta un chingo. Respeta tiene fuerza, ha Dios, es la Unión”.<sup>27</sup>

Esta organización campesina, comenzó a ser un instrumento con el que los tojolabales de la región encontraron un camino pacífico para luchar por la tierra y obtener algunos proyectos para mejorar sus cosechas. El mundo de la política era, al mismo tiempo, una especie de estructura de protección y negociación para que, en caso de recibir algún hostigamiento, ataque, encarcelamiento o represión de algún tipo, existiera una

---

27 Entrevista con el diácono permanente Pedro de la zona *juntajbejtik*, Lomantán, octubre de 2009.



contención. En cualquier momento, los campesinos podían realizar alguna protesta o ejercer presión con marchas y plantones para satisfacer sus demandas y exigir respeto a sus derechos.

No siempre existió un discurso homogéneo entre los agentes de pastoral y los ministros indígenas. Como vimos en el apartado anterior, las condiciones económicas y sociales de los religiosos mestizos y los indígenas eran radicalmente diferentes y contrastantes.

En algunos casos, los mismos sacerdotes no podían o no querían hablar claro sobre las estructuras injustas de dominación y el recurso de una opción armada de lucha en aquellas condiciones de vida.

Al respecto, el tojolabal Antonio, de la comunidad de Tilite a unos cuantos minutos de distancia de Chiptik, explica sobre ese proceso:

“Poco a poco, cuando hay ya año, cuando hubo una junta de la Palabra de Dios pues hay sacerdote que habla claro y hay sacerdote que no porque hay miedo. Pero hay sacerdotes que no hablan claro porque hay miedo. Pero hay sacerdote que hablan claro (y dicen) ahora sí hermanos, hermanas vamos a prepararnos porque Dios quiere el trabajo. Dios quiere mucho trabajo en colectivo, pero muchos de todos”.<sup>28</sup>

Sin embargo, la catequesis liberadora sí tomó una forma especial dentro de los hábitos y relaciones sociales, no sólo con sus familiares, sino también con su propio comportamiento al momento de actuar con la lógica colectiva. En ocasiones, aunque la cultura indígena fuera primordialmente comunitaria, no necesariamente existía una vocación solidaria entre los miembros de la comunidad. Se trataba de un esfuerzo por modificar las estructuras rígidas del egoísmo, un sentimiento vinculado principalmente a los viejos y sustituirla por relaciones solidarias para fortalecer el bien común.

Sobre esto, Antonio comentó:

“Decían, hermanos, ahora sí es el tiempo que nos vamos a unir, es el tiempo de estar en una lucha. Es el tiempo porque nos vamos a preparar, vamos a ir aprendiendo el trabajo colectivo, vamos a hacer milpa así en colectivo, vamos a hacer frijolares en colectivo, vamos a hacer gallinas así en colectivo, pues la gente, así los hermanos lo creyeron y muchos lo aceptaron, luego de por sí, empezaron a trabajar así en colectivo en las

---

28 Entrevista con el tojolabal Antonio de la comunidad de Tilite, zona alta, septiembre de 2009.

milpas, cosecharon maíz, cosecharon frijol, ya estaban desde el principio de empezar de cómo es el trabajo en colectivo”.<sup>29</sup>

Ante la necesidad de tierra y el crecimiento de las familias de Chiptik y Tililte y otras comunidades como San Francisco y Nuevo México, sus miembros decidieron ingresar a alguna organización que prometía tierra y el mejoramiento de las condiciones de vida. Esos fueron los casos de la CIOAC y la Unión de Pueblos Tojolabales. Sin embargo, el avance en la mayoría de los casos con las pequeñas luchas por predios ante la Secretaría de la Reforma Agraria en Altamirano o Comitán, se reducía a falsas promesas que apostaban al desgaste de las peticiones. Los partidos políticos y en especial el PRI, buscaron la posibilidad de penetrar dichas agrupaciones. Esta lucha pacífica con reducidos resultados y avances hacía eco en la memoria colectiva de adultos jóvenes que habían escuchado en las historias de sus propios padres los diversos maltratos recibidos por los patrones.

La interpretación de que la Palabra de Dios podía llevar a las comunidades a realizar una lucha de liberación fue trabajada por los mismos catequistas, pero no fue compartida por todos.

Similar a lo sucedido en Lomantán, los catequistas de mayor edad no se enteraron de la lucha clandestina, otros decidían cambiar de religión y apostarle a la política oficial mientras que algunos más optaban por dejar sus comunidades.

Al respecto Antonio, de Tililte comentó:

“Hay algunos que entraron y salieron, algunos que salieron a otra religión porque, algunos catequistas viejos, por decir cuando por ahí como en 1990, 1991 hubo un cambio de religión por los viejos catequistas. Hubo cambio de religión entonces se hizo la guerra de 94 hubo también mucho refugiado. Los catequistas (se hicieron refugiados), es que hubo miedo por la guerra. Como no están enterados entonces cuando antes que venga, que se asome el 94, ya está el cambio de religión. ”.<sup>30</sup>

---

29 *Ibíd.*, Tililte, zona alta tojolabal, septiembre de 2009.

30 Entrevista con el tojolabal Antonio de la comunidad Tililte, zona alta, septiembre de 2009.

Uno de los libros del Antiguo Testamento que fue indudablemente interpretado para dar los pasos hacia la defensa, la ofensiva y conseguir la liberación fue, el texto bíblico de Josué. La idea de contar con una fuerza armada propia, no era una idea descabellada por parte de los tojolabales de esta región, sino que se entendía como la llegada de una situación y oportunidad natural en el modo de concebir la lucha.

La interpretación era muy precisa: crear una fuerza armada que fuera capaz de liberar a su pueblo de aquellos enemigos que los oprimían y esclavizaban. Pero llevado a la práctica y acción, no sólo se trataba de la intención de emprender una lucha armada, sino de un sacrificio de servicio para mantenerse en la lucha a pesar de los obstáculos por venir. Aquellos que tenían una formación religiosa o quienes creían en la promesa de la liberación a través de las armas fueron los que no sólo ingresaron a la organización político-militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), sino que después se mantuvieron en la resistencia.

Según los indígenas, la Palabra de Dios era como la lucha de liberación que tenía que tomar la forma de las armas. En esta interpretación, esa prédica se ubicaba en la lucha, no como un instrumento, sino como la lucha misma que se genera en el seno familiar, el fogón, en la comunidad y en la región, cañada o valle. En varias ocasiones, no sólo se argumentaba que ésta había llegado antes que cualquier organización social o política, sino que se “igualaba” con la lucha. Así, se consideró que la doctrina no era más que “el proyecto de Dios y lo que él quiere”.

Mientras tanto, en el mundo de lo concreto, los grupos que luchaban por la tierra se enfrentaban a que los canales pacíficos estaban cerrados y se hacía cada vez más evidente que sólo con las armas, era posible fracturar el poder de los propietarios que de forma física o no, mantenían junto con sus grupos armados privados, la policía y el ejército, el dominio sobre la tierra. Las armas en manos de los indígenas, no eran otra cosa más que la garantía de que los propietarios, por la fuerza, dejarían definitivamente las tierras de sus ancestros.

A lo largo del trabajo de campo de esta investigación, así como en el análisis de las entrevistas, fue posible observar el evidente y estrecho vínculo entre la esfera de lo cultural y de lo sagrado que existe desde la perspectiva indígena. En otras palabras, 1) la construcción de una Iglesia católica abierta y hospitalaria con respecto a las culturas mayas y 2) el papel de la Iglesia como fuerza aglutinadora y dinamizadora de las reivindicaciones de los pueblos mayas. -Su participación en legitimar las luchas por la tierra y los derechos humanos y culturales -. Es decir, la insistencia en la dignidad y la autoridad de la cultura indígena y las otras culturas y pueblos.

## Consideraciones finales

Entre los años de 1968 y 1978 el proceso de entrada de la catequesis liberadora en los Altos de Chiapas, puede considerarse ya como la consolidación del movimiento catequístico. La prueba evidente de ello fue la movilización social a partir de las redes religiosas tejidas en las comunidades y la organización del Congreso Indígena de 1974. La politización de los indígenas, no sólo vino con el impulso de dicho encuentro, sino también y fundamentalmente con la creciente necesidad de tierra y la esperanza por liberarse del poder y dominio del régimen finquero que aunque ya degradado, todavía existían sus resquicios.

El ministerio del diaconado permanente, es un proceso eclesial y cultural que no sólo fue sembrado por la jerarquía en el mundo indígena, sino que entre los años de 1985 y 1995, también fue conquistado por los mayas y que junto a la formación de catequistas en todas las regiones de la diócesis, constituye el esfuerzo cultural y social de la Iglesia autóctona. El proceso religioso que a nivel latinoamericano comenzó con los diferentes movimientos de comunidades eclesiales de base y el Concilio Vaticano II, sólo fue un reflejo de los cambios que dentro de la Iglesia católica se estaban desarrollando con el empuje de los pueblos en varias regiones del continente.

En el caso de Chiapas, se trató del proceso cultural, religioso, político y social en el que la Segunda Evangelización como un movimiento de larga duración comenzó a entrelazarse desde la década de 1950 con la espiritualidad de la *costumbre* indígena maya. Este encuentro dio como resultado una transformación cultural lo suficientemente radical que, sembrado en el mundo campesino, dio nacimiento a un cristianismo popular y más liberador que aquel que les fuera impuesto en el siglo XVI. Una metamorfosis que simultáneamente al proceso de despertar social modificó las estructuras sociales e incluso de dominación que muy entrada las décadas de 1970 y 1980 todavía imperaban en grandes extensiones de los Altos y la Selva Lacandona. La pastoral misionera indígena que comenzó a desarrollarse en la diócesis de San Cristóbal, había arrancado inclusive antes de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, la cual, más que imponer o dirigir un proceso, fue la condensación de un código e interpretación que provenían de las situaciones sociales de la región.

Aunque la Segunda Evangelización llegó a Chiapas con importantes diferencias, en el mundo campesino, la *costumbre*, se mantuvo viva no sólo en la amalgama con la cultura indígena, sino también e inclusive entre aquellos religiosos considerados como “tradicionalistas”, quienes de una u otra forma, conservaron la espiritualidad maya. El proceso social de las comunidades, sugiere que existió una necesidad humana de

cambio antes del movimiento evangelizador de la Iglesia católica y ha sido tan importante para entender el motor dentro de las comunidades como tan fundamental el liderazgo de los religiosos.

Las organizaciones sociales que se formaron con este impulso, fueron dirigidas y muchas veces, creadas por algún grupo de catequistas. En otras ocasiones, no necesariamente indígenas religiosos, pero sí politizados y con objetivos y metas definidas. En la zona tojolabal, como también en las regiones indígenas tzotziles, tzeltales, zoques y choles, la movilización llevó a miles de campesinos a luchar por la tierra y sus derechos a pesar de las estrategias de represión de rancheros, terratenientes, finqueros y gobiernos a través de sus guardias blancas, policías y ejércitos.

La modificación de las estructuras sociales, sin embargo, requirió que las acciones de los indígenas viajaran más allá de sus fronteras, para ingresar a las ciudades ladinas de la región. En las cabeceras municipales y la capital del Estado es donde, principalmente, se encontraban los trámites de regularización, distribución compra y venta de la tierra. El caso del levantamiento indígena del EZLN de enero de 1994 fue definitivamente una consecuencia de la compleja realidad histórica de los indígenas de Chiapas.

### **Referencias bibliográficas**

BERMÚDEZ MORALES, J. (1991) "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", Anuario ICHC, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

DE VOS, J. (2000) *Una tierra para sembrar sueños*, FCE, México.

----- (1999) *El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación*.

RUZ, M. H. (1990) *Los Hombres legítimos. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. IIF-UNAM, México.

NÚÑEZ RODRÍGUEZ, V. R. (2004) *Por la tierra en Chiapas...el corazón no se vence. Historia de la lucha de una comunidad maya-tojolabal para recuperar su nantik lu'um, su Madre Tierra*, Plaza y Valdéz, México.

MARTÍNEZ LAVÍN, C. (1974) *Los tojolabales, una tentativa de aproximación sociológica*, manuscrito no publicado.

- MENDIZÁBAL, M. A. (2007) *Presbiterianos históricos y "renovados" en los Altos de Chiapas*, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord..) *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS, México.
- MEYER, J. (2000) *Samuel Ruíz en San Cristóbal*, Trusquets, México
- MESA, C. A. (1996) *Medellín 1968*, Anuario de historia de la Iglesia, 133 ISN 1133-0104, N.º. 5, 416-421.
- HELEN-RAND, P., y WEIDMAN, H. E. (1976) "La verdadera fecha de nacimiento de Las Casas" en *Estudios sobre política indigenista española en América*, tomo 3, Valladolid, pp. 377 – 393.
- IRIBARREN PASCAL y FR. PABLO, O.P. (1997) *Vino nuevo en odres nuevos*, Colección Oasis, Tultenango, México, p. 24 y 30
- LENKERSDORF, C. (1996) *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México.
- (2006) *b'omak'umal kastiya-tojolabal 1, Diccionario español-tojolabal, idioma mayense de Chiapas*, México.
- RAND-PARISH, H. y WEIDMAN, H. (1996) *Las Casas en México. Historia y obras desconocidas*, México, Fondo de Cultura Económica,
- RÚIZ, S. (1999) *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Principios teológicos*, Ediciones Paulinas, México.
- SANTIAGO, J. (1999) *La búsqueda de la libertad*, Entrevista de Jorge Santiago con Samuel Ruíz, San Cristóbal de las Casas.
- VAN DER HAAR, G. (2004) *Gaining Ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, México*. Thela – Latin American Series, Amsterdam.
- VAN DER HAAR, G. y LENKERSDORF, C. (1998) *Testimonios de una comunidad tojolabal*, Siglo XXI, México.