



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

“...Y EL VERBO SE HIZO CARNE”
EL PROCESO DE LA INCULTURACIÓN Y EL CAMINO
HACIA LA AUTOCTONÍA DE LA DIÓCESIS DE SAN
CRISTÓBAL DE LAS CASAS.

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

JORGE VALTIERRA ZAMUDIO.

DIRECTORA DE TESIS: DRA. RACHEL SIEDER.

MEXICO, D. F. 08 SEPTIEMBRE DE 2009

A la memoria de mi madre, Martha Zamudio Degollado.

Gracias en donde quiera que te encuentres.

Agradecimientos.

En este trabajo recurro a diversos conceptos y temas que aluden al contexto y a los factores externos que en general intervienen en nuestras vidas y se reflejan en nuestras acciones cotidianas, a corto y largo plazo, incluyendo nuestra intencionalidad. Entre esos factores externos se encuentra la gente que nos rodea. En mi caso, y relacionado con lo anterior, soy consciente de que el resultado de este trabajo tiene una relación muy estrecha con aquellos que me han acompañado a lo largo de mi vida y que sin ellos, con seguridad el resultado final de este esfuerzo hubiera sido diferente.

En primer lugar agradezco a mi madre, que paradójicamente fue a lo largo de todo este proceso de investigación algo más que una musa inspiradora; fue la fortaleza que me mantuvo de pie y con la firme intención de terminar este trabajo y, retomando algunas de sus últimas palabras, *siempre con responsabilidad y sin darse por vencido*. También agradezco a mi padre, a quien debo todo el proceso educativo, ético y responsable, por el que he transitado a lo largo de mi formación como ser humano. Agradezco de igual forma a Lorena Cordova, de quien he recibido algo más que un apoyo ante momentos difíciles; es decir, esa esencia afectiva de la que cualquier individuo no deja de prescindir y que inspira, desde el más humilde e inocente, hasta el más avezado de los hombres. Gracias por tu amor.

Por otro lado, agradezco a todos aquellos y aquellas que me han brindado su apoyo y amistad, por mencionar a algunos de ellos sin un orden en específico, a Silvia Valtierra, al Sr. Luis Abad, Sergio Medrano, Amanda Torres Freyermuth, Alejandra Calderón Govantes, Natalia de Marinis, José Francisco Lara. Un especial agradecimiento al trabajo arduo, crítico y constructivo, pero también por su amistad y ánimo, a mi asesora, la Doctora Rachel Sieder, al Doctor José Antonio Flores Farfán y al Doctor Rodrigo Páez Montalbán.

Hago una mención especial de los doctores Carlos Garma Navarro y Witold Jacorzynski, por su paciente revisión y valiosos consejos acerca de mi trabajo, así como a las doctoras Aída Hernández, Mariana Mora y Teresa Sierra, y demás compañeros y compañeras de grupo. También agradezco de forma cordial a los integrantes de la Misión de Guadalupe que me abrieron las puertas de la misión, así como a las personas de las comunidades tojolabales que me recibieron en sus hogares.

Para terminar, no puedo olvidar mencionar la oportunidad y el apoyo que me brindó el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Distrito Federal,

así como el Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACYT), durante mi formación en este posgrado de alta calidad académica; por el apoyo financiero a través de la beca para el programa de maestría en Antropología Social, promoción 2007-2009, y la confianza que se me ha otorgado para dar un buen término a esta investigación.

Ciudad de México, 25 de septiembre de 2009

Índice temático.

“...Y el Verbo se hizo carne” El proceso de inculturación y el camino hacia la autoctonía de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Introducción	7
Marco Teórico	18
Metodología	29
Primera Parte: El proceso de Inculturación: <i>Inculturatio in omnes culturas aciem ecclesiae est.</i>	
Capítulo 1.- El proceso de inculturación y el caso de la Misión de Guadalupe.	37
1.1 En busca del reino de Dios: La Diócesis de San Cristóbal de las Casas y la Misión de Guadalupe (1960-2000).	40
• Primera fase: Ortodoxia de la Diócesis.	41
• Segunda fase: <i>Aggiornamento</i> .	43
• Tercera fase: La “Diócesis indígena”.	46
1.2 “¡Quienes se inculturamos somos nosotros. No ellos!” La Teología de la Inculturación y la inculturación de la Misión de Guadalupe.	49
1.2.1 Inculturación	50
1.2.2 Inculturarse en la praxis	56
Segunda Parte: Los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe y la pastoral indígena.	
Capítulo 2.- Heterogeneidad de los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe. Etnografía de las diferencias entre los Hermanos Maristas, ex-religiosos y laicos.	69
2.1 ¿Dónde están los Hermanos Maristas?	70
2.2 Agentes de pastoral ex-religiosos.	78
2.2.1 El caso de Patricia	79
2.2.2 El caso del ex-marista Juan Pablo “el amable”	83

2.3 Agentes de pastoral laicos.	89
2.3.1 El caso de Bernarda.	89
2.3.2 El caso de Adela.	92
2.4 Secretos a voces. Las relaciones interpersonales en la Misión de Guadalupe	95
Capítulo 3.- Estrategias y plan de trabajo de inserción de los agentes de pastoral en las comunidades indígenas.	101
3.1 El acompañamiento pastoral y la pastoral indígena	102
3.2 El Consejo de Ancianos	109
A) La Cruz Maya.	113
B) Conducción del encuentro del Consejo de Ancianos y dinámica de trabajo.	115
C) Conclusión de la dinámica de trabajo.	118
D) Conclusión del encuentro y la junta de pastorales.	121
Tercera Parte: El corazón maya de Cristo: hacia la autoctonía de la diócesis de San Cristóbal.	
Capítulo 4.- El proceso de la inculturación. Entre la reinterpretación religiosa y la acción pastoral panmayanizante.	129
4.1 La religión y la vivencia religiosa en la Misión de Guadalupe	130
4.2 La reinterpretación religiosa en la práctica pastoral	134
4.3 ¡Recupera esa parte que está desconectada de tu consciente! La Acción pastoral panmayanizante de la Misión de Guadalupe.	142
Consideraciones finales. El proceso de la inculturación. ¿Hacia la autoctonía de la Iglesia Católica o su acomodación?	153
Bibliografía	164

Introducción.

Ahora también sabemos que el alma no es más que la actividad de la materia gris del cerebro. La dualidad entre el cuerpo y el alma ha quedado velada por los términos científicos y podemos reírnos alegremente de ella como de un prejuicio pasado de moda. Pero basta que el hombre se enamore como un loco [...] La unidad del cuerpo y del alma, esa ilusión lírica de la era científica, se disipa repentinamente.

MILAN KUNDERA.

Cuando llegué a la Misión de Guadalupe, en la ciudad de Comitán de Domínguez, Chiapas, estaba expectante de encontrar a los hermanos maristas realizando labores muy relacionadas con la inculturación. Las nociones que tenía sobre ésta era a partir de la literatura que había consultado y lo que pretendía saber era cómo los misioneros se inculturaban; es decir, cómo ellos lograban que el encuentro de dos culturas —el encuentro de ellos con los indígenas tojolabales— se asimilaban recíprocamente.

Mi percepción de la inculturación y el proceso que los misioneros vivían a partir de ésta, debo confesar que era demasiado romántica, quizá debido a que la literatura a la que tuve acceso estaba hecha por misioneros, intelectuales de la Iglesia Católica, obispos, entre otros, lo que implicaba un sola visión; es decir, la visión institucionalizada y dogmatizada. Pero ante la falta de suficiente literatura hecha por la otra visión, la de los científicos sociales como antropólogos y sociólogos, entre otros, era necesario acceder a otros medios metodológicos y analíticos para acercarme al problema (el proceso de la inculturación, cómo lo vive y entienden los actores, etc.), por lo que la visión etnográfica, o la etnografía, es esa herramienta fundamental, a partir de la cual me puedo acercar a lo vivencial,¹ no obstante hacer uso de la literatura y cualquier tipo de material intelectual para el análisis del estudio de caso, que es el proceso de inculturación en la Misión de Guadalupe.

Para estudiar el proceso de inculturación, pensé en la Misión de Guadalupe, en primer lugar, porque a lo largo de mi experiencia y contacto con los hermanos maristas, desde mi

¹ Este es el aporte principal de esta investigación a la antropología, pues a diferencia de otros estudios o lo que pueda estar escrito acerca de este tema, se constriñe únicamente en torno al concepto y lo que conlleva la inculturación, no así cómo se vive. Es decir, acercarse a lo vivencial a través de la etnografía permite al investigador quitarse juicios para llegar a ciertas conclusiones acerca de cómo cada actor vive y experimenta de forma diferente este proceso.

educación básica, recordaba la acción misionera que ellos realizaban, a pesar de que la congregación no tiene, *per se*, este enfoque o carisma de **la misión**, sino de la educación. En segundo lugar porque al estar indagando si los maristas llevaban a cabo en su escasa actividad misionera, una actividad pastoral basada en los modelos de la pastoral indígena y la inculturación, lo que encontré fue precisamente que en la Misión de Guadalupe había una estrecha relación con estos elementos, por el hecho de ser ésta colaboradora de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, que fundamentalmente está inmersa en estos modelos pastorales.

Al vivir en la Misión de Guadalupe durante un trimestre (septiembre-diciembre de 2008), trataba de identificar cualquier indicio de inculturación, pero lo único que percibía desde mis *referentes literarios*, era un número pequeño de agentes de pastoral, cada uno con una educación, concepción, convicción y manifestaciones espirituales diversas entre sí, unidos todos por una misma fe y dogma cristiano católico. Me parecía que había más un ambiente y actitudes propias de un esencialismo y sincretismo ritual, que de inculturación, en el sentido en que yo la entendía y concebía.

Fue con el paso del tiempo, mientras poco a poco me integraba en la *comunitas*² de la misión, en la medida de lo posible, cuando fui comprendiendo que la práctica pastoral – y la inculturación— era muy diferente a lo que dictaba la institución eclesiástica, en este caso la Diócesis. De esta manera noté que la inculturación como tal, era un proceso concebido de una forma muy distinta a la expresada en los documentos eclesiásticos y en el discurso propio de la Iglesia Católica.

Al continuar con mi investigación, por un lado bibliográfica y, por el otro, etnográfica, percibí que me estaba acercando al problema del proceso de la inculturación, en mi estudio de caso, pero que éste en la Iglesia Católica tenía ya muchos siglos de existencia. La inculturación no se trataba sólo de un proceso presente y percibido por los pastorales, sino también cómo ésta ha estado presente en los anhelos y procesos eclesiásticos de expansión de la fe y el dogma.³

² Distingo el término *comunitas* de comunidad, para no caer en la confusión de comunidad aludiendo a la concentración demográfica en un punto determinado que, en este caso, se refiere a las comunidades indígenas. La *comunitas* también es una concentración de individuos organizados socialmente, pero la interacción social específica de dichos individuos, es mi estudio de caso. Comunidad lo utilizo en un sentido más generalizado.

³ Es importante reiterar que la inculturación es algo que, denominado de diferentes formas, está y ha estado presente siempre, desde los orígenes de la Iglesia, pero lo novedoso es que no se ha presentado de la forma y la reflexión como en la actualidad ni, en ciertos sectores, llevada a cabo de la forma cómo se hace hoy. Aunque sería importante aclarar que ese proceso de

De aquí obtengo entonces, que no se puede llegar a comprender lo que sucede en la misión (el proceso de inculturación), sin considerar un marco más amplio que ilustra qué es, qué define y qué presencia ha tenido la inculturación en la institución eclesial a lo largo de veinte siglos de existencia, pues es la Iglesia como institución, la que plantea las bases normativas (morales) y dogmáticas que siguen los pastores, independientemente de su propia interpretación que llevan a la práctica.

Para ilustrar mejor esto me gustaría empezar por decir que el misterio central o la piedra angular del cristianismo es la encarnación del hijo de Dios en Cristo, lo cual toma a la Iglesia como premisa para hacerlo en todas las culturas. Encarnarse, que es un término sinónimo de *inculturarse*, es el *modus operandi* de la Iglesia Católica a través de la labor evangelizadora, que consiste en la capacidad de acomodación que tiene la Iglesia para lograr que ésta se adapte a las culturas, pero que éstas a su vez se adapten a ésta.

Uno de los mayores esfuerzos de la encarnación, o dicho en otros términos, acomodación, en la edad moderna, fue el Concilio Vaticano II (1963-1965) que presenta e implica una serie de reformas dentro de la Iglesia Católica que buscan que ésta sea más abierta al pueblo (las culturas). El caso de Latinoamérica con respecto a esto, se refleja en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, empezando por la de Medellín (1968), en donde se plantea lograr el mensaje cristiano de la salvación, por medio del compromiso político. De aquí viene la Teología de la Liberación, que consistía en descubrir a Dios en los pobres.

En los últimos años, la *postura de oposición* que representa los cambios arriba señalados, ha trascendido a otra posición, en la que se distingue la participación de la Iglesia latinoamericana y su aceptación de los derechos a la diferencia, los derechos de la diversidad étnica y la razón de ser y vínculo de identidad de la Iglesia que es la misión (Tapuerca; 2002:9). Es por ello que algunas facciones de la Iglesia Católica partidarias a estas reformas, se han contrapuesto a la *Iglesia Oficial* y su postura eurocentrista, hegemónica y conservadora.⁴ Además de Medellín, en la Conferencia Episcopal de Santo Domingo en 1992,

inculturación, es entendido también como un proceso de adaptación o acomodación, incluso desde la Iglesia, cuando se habla de los términos *acomodatio* o *adaptatio*, lo cual refleja en parte cuál es el sentido que eclesiológicamente se le da al término, o al menos la función de este término, de inculturación.

⁴ Con el término *Iglesia Oficial*, se hace referencia a la curia romana o *maxima auctoritas ecclesiae*, que por su estatus emite la normatividad desde la tradición, la cual debe ser acatada por todo cardenal, obispo, presbítero y demás jerarquías eclesiales, en cualquier parte del mundo. La postura de ésta es *conservadora*, pues al tener la tradición como fundamento para su normatividad, implica *conservar* los cánones. Es *hegemónica* porque existe un dominio ideológico que, a partir de la persuasión y otros instrumentos retóricos, permea dentro de los grupos sociales, volviéndose hasta cierto grado el sentido

se exhorta a que los miembros de la Iglesia Católica y demás colaboradores, entre ellos los agentes de pastoral, vieran en los indígenas, que en general viven en condiciones de pobreza, personas que tienen una cultura propia –reflejado en su lengua, ritualidades (sincréticas), cosmovisión, entre otros aspectos más— y que no pueden ser considerados simplemente como pobres o como desvalidos, o incluso, como *no evangelizados* o *insuficientemente evangelizados* (Chávez, 2000:77).

Para lograr este cambio, la participación de los indígenas era necesaria en la Iglesia Católica latinoamericana. Por esta razón, precisamente la Iglesia latinoamericana abre sus políticas liberacionistas o de la teología de la liberación, a unas políticas pastorales en donde se plantea que los indígenas formen una Iglesia propia; es decir, una Iglesia Autóctona.⁵ Para ello, la Iglesia Católica propone a sus miembros la necesidad de acceder a la cosmovisión indígena, así como sus costumbres, idiomas, entre otros aspectos, por medio de la pastoral indígena. Pero el proceso que implica dicha pastoral y el camino para lograr el fin (la autoctonía de la Iglesia Católica) es el de la Inculcación.

Cabe señalar, sin embargo, que hoy en día Roma y la postura ideológica del Papa Benedicto XVI, no está de acuerdo con la pastoral indígena, ideología que viene arrastrando desde su cargo en la prefectura de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en que declaraba un rechazo hacia la secularización y otros elementos, y justo la época en que también contribuyó en gran medida al rechazo del ordenamiento de diáconos indígenas en Chiapas, sobre todo por ser de forma masiva.⁶

La naturaleza de Iglesia Católica, como dijera Cecília Mariz y Marjo Theije (2008), ha buscado durante muchos siglos *lograr la homogeneización cultural* [religiosa] *y de las sociedades* [en lo religioso], *lo cual se refleja en el intento de la Iglesia por establecer un*

común de los mismos, y *eurocentrista*, porque es desde Roma y la cultura occidental europea cómo la Iglesia Católica ha establecido los cánones institucionales que determinan de una manera generalizada la práctica eclesial, entendiéndose por ésta la misión, la pastoral, la práctica sacramental, cultural y ritual, entre otras.

⁵ Este término de Iglesia Autóctona es definida desde la encíclica *Redemptoris Missio*, 52, como *una Iglesia enraizada en el mismo lugar donde está, que se realiza o desarrolla asumiendo la cultura local, y no una Iglesia que viene de fuera, que pertenece a otra cultura, que hace aportaciones externas* (III Sínodo diocesano; 2008:15) Dice la hermana Karla en un ensayo que escribió que la Iglesia Autóctona se trata de un *Iglesia con rostro, corazón y pensamiento propio del pueblo donde nace [...] Iglesia que lleva el nombre y el ser de cada pueblo con su propio clero, su propia organización, su propia espiritualidad, su propia liturgia y su propia teología.*(2008:1) (Véase con más detalle en el Capítulo 3).

⁶ Don Ramiro de la comunidad de San Arturo las Flores, comentó que “desde Juan Pablo II hasta Benedicto XVI hay cargos que ya no se otorgan y la Diócesis sólo está dando algunos permisos, por eso soy prediácono y no diácono, aunque ya me debieron dar el cargo si no fuera por todo lo que ha pasado” (diario de campo, 12 de septiembre de 2008).

lenguaje único y universal en la oración y la liturgia, llevar a cabo rituales estandarizados, y proveer de una educación religiosa uniforme por todo el mundo.

La Iglesia Católica y este fin que señalan los autores arriba señalados, busca al mismo tiempo, no caer en una *obsolescencia ideológica* que impida ese fin, y es por eso que se acomoda. Dicha acomodación religioso-cultural o, dicho en otros términos, inculturación (evangélica) se expresa en el proceso denominado *aggiornamento*, el cual consiste en *dialogar con otras culturas y respetar la diversidad cultural y las reformas locales de expresión, al menos en un nivel discursivo* (Mariz y Theije, 2008:33 y 34).

De cualquier forma, todo lo anterior es parte de lo que define la inculturación. La política o modelo que sigue la Iglesia Católica para lograr este fin de inculturación, es denominada por ésta como Teología de la Inculturación; es decir, ésta es una reflexión acerca de la manera en cómo se debe presentar el mensaje evangélico que es de corte universal, a través del Evangelio, con la finalidad de que éste sea comprendido y experimentado o vivido en todas las culturas y los símbolos particulares de éstas (Marzal, 2002:200). De aquí que el papel de los agentes de pastoral, dice Marzal, sea insertarse en el mundo social y cultural de aquellos a quienes éstos son enviados. Sin embargo, en el proceso de inculturación, en estricto sentido, también se incluye a todos los que son evangelizados por estos agentes de pastoral, ya que junto a sus propias formas religiosas (autóctonas) que conservan, van incluyendo y aceptando las católicas. Esto habla de un tipo o forma de sincretismo y a la vez de resistencia cultural (Marzal, 2002:201).

Según Cecília Mariz y Marjo Theije, existe en el *proceso de inculturación* tres tipos de discursos y, agregaría yo, de actores: 1) los de los intelectuales y teólogos que pertenecen al clero, 2) el de los agentes de pastoral o líderes militantes que son los actores principales en la renovación ideológica y teológica de la liturgia y práctica religiosa; y 3) los seguidores o miembros ordinarios de cada movimiento.

En este trabajo elijo como actor social y estudio de caso, al del segundo grupo; es decir, a los agentes de pastoral. En este caso, estos agentes que elegí estudiar son los de la Misión de Guadalupe, en Comitán, Chiapas. Debo hacer hincapié en que mi investigación no se dirige a los indígenas que son objeto de la pastoral indígena, en este caso tojolabales, a pesar de que me refiero al proceso de inculturación, la teología de la inculturación y la misma

pastoral indígena como modelos que incluyen necesariamente la participación de éstos. La razón de esto es porque lo que quiero presentar en este trabajo es un estudio de los agentes de pastoral en cuanto a sus convicciones, su *modus operandi* y *modus vivendi* como comunidad y como individuos, que intenta ser, de hecho, la aportación original de este trabajo con respecto a otros.

Es importante señalar, sin embargo, que los pueblos indígenas tojolabales han sido parte indispensable para entender el proceso de la diócesis que se dirige hacia la inculturación, autoctonía de la Iglesia Católica y la pastoral indígena, pues sin ellos, esto no tendría razón de ser, razón por la que trataré en algunos momentos de exponer su voz, aunque predomine la de los pastorales.⁷

Aclarado este último punto, el objetivo que pretendo lograr de esta tarea de investigación es responder cómo el proceso de Inculturación, desde mi estudio de caso, está siendo experimentado y tomado por los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe y cómo se lleva a cabo por éstos en la práctica. Dentro de este objetivo me interesa conocer cómo trabajan los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, de qué medios se valen, crean o eligen, para insertarse en las comunidades indígenas y a la vez, qué grado de involucramiento y creencias surgen en este proceso de trabajo o acción pastoral que se supone que está basado o sigue las directrices específicas del proceso de Inculturación desde la Iglesia.

Después de realizar mi trabajo de campo en la Misión de Guadalupe, en el año de 2008, encontré dos ejes o tendencias en los agentes de pastoral y su quehacer misional.⁸ La primera se trata de una suerte de *acción teleológica* de tintes racionalistas, en donde se involucra la estrategia, la acomodación, la normatividad y la seducción persuasiva, que están inmiscuidos en los planes de trabajo pastoral y que serán discutidos más adelante en este trabajo. Es decir, en este intento de llevar a cabo la acción pastoral que la Iglesia Católica desde la Diócesis de San Cristóbal de las Casas dicta, los agentes de pastoral deben cumplir con ese objetivo (la inculturación del mensaje cristiano), a partir de diferentes caminos o vías

⁷ La voz de los indígenas es algo que presentaré, aunque escasamente, porque pese a que mi enfoque de estudio está en los pastorales, los tojolabales han sido importantes en mi proceso de investigación, pues al hacer compañía a diferentes agentes de pastoral a las comunidades, aproveché para platicar con algunos de ellos sobre cosas que pudieran darme algún testimonio, opinión o noticia de interés para mi tema.

⁸ Los ejes temáticos que expondré a lo largo de este trabajo, se dividen en uno estratégico de corte estratégico-teleológico y otro más subjetivo o individual, pero debo aclarar, que ambos está ligados por un puente temático, el cual expongo en un marco teórico. Este es un esquema temático que trata de definirse en el epígrafe al principio de esta introducción.

que les permitan, primero, acceder o insertarse en las comunidades y después, entender su cosmovisión.

Todo esto que se pretende lograr, se realiza a través de una serie de estrategias en coherencia con las normas institucionales de la Iglesia Católica —en donde impera la *razón*— como la creación de estructuras, la acomodación o acciones con un contenido, en apariencia, ajeno a lo religioso como la recuperación cultural.⁹ Aunado a esto último, hay una segunda tendencia que se aleja de esa racionalidad, sin llegar a lo contrario en absoluto, y se refiere a las emociones, al ánimo, a los sentimientos, al alma, al credo en relación a lo divino y la espiritualidad que se refleja en la religiosidad de los agentes de pastoral.

De estas tendencias, el problema se ubica, como demostraré a lo largo de este trabajo, en el primer caso, en que los pastorales, con tal de lograr el *fin esperado* y que dicta la institución eclesiástica; es decir, llevar el mensaje cristiano, idean y recurren a una serie de estrategias que pudieran alejarse de los preceptos eclesiológicos y/o morales de la Iglesia Católica. Esto es, la Iglesia Católica, a pesar de lo que exhorta el mensaje del Concilio Vaticano II, arriba mencionado, tiende a dar un carácter universal a los sacramentos y ritos de la catolicidad. Los agentes de pastoral, sin embargo, y avalados un poco por la misma Diócesis, llevan a cabo esos rituales con modificaciones en un intento de adaptarse a los propios de las comunidades, pese a la sutilmente declarada oposición de Roma.

La parte de la fe, por otro lado, en apariencia no implica un problema. Sin embargo, los pastorales asumiendo en su fe cristiana católica una serie de elementos ajenos a su credo, caen en una suerte de sincretismo que éstos consideran como una inculturación (Véase Capítulo 1). Además, desde su credo, llevan a cabo una pastoral que, si acaso al principio hubo una estrategia, como puede ser la acomodación, que se define a continuación en el marco teórico, el sentido religioso y espiritual refleja la trascendencia de ésta.

De todo esto se puede leer que los pastorales operan a partir de las necesidades y coyunturas que hay entre las comunidades y personas con quienes ellos trabajan más que a partir de todos los cánones que la Iglesia Católica presenta, lo que puede contraponerse a lo que el discurso de la *pastoral indígena* y la *Teología de la Inculturación* pautan.

⁹ La recuperación cultural, como abordaré en su debido momento, se trata de una acción que tiene elementos estratégicos, si se piensa en recuperar los valores culturales que, desde la perspectiva de los pastorales, los indígenas han perdido. Sin embargo, como aclaro en el capítulo 4, en donde abordo este tema, dentro de esto hay una lucha y compromiso que adquieren los pastorales, que es, en mayor medida, ajeno a lo *conscientemente estratégico*, porque se trata también de una creencia que éstos tienen, y no llevan a cabo la recuperación cultural con un fin específico de inserción o de conversión.

A partir de esto se puede explicar que lo que me motivó a realizar esta investigación es, en parte, debido a la escasa información y trabajos en relación al estudio antropológico sobre las dimensiones religiosas y sus comunidades, en relación a la naturaleza de la espiritualidad y la fe que se refleja en la acción pastoral de los agentes de pastoral (en este caso de la Misión de Guadalupe) bajo el proceso de la inculturación, además de las estrategias y medios que buscan para lograr determinados fines.¹⁰ Por otra parte y en relación a esto, los estudios que en general se hacen desde esta temática han sido cupulares; es decir, desde las instituciones, como la Iglesia y la intelectualidad eclesiástica hacia la alteridad, como se ilustrará en el primer capítulo de este trabajo, siendo la tendencia estudiar al Otro.

El escaso trabajo que hay de este tema, decía, es considerable, razón por la que creo indispensable hacer un estudio de caso de esta índole, a partir de un estudio antropológico de la *comunitas* de la Misión de Guadalupe y una exploración etnográfica, ayudado por diversas herramientas y ejes analíticos que trataré en su debido momento, ordenadas según un esquema temático que elaboré a partir del análisis de la información que recabé en el terreno.

La hipótesis que manejo a lo largo de esta tesis es que la Inculturación, es algo que siempre ha estado presente en la Iglesia Católica, pero reflexionada de otra forma en la actualidad. Aquí sugiero, sin embargo, que la concepción de la inculturación no es compatible, a partir de lo que se ha entendido o desde la visión eclesiástica en el sentido institucional, con la práctica; esto es, con lo que conciben y viven los pastorales, al menos en la Misión de Guadalupe.

Lo que intento abordar aquí es el fenómeno que conlleva la inculturación y su proceso, desde diferentes ángulos, pero me enfoco a lo largo de este trabajo, sobre todo al empírico o vivencial, razón por la que me auxilio de la herramienta de la etnografía. Lo que sugiere esta hipótesis es que la inculturación como tal, se trata de un modelo basado en preceptos institucionales que en la práctica no se han alcanzado; es por ello que se trata de un proceso;

¹⁰ Cuando se habla de la Antropología Religiosa y los estudios que desde esta rama se han hecho, hay un enfoque hacia el cómo se hace el ritual y para qué, pero no qué hay de fondo en ese ritual, cómo y cuál es su contenido espiritual y la vivencia religiosa que sí se ha intentado hacer desde otras disciplinas como la fenomenología de la religión. Si desde la antropología, en su faceta multidisciplinaria se pudiera abordar esta temática sería una gran aportación a las ciencias sociales que han tendido a descartar estos tópicos, desde mi punto de vista, en razón de su carácter *inconstatable* y, en algunos casos, metafísico.

es decir, que está supuestamente en vías de realizarse para alcanzar un *fin idealizado*, como es el caso de la Iglesia Autóctona.

Considero que lo anterior podría deberse a dos aspectos: el primero, porque pudiera tratarse de un modelo con un contenido abstracto –esta abstracción es debido al carácter utópico, incluso esencialista, que persigue en sus fines. Como modelo se trata de un supuesto teórico que busca *predecir* la conducta del *alter*, pero sin llegar a una respuesta ajena a insinuaciones y que, por lo tanto, no es *ad hoc* con la realidad en la que los agentes de pastoral trabajan.¹¹

Esta puede ser una razón de peso por la que el pastoral busca diferentes caminos que se adapten a las necesidades y realidades de las comunidades (*estrategias acomodacionistas*),¹² que se contraponen a las directrices de la Teología de la Inculturación. De aquí el segundo aspecto, pues la Teología de la Inculturación, y el proceso de inculturación *per se*, pretende lograr un fin específico a partir de una serie de vías que –según mi hipótesis— no sean incongruentes con la doctrina cristiana y, en cierta medida, que no sean incongruentes con la cosmovisión, el *modus vivendi* y *modus operandi* de los indígenas a quienes dirigen su trabajo pastoral. Sin embargo, un aspecto que se presenta en lo religioso, en esta interacción *pastoral-indígena* es la reinterpretación religiosa,¹³ lo cual es en sí una incongruencia con lo que la inculturación propone, pero de esto he de ahondar más adelante.

Para dar más claridad a esta postura, en este trabajo empezaré por un breve Marco Teórico y metodológico, que es obligado para entender cierta terminología y las herramientas analíticas y metodológicas de las que me valgo para trabajar el material y la información recabada en el terreno. Esto trataré de hacerlo en una sección aparte y que no forma parte del capitulado.

En el primer capítulo trataré de introducir al lector en el tema nuclear de este trabajo, que es el proceso de inculturación y cómo los agentes de pastoral, desde su punto de vista y testimonio, lo llevan a cabo, a diferencia de lo que pauta la *teoría*. Esto será a partir de un primer apartado histórico acerca de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, a la par de la

¹¹ Como se verá en su debido momento, los pastorales, dependiendo de su origen, filiación y status, hablan de inculturación o de pastoral indígena. Sólo algunos hablan de Teología de la Inculturación, pero lo hacen con un carácter de ideal y utopía.

¹² Son estrategias relacionadas con el principio o teoría de la acomodación que desarrollo en el marco teórico.

¹³ Profundizaré en este concepto en el capítulo 4. A grandes rasgos se trata de una suerte de selección de elementos de corte religioso, ajenos en este caso al cristianismo, que se agregan al rito cristiano. Esto es una fase final del sincretismo religioso que se vincula y al mismo tiempo contradice a la inculturación.

trayectoria histórica de la Misión de Guadalupe, para ilustrar las fases ideológico-teológicas¹⁴ por las que ambos han pasado durante lo que llamo la *Era Ruiz* (1960-2000), con el fin de ilustrar el universo de estudio y su historia. Después haré un apartado específico para esclarecer qué es el proceso de inculturación y cómo se pretende que sea vivido por la Iglesia Católica. Para lograrlo, trataré de dividirlo en dos partes, una que hable de lo más *macro* y desde la perspectiva de la intelectualidad eclesiástica, con el fin de dejar claro qué es la inculturación por *definición* y cómo se **debería** vivir ese proceso.

En una segunda parte, expondré el proceso de la inculturación desde la praxis; es decir, desde cómo lo viven y experimentan los agentes de pastoral. Al final trataré de ligar ambas acepciones para aclarar su interdependencia y posteriormente proceder con la presentación de los actores; es decir, con quienes viven el proceso de inculturación (inculturación en la praxis) que es el enfoque de esta investigación.

A diferencia de una probable densidad conceptual del primer capítulo, en los tres posteriores, trataré de mostrar y comprobar los temas discutidos hasta el momento, a través del material etnográfico recopilado durante mi estancia de trabajo de campo, disponiendo una serie de escenas etnográficas seleccionadas cuidadosamente, las cuales analizaré a partir de y basándome en el esquema analítico que propongo como esqueleto del corpus de este trabajo.

En el primero de estos capítulos (Capítulo 2), dispondré de una serie de escenas etnográficas que ilustren una suerte de tipología de los agentes de pastoral que trabajan en la Misión de Guadalupe (Religiosos, ex-religiosos y laicos), para culminar con una serie de escenas más, que reflejen una idea de cómo es la interacción social dentro de la Misión de Guadalupe, a partir de las características individuales y/o heterogéneas de los pastorales. Este capítulo pretende enfocarse más a las características individuales de los miembros de la misión, para después ilustrar cómo es la interacción social dentro de su pequeña *comunitas* (*modus vivendi*).

En el capítulo tres, busco dar cuenta del *modus operandi* de los pastorales, ya no viendo la heterogeneidad de éstos (ni su *modus vivendi* en sí), sino de una forma más

¹⁴ Con ideológico me referiré a lo largo de este trabajo a las ideas o nociones, en este caso de corte teológico, construidas desde la Iglesia Católica y la doctrina de ésta. En este sentido con fases ideológico-teológicas me refiero a aquellas fases que han cambiado en la historia de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, lo cual se refleja en una paulatina transformación, de una acción pastoral asistencialista y más apegada a los cánones ortodoxos de la curia romana, a otra pastoral inclusiva que determinó la participación de los indígenas en la Iglesia Católica sancristobalense.

consensuada en el equipo de trabajo pastoral que éstos forman para idear y buscar estrategias y material de trabajo que apoye a éstas. Para lograr este fin, comienzo con la explicación de qué es la pastoral y la pastoral indígena, y al final una muestra de todo este quehacer con una escena etnográfica que da ejemplo de cómo se ejerce el trabajo de los pastorales de esta misión en su parte más estratégica, teleológica, metodológica y consensuada.

En el capítulo cuarto y último, trataré de explicar dentro de esta misma dinámica de consenso y de acción pastoral, lo que conlleva una parte más espiritual, de convicción, y emocional y, por lo tanto, subjetiva; es decir, lo espiritual, lo emotivo, lo divino y el credo como elementos de importancia, y en cierta medida base fundamental, en el quehacer de los misioneros. Para ello empiezo a explicar, en primer lugar, cómo es la vivencia en la misión de Guadalupe y cómo la viven los pastorales.

Posteriormente abordaré el tema del sincretismo y la reinterpretación religiosa (en contraposición a la noción de inculturación), en donde se involucran los elementos religiosos mayas y la catolicidad, que darán pie a un último apartado en el que hablo de la recuperación cultural bajo una acción pastoral panmayanizante, a partir de todo un discurso que lleva el elemento de la reinterpretación religiosa y, en cierta medida, la de recurrir a un glorioso pasado maya, como una cuestión más de credo y compromiso o involucramiento, que de estrategia pastoral. El desarrollo de esto último es lo que espero pueda dar pie a una futura investigación más minuciosa.

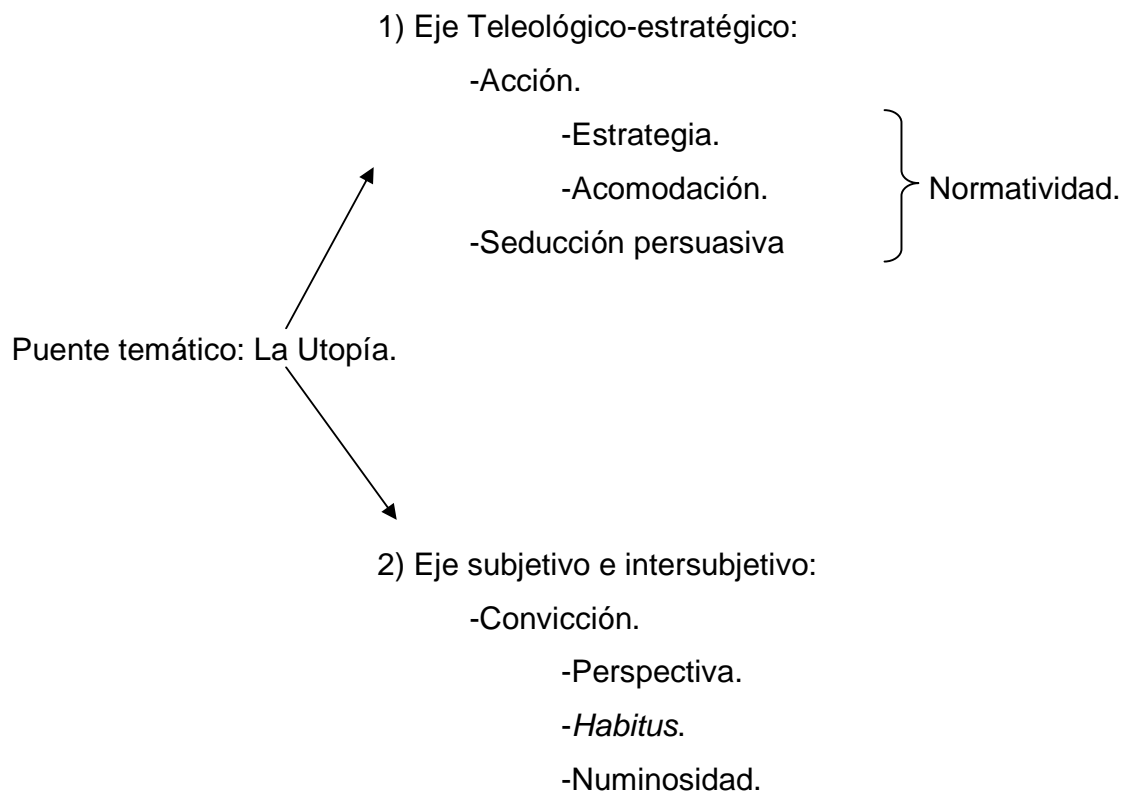
De esta forma, en el corpus de esta investigación expongo los dos puntos o ejes temáticos (el eje de corte estratégico y el eje de corte subjetivo y/o intersubjetivo) que se presentan en una actividad pastoral, en la que sin duda alguna, ambos están entrelazados y son interdependientes; es decir, no se encuentran por separado. Desde esta base culmino con algunas consideraciones o reflexiones en relación al proceso de la inculturación y su naturaleza teleológica, a partir de la subjetividad, intersubjetividad, estrategia y normatividad al mismo tiempo, que éste implica.

San Agustín de las Cuevas, México, D.F., 17 de julio de 2009.

Marco Teórico y Metodológico.

El objetivo de esta sección, antes de entrar en materia, es que haga las veces de una sección introductoria de un corte más conceptual. En este marco teórico y metodológico pretendo ilustrar lo más satisfactoriamente posible una suerte de esquema temático y analítico que construí para analizar e interpretar los resultados de la investigación que plasmo a lo largo de este trabajo. Entre otros aspectos se trata de poner a disposición del lector una serie de conceptos usados a lo largo de este trabajo en un esquema temático y analítico, que son indispensables para entender el análisis que aplico a las escenas etnográficas y el contenido general de esta tesis. El esquema temático y analítico que propongo se divide en dos partes o ejes temáticos y un puente entre éstos, como bien se ilustra en la gráfica de abajo.

Esquema temático y analítico de investigación:



El primer eje temático se enfoca a una serie de características en el quehacer de los agentes de pastoral (la manera cómo éstos proceden a partir de lo que se planifica en las juntas de pastoral y demás reuniones de trabajo), las cuales se construyen por estrategias en

donde lo que sobresale son los **medios** y los **finés** que los agentes de pastoral en conjunto pretenden alcanzar. Estos medios y fines, sin embargo, deben estar muy cercanos a lo que dicta la normatividad eclesial, pues aunque hay una cierta independencia en las decisiones y formas de proceder de los misioneros, deben cumplir y seguir con ciertos cánones que instancias superiores ordenan. Lo que se obtiene de aquí entonces, es que el primer eje trata de lograr un fin específico, y la forma de hacerlo es a partir de una elección de los medios, sin desligarse del seguimiento de normas institucionalizadas.

Para explicar un poco mejor este eje, he de señalar que su contenido está centrado, sobre todo, en la **teoría de la acción**, de la que, tanto Talcott Parsons (1968) como Thomas Luckmann (1996), hacen un estudio en donde indican que la acción del ser humano se presenta necesariamente en la cotidianeidad y en la interacción, esto en el caso de la praxis. Pero hay acciones que no son tan cotidianas y que pueden estar involucradas con el pasado o con el futuro. Para el caso específico de este eje, la acción se enfoca al futuro, lo que remite al concepto de Luckmann de **pensamiento proyectivo**, en donde se establece que una acción es considerada como tal, por el hecho de ser una ampliación para otra acción visible y posible (Luckmann, 1996:11), lo cual se relaciona en muchas ocasiones con el *ideal*, pero también con la *estrategia*, que es uno de los conceptos clave de esta investigación.

El *pensamiento proyectivo*, desde la concepción de Luckmann, habla de esas características en que el agente de pastoral, para llevar a cabo su *acción*, planea (hace **estrategia**) acerca de algo que se supone que puede ser posible (*ideal*). Sin embargo, hay acciones que no se realizan según un plan o estrategia. Con esto pretendo decir que en el caso de los agentes de pastoral que llevan a cabo todo un proceso de planificación para realizar una acción, trae por resultado dos vertientes: la ejecución de una acción a partir de lo que se planteó en una reunión de pastoral previa (llevar a cabo el plan), y la reinterpretación de ese plan; es decir, en un primer momento se ejecuta el plan de trabajo en el instante en que el pastoral llega a la comunidad y reúne a la gente para empezar a realizar la actividad según se acordó. Sin embargo, hay ocasiones en que *las cosas no salen como se planearon*, por diferentes circunstancias. Quizá, por ejemplo, no llegó la cantidad de gente que se esperaba y que el plan no se puede realizar porque se requería de una cierta cantidad de gente. En situaciones así, el pastoral debe hacer modificaciones a su plan o estrategia original y tratar a veces de improvisar otra actividad, sin que se modifique esencialmente el plan que

se trató en la junta antes de ir a la comunidad (táctica);¹⁵ es decir, realizar una **acomodación** que es otro elemento clave en esta investigación.

De aquí obtenemos que en el caso de la **estrategia**, primer elemento de este eje teleológico-estratégico, se trata del hecho de que son los medios elegidos y/o utilizados por consenso y, por lo tanto, de forma consciente o racional, en el intento de alcanzar un fin. Este carácter estratégico de la acción se presenta en un posible y supuesto escenario en el que dos sujetos actúan con vistas a la obtención de un fin (lo que indica el carácter teleológico), y éstos realizan sus propósitos orientándose por, e influyendo sobre, las decisiones de otros actores (los medios), pero el resultado de la acción depende también de otros actores que orientan a la consecución de su propio éxito, y sólo se comporta cooperativamente en la medida en que ello encaja en su cálculo egocéntrico de utilidades (Habermas, 2008:126-127).¹⁶

De este concepto de Habermas de **estrategia**, se puede destacar que hay un carácter utilitarista de por medio, debido a que el actor elige unos medios que aplicándolos de una manera adecuada le permiten alcanzar los fines, pero además, es una *puesta en marcha del poder en el que los participantes se orientan a imponer sus propios intereses sobre las expectativas de los otros* (Flores Farfán, 2003:631).

En el caso de que la estrategia no funcione, como se planteó arriba, el agente de pastoral debe encontrar una solución rápida sin perder de vista el objetivo que se planteó por consenso, y es entonces en donde entra el segundo elemento de este eje temático que es la **acomodación**; es decir, el pastoral al enfrentarse a la realidad o llevar su estrategia a la praxis, las circunstancias pueden cambiar y es cuando la *acomodación* es un medio eficaz, más bien táctico que estratégico. Sin embargo, la *acomodación* es un elemento que tiene dos acepciones principales y que ha estado presente en todo proceso de corte eclesiástico. La primera acepción es a **nivel macro** en que se trata de una institución, como la Iglesia Católica, que a lo largo del tiempo histórico se va acomodando o adaptando en su entorno de forma amplia, al incorporar a sí misma, estructuras contemporáneas y principios, y estar

¹⁵ Hago la diferencia entre estrategia y táctica, considerando a la primera como el plan que se acordó previamente para llevarlo a cabo a la postre, en tanto que la táctica es una serie de movimientos o modificaciones a ese plan estratégico original (sin perder la meta), con el fin de adaptarse a las circunstancias que no permiten que dicho plan se realice al pie de la letra.

¹⁶ Habermas define la acción estratégica como aquella en la que un actor elige y calcula los medios y fines desde el punto de vista de la maximización de la utilidad o de expectativas de utilidad. La estrategia, dice, surge cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos (Habermas, 2008:123).

construyéndose y adaptándose a los avances científicos y tecnológicos, también contemporáneos (Siedler, 1986:847). Esta acepción no será de tanta importancia en mi análisis, pero es importante señalarlo porque se relaciona con los propósitos de una parte de la inculturación en el sentido más institucional (Véase Capítulo 1).

En su acepción a **nivel micro**; es decir, más intersubjetiva, se refiere a un proceso por el que los que participan en una interacción, como es el caso de una conversación, ajustan su acento o pronunciación, dialecto u otros rasgos lingüísticos, dependiendo de la variedad empleada por sus interlocutores (Trudgill y Hernández, 2007:22). Es esta última acepción la que más interesa en el análisis de esta investigación, porque se presenta en todo momento y en la inmediatez en que participan, por ejemplo, los pastorales frente a los indígenas.

La acomodación puede darse desde acciones simples como modificar su acento, dialecto, etc., para aproximarlos al de la gente con quien los pastorales están hablando, con objeto de mostrar solidaridad, a lo que Giles (2003), creador de la teoría de la acomodación, llama convergencia. Pero también implica cuestiones más complejas como la búsqueda de una identidad; es decir, la acomodación es parte de ese proceso en que un sujeto dado, ante una sociedad, comunidad o sujeto(s) de una cultura y sociedad diferente a la de éste, busca identificarse e integrarse o, mejor dicho, a no ser segregado (Tabouret-Keller; 1997:207) o como diría el mismo Giles, definir una identidad que sea aceptada por la identidad del Otro; esto es, *el individuo que se percibe a sí mismo y está motivado para ajustar y converger su yo hacia el otro, a través de la modificación del estilo del discurso durante las interacciones* (Giles; 2001:33).

El uso de este concepto en mi análisis en su acepción a *nivel micro* o intersubjetivo, me ha servido para mostrar una posición que aclare el contenido de la **inculturación**, pues la lógica de esta teoría de la acomodación sugiere que le anteceden estrategias que los pastorales hacen para buscar su inserción en las sociedades en donde éstos trabajan. Esto lo hacen en un principio, a partir de la observación y búsqueda de *las formas en las que la gente* (con quienes pretenden acomodarse los pastorales) *percibe los grupos, sea en un contacto inmediato o no, y reviste esas percepciones* (Le Page, 1985:2).

En el esquema que presento al inicio de esta sección hay tres definiciones. Dos ya han sido expuestas atrás (estrategia y acomodación). Pero hay una tercera definición que es la **seducción persuasiva**. Ésta se trata, en primer lugar de persuadir; es decir, causar en el

receptor de esa persuasión ciertos modelos de comportamiento, con el objeto de sorprender o impresionar a alguien, con el fin de que éste renuncie a su propio punto de vista y abrace el del que persuade (Sorning, 1989:96. Véase también Nordstrom y Robben, 2005).

En segundo lugar, se trata de seducir; esto es, hay una persuasión porque se enfoca al convencimiento de alguien de hacer cosas, pero también interviene la instigación del exterior; es decir, hacer que alguien, por ejemplo, se mire a sí mismo y mire las cosas del otro, en apariencia desde un ángulo más agradable, implicando un cambio de perspectiva. Así pues, la *seducción persuasiva*, más que una combinación de ambos elementos, es un intento de manipular la relación que se establece entre el hablante y su interlocutor con varios aspectos y medios de que se vale el primero, en relación con la seducción y la persuasión.

Todos estos tres elementos expuestos hasta ahora y que pertenecen al primer eje dependen de un elemento central, presente en el proceso de trabajo de los agentes de pastoral y es lo que Habermas llama *acción regulada por normas*, la cual consiste en la orientación que los miembros de un grupo social dan a su acción por valores en común (Habermas, 2008:123); es decir, los valores que son compartidos por los miembros de la comunidad; y todos los participantes que intervienen en esta acción esperan un determinado comportamiento por parte de los otros miembros del grupo.

La normatividad es, de hecho, un elemento fundamental no sólo en este eje, pues toda actividad pastoral, sea de convicción o por estrategia, debe cumplir una serie de normas o reglas establecidas y que son aceptadas por la comunidad religiosa. En el caso de la acción pastoral en su acepción más estratégica, la presencia de la acción regulada por normas, es muy clara en el caso de la Misión de Guadalupe, pues ellos como grupo social o *comunitas*, guían gran parte de su quehacer pastoral por las reglas o normas, en tanto que valores comunes para el campo religioso que explicita la Diócesis. Esas normas las aplicarán los pastores en el momento en que se presente la condición o condiciones propicias, pero siempre desde una lógica de *un acuerdo existente en un grupo social* (Habermas, 2008:123). Así se lleve a cabo una estrategia, o por alguna circunstancia, si esto no se logra y se debe recurrir a la acomodación, en ambos casos, la normatividad está presente, pues no pueden realizar una acción que sea contraria a los lineamientos canónicos y dogmáticos que indica la Diócesis.

Lo hasta ahora expuesto es el contenido de un eje que para relacionarse con el otro eje de una naturaleza más de convicción y subjetiva se interpone un puente temático construido a partir de la noción de *utopía*.¹⁷ Pero estas concepciones tienen un origen que puede explicitarse con lo que Edward Tolman (1968) llama *normas de valor* que, no sólo la Iglesia, sino la religión misma dictan; es decir, el pastoral tiene una serie de *normas de valor* que ha obtenido a lo largo de su vida, pero que han sido definidas y dispuestas por una institución, sea el Estado a través de ciertas instancias como la escuela (valor cívico, sentimiento patrio...) o la Iglesia que a través de la liturgia, el ritual, el sacramento y otros, ha inculcado en el feligrés, en este caso el pastoral, a partir de la asistencia al templo y la educación religiosa que se espera que proporcione la familia de éste, una serie de valores morales con un carácter religioso y, por lo tanto, la inculcación de una figura suprema o divina que sea la que le permita rendir un culto, *cuasi-rutinario* y que muchas de las acciones y decisiones que tome el pastoral, están basadas, en gran medida, por la base de este constructo social (normativo).

Las *normas de valor* determinan el pensamiento utópico, pues lo que se pretende alcanzar con esa *utopía* es lograr un mundo inexistente y quizá ideal, en el que se logre vivir en armonía y en comunidad por el establecimiento o, mejor dicho, asunción de normas sociales que prevalezcan en ese mundo anhelado. Para ilustrar esto en el terreno de la acción pastoral y sus ejecutores de la Misión de Guadalupe, la utopía es algo que está presente bajo la premisa de Dios y su vínculo con la humanidad, o viceversa, en un anhelo o deseo comunitario de corte bíblico:

Todos los que habían creído vivían unidos; compartían todo cuanto tenían, vendían sus bienes y propiedades y repartían después el dinero entre todos según las necesidades de cada uno. Todos los días se reunían en el templo con entusiasmo, partían el pan en sus casas y compartían la comida con alegría y con gran sencillez de corazón (Hechos, 2, 44-47).

En esta cita, sin embargo, no sólo se muestra la idea de una comunidad utópica desde el cristianismo, sino que se retoman estos principios cristianos acerca de la comunidad y común-uniión, para llevar a cabo los agentes de pastoral en su actividad. Existe ya la estructura de la comunidad entre los tojolabales y esto se aprovecha para llevar el mensaje

¹⁷ Entiendo utopía desde la definición de Esteban Krotz, como algo que alude a *ideas o proyectos deseables, pero irrealizables, fuera de lugar, opuestos a lo real, no factibles, inviolables* –que es la diferencia con respecto al *ideal* que proyecta una posibilidad— *Una quimera inalcanzable con la que algunos sueñan y han soñado* (Barabas, 2002:73)

cristiano que bien encaja en esta estructura. Sin embargo, el ideal de llevar la Palabra de Dios, involucrarse en la problemática de la comunidad indígena, propiciar una unión más fuerte entre ellos, entre otros aspectos, está muy vinculado a la cita del libro de los *Hechos de los apóstoles* arriba expuesta, que alude a una *comunidad perfecta* o un *mundo feliz*, en el sentido del *Eu-Topos* y, al mismo tiempo, de un mundo no existente, desde una perspectiva de More (1997).

Conciliar esta idea de utopía con la actividad pastoral de la Misión de Guadalupe, no es complicado, si se comprende que en sí lo que propone el cristianismo es utópico, desde alcanzar el *reino de los cielos* como fin trascendente a la vida, hasta ser todos *hermanos en Cristo* e hijos de un mismo Padre-Madre Dios. Esto da sentido a la meta de la *inculturación*, como proceso que lleva el pastoral y a través de su actividad de pastoral, que es realista en cuanto a que si su fin es lograr una Iglesia autóctona, es debido a que se acepta la presencia de una diferencia cultural y étnica (que es una realidad), pero que no lo es en cuanto a que se trata de algo que se pretende alcanzar en una suerte de esperanza e ideal de llegar a una estructura social y de fe perfecta y equilibrada.

2) El segundo eje temático, después de exponer el puente que lo une con el primero de corte más estratégico, se trata de un eje que tiene una naturaleza más subjetiva e intersubjetiva, debido a que conlleva una serie de elementos como la *perspectiva* de la que hablan algunos autores (Wittgenstein, 1992; Jacorzynski, 2008; Garfinkel, 1964), el *habitus* de Bourdieu (2005) y la *numinosidad* de Otto (2001). Todo esto explica de una forma satisfactoria el hecho de que *la acción pastoral no es sólo estratégica* y que, aunque sí es teleológica de alguna forma, los medios para lograr esos fines, no son tan arbitrariamente contruidos, y la *subjetividad* que caracteriza a esos fines están relacionados con las *ideas innatas* (Locke, 1992) de cada individuo, la religiosidad, en tanto que necesidad de conectarse con el ser supremo, divino o trascendente (Todoli, 1955:181) y la *numinosidad* que propicia la experiencia religiosa *per se*.

Una característica más de este eje intersubjetivo tiene que ver con la cotidianeidad o *Alltagswelt*, porque ésta se constituye de una forma dinámica y en función de las interrelaciones que los sujetos establecen entre sí (Mèlich, 1994). Esta interrelación se presenta en un mundo o esfera espacio-temporal, en la que transcurren todas las vivencias,

los pensamientos y las acciones humanas de orden espontáneo o irreflexivo, pues, dice Mèlich, *pocas veces actuamos racionalmente en lo cotidiano. Es en el mundo de la intersubjetividad y subjetividad inmediatas donde está la realidad en que toda persona encuentra su actitud natural* (*Ibid.*, 1994:71). Así y desde este escenario, se puede definir, en cierta forma, el objetivo de este eje, pues si bien el pastoral puede actuar a partir de estrategias o acciones de acomodación, hay ciertos elementos dentro de su actividad, que se alejan de ese racionalismo y actuar más por una suerte de sentido común y convicción.

Para empezar el primer elemento habido desde esta postura es la **perspectiva** (*Weltbild* o imagen del mundo), que forman una suerte de red en donde se involucran las creencias y las convicciones. En la perspectiva, sin embargo, no es algo que surge de forma súbita, sino a partir de una serie de referentes habidos en el entorno, el contexto mismo y la historia individual o social que en conjunto forma parte de un corpus que da lugar a la convicción, la cual, a pesar de ser individual, no puede desligarse de otros hechos sociales e individuales que forman parte de la vida del sujeto (de alguna forma relacionado con el *habitus*) y da lugar a su convicción.

La perspectiva se caracteriza por ser una forma de ver las cosas que se ha construido a través del tiempo, y es diferente en cada sujeto. La perspectiva, según expone Jacorzynski (2008:342), tiene una serie de ejes o ángulos de los que sólo destaco dos: La perspectiva que un mundo tiene, de forma colectiva, sobre otro mundo y la perspectiva subjetiva o individual hacia el Otro(s). En el caso de los pastorales, tratar de comprender la perspectiva del Otro es parte de su tarea.

Esta tarea pastoral puede considerarse como intencionalmente estratégica. El enfoque de la perspectiva desde *lo estratégico*, se percibe en el momento en que los agentes de pastoral tratan, desde sus medios estratégicos, tales como la acomodación, de comprender su cosmovisión, a partir de un intento de entender desde la visión o perspectiva occidental.¹⁸ Esto podría aclarar más a fondo uno de los objetos de la inculturación, en ese afán de entender el mundo de la alteridad a la que se enfrentan; es decir, la cosmovisión de los indígenas, en este caso tojolabales, precisamente para alejarse de esa visión occidental.

La perspectiva la he colocado, sin embargo, en este punto porque, a pesar de tener características y elementos propios de lo estratégico y acomodacionista, se trata de una visión

¹⁸ Esto sería un fin relativamente posible, aunque el fin último, y de carácter más utópico, sería insertarse para después inculturarse y lograr esa autoctonía o “nativización” de la Iglesia.

individualizada. Quienes se supone que viven el proceso de inculturación y comienzan a comprender la cosmovisión del Otro, como me comunica uno de los misioneros, el padre Ramón Castillo, dicen que no lo pueden explicar; es decir, que no pueden hacer una explicación específica de qué contenido y cómo está construida la cosmovisión del indígena tojolabal, sino que sólo entienden los *valores sociales* más superfluos, como lo bueno y lo malo, qué se debe hacer y qué no, y conforme va pasando más tiempo empiezan a comprender otra *lógica tojolabal* que no se sabe cómo ni por qué, sino que simplemente se entiende y se actúa en congruencia con ello. (Comunicación personal con Ramón Castillo, Pbro. 12 de noviembre de 2008).

Con este último ejemplo, se observa qué es la perspectiva y cómo ésta cambia en los pastorales. Pero el ejemplo de cómo la perspectiva es subjetiva e individual, lo expone Jacorzynski al decir:

¿Por qué veo en el dibujo cuerpos y no manchas de color sobre un lienzo? La respuesta tiene que aludir a mi entendimiento de lo que veo, a la manera de cómo se me presentan las cosas, el mundo visto desde un lugar. En otras palabras, lo que veo es un cierto aspecto de la cosa. Si una figura o una cosa me es familiar, posee para mí un aspecto estable, es parte de mi paisaje cotidiano; si es enigmática o cambiante, se vuelve un “objeto figurativo”, posee un “aspecto fulgurante” [...] Es esta manera de ver las cosas lo que Wittgenstein llama perspectiva; la representación perspicua es el resultado de la perspectiva que nos permite ver un aspecto de la cosa nuevo e inadvertido hasta el momento: el aspecto que nos lleva a descubrir nuevas conexiones entre los hechos, ordenar datos y llegar a una comprensión profunda (Jacorzynski, 2008:385).

En este sentido la representación perspicua, como el resultado de la perspectiva individual a partir de los hechos que lleva a esa perspectiva, es la parte que se refiere a la convicción y las creencias del pastoral, desde su propio contexto y trayectoria de vida en relación a los valores, normas y cultura que se le han inculcado a lo largo de su formación social. La perspectiva individual es aquella que el agente de pastoral tiene hacia el Otro, hacia sí mismo, hacia las cosas que le rodean, hacia el contexto geográfico, social y cultural en donde lleva a cabo su trabajo. Pero, sobre todo, en lo espiritual o religioso hay un reflejo constante en las prácticas rituales y culturales.

Todo lo anterior alude al segundo elemento de este eje, el *habitus*, el cual se refiere al hecho de que los sujetos, en este caso los pastorales, son producto de la historia, de la

historia del campo social en su conjunto y de la experiencia acumulada por un trayecto dentro de un subcampo específico (Bourdieu, 2005:199). Esto me lleva a pensar en mi estudio de caso, a partir de un enfoque determinado hacia la persona de los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, sea individualmente o en conjunto, todos y cada uno de ellos tienen una historia, en el sentido de trayectoria de vida, diferente entre sí. Cada pastoral, no sólo adquirió ciertas normas de valor a lo largo de su educación, sino adquirió ciertas nociones, sean de corte cultural, social o religioso, que no fueron a partir de actos racionales o intencionales, sino de forma irreflexiva y como un proceso en una suerte de asimilación que de alguna forma podría definirse como endoculturación.

Esas nociones que para John Locke no pueden ser innatas, se explican con un ejemplo que él mismo expone acerca de la mente de un individuo como un papel en blanco, *vacío de caracteres y sin ideas*, y que para llenarlo se requiere necesariamente de la experiencia (Cf. 1987:45); es decir, la experiencia de ese flujo de vida, de esa trayectoria vital que pertenece a una historia (subjetiva) y de una *historia del campo social* que alude más a la historia de su entorno sociocultural, coyuntural e ideológico. Es una idea que expresa de alguna forma que el individuo está sujeto a su propia historia, a la del entorno que le ha acompañado y la relación de ambas a la vez.

El *habitus*, sin embargo, además de ser un conjunto de relaciones históricas dispuestas al interior de los sujetos sociales, implica que de estas relaciones históricas que constituyen al sujeto o agente social, se traducirán *bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción*, en una suerte de *mecanismo estructurante*. (Bourdieu, 2005:46) Esta es la relación que el *habitus* tiene con la perspectiva.

El *habitus* es una concepción importante que habla también de la *irreflexividad* que caracteriza muchos de los actos a nivel individual de los actores o agentes que estudio en esta investigación, pues si bien son estrategias al planificar sus acciones futuras, también se trata de individuos/acciones humanas con percepciones, opiniones, actitudes, reacciones, pensamientos, sensaciones y creencias, que dentro de una cotidianeidad no son sino producto de la espontaneidad, de la inmediatez, la improvisación y de la personificación de esas características, pero que a su vez tiene una base empírica.

Pero hay un tercer elemento que, a diferencia de los anteriores, se enfoca a un aspecto más emocional que de alguna forma se desvincula de la experiencia que implican los

primeros; es decir, la *numinosidad*, ya que éste alude al ánimo y a esa serie de sensaciones o emociones que no necesariamente tiene una claridad, en cuanto a los valores y ciertas características sociales aprendidas y desarrolladas a lo largo de la vida de un individuo, sino a lo que hay de forma inmediata, espontánea, convencional, cotidiana y en el estrato más superficial del interior de un sujeto; es decir, los sentimientos, más que las convicciones y las creencias que, como se vio antes, implican todo un proceso más complicado de construcción a partir del contexto social, la memoria histórica y las normas de valor que va adquiriendo el individuo a lo largo de su vida.

La numinosidad se refiere a aquello que *aprehende y conmueve el ánimo con tal o cual tonalidad* (Otto, 2001:21). En ello está muy involucrada la fe y la convicción como punto de partida para llegar a ese nivel emocional de ánimo que es más *ad hoc* al actuar *irreflexivo*, en términos de Bourdieu. Pero para que se dé dicho ánimo debe considerarse o presentarse un justo momento de sentimientos manifiestos de forma individual, a pesar de que puedan ocurrir ante una colectividad, como puede ser durante una oración o culto.¹⁹

Un ejemplo de esto lo expreso en el capítulo 4 de esta investigación, con una escena etnográfica en la que describo un momento personal, a partir de un problema que ocurrió durante mi estancia de campo, y en donde el momento de la oración al que me invitaron los agentes de pastoral, aclara muy bien la definición de numinosidad a la que me refiero.

Debo agregar que el fenómeno de la numinosidad forma parte de la convicción construida (interviene el *habitus* y la *perspectiva* como formas con un origen social), pero tiene mucho que ver con vivir una experiencia en la inmediatez, pues es parte de algo que no es meramente cultural, sino está enfocada a las emociones y a un estado de ánimo, sin que esto quiera decir que está desvinculado de lo demás.

A grandes rasgos traté de exponer los elementos que he utilizado para hacer mi análisis. Sin embargo, a pesar de no presentarlo en el esquema temático al principio de este apartado, considero prescindible aludir a un elemento omnipresente en todo este constructo de la acción pastoral; es decir, la idea del poder o las relaciones de poder.

El poder y las relaciones de poder, tienen que ver para empezar, con la normatividad institucional que controla o da patrones de conducta y de acción a los agentes de pastoral.

¹⁹ Con esto me refiero a los sentimientos individuales que se expresan en determinados momentos de solemnidad (en un rito o culto), pero esto puede ocurrir también en un grupo colectivo. No digo que no haya una manifestación de sentimientos en la colectividad, pero aún esas manifestaciones colectivas comienzan desde una individualidad.

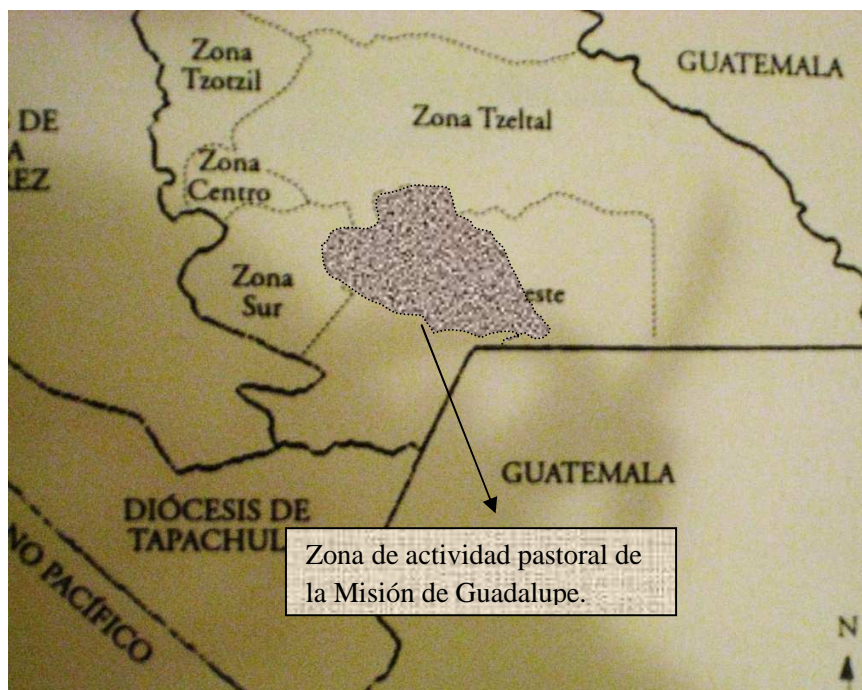
Éstos a su vez, representan ese poder frente a los indígenas. Los pastorales se presentan individualmente y asumen su cargo y papel de guía espiritual que implica un poder, incluso en lo subjetivo; es decir, en el interior de cada sujeto, ante sus manifestaciones de sentimientos que experimentan durante un ritual, la supuesta relación que se sostiene con una divinidad, a la que se invoca, implica una relación de poder. Es por ello que, tomando las palabras de Foucault, y con esto culmino, *el poder se encardina en los cuerpos, en las prácticas, en los gestos de los seres humanos, pero también en los pensamientos, en las representaciones y en las racionalizaciones y hasta en el propio reconocimiento de nosotros mismos* (1999:17). Para ilustra la forma cómo procedí en este quehacer inquisitivo, considero importante darle lugar a una breve sección metodológica a continuación.

Metodología.

Antes de empezar con las herramientas metodológicas que usé para recabar la información de esta investigación, me parece pertinente describir el espacio geográfico que abarca mi estudio de caso. Primero esta investigación la comencé con algunas visitas previas a la estancia de campo formal para definir y delimitar el espacio geográfico en el que trabajaría.

Dicho espacio geográfico se puede mostrar en el mapa abajo expuesto (Mapa 1). Lo que está sombreado es la zona en la que trabajan los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, la cual está dividida a su vez en siete partes, las cuales llaman también Zonas. Éstas son la Zona Alta, la Zona Pinada, la Zona Legión de María, la Zona Guerrero, la Zona Caliente, la Zona Río Blanco y la Zona Juárez. De cada una de ellas se encarga un agente de pastoral y cada una de ellas está formada por muchas comunidades. De hecho, en total son 93 y al no poder visitarlas todas en un corto plazo, se valen de los catequistas indígenas que han formado a lo largo de los años. La zona de trabajo de la Misión de Guadalupe abarca los municipios de las Margaritas y parte del municipio de Altamirano y La Independencia, aunque la Misión de Guadalupe en sí, se encuentra en la ciudad de Comitán de Domínguez.

Al ingresar a la Misión de Guadalupe, lo primero que debía hacer era presentarme, convivir con ellos algunos días, entender los horarios, las costumbres y actividades dentro de la casa, y darme a conocer, platicar con los integrantes de la misión, incluyendo empleados que ayudan a la manutención de la casa; es decir, establecer el *rapport*.



Mapa 1. La Zona Sureste de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Fuente: Ríos Figueroa (2002:241).

Una vez logrado esto, para insertarme aún más, recorro a ciertas formas *acomodaticias* como hacer lo que ellos hacen, seguir sus costumbres, adaptarme a sus horarios, tratar de colaborar en algunas de sus actividades (hacer carteles, ayudarles a escribir algunos trípticos) y otras cosas que de alguna forma me están, no sólo integrando a su *modus operandi*, sino con más precisión, dando datos de cómo hacen su trabajo y qué material manejan para su actividad pastoral. Pero en el ínterin, y casi de forma inconsciente, ya estaba socializando e interactuando con ellos.

Dentro de ese proceso de inserción, empezaba a enterarme de algunas cosas, de pleitos, diferencias, opiniones individuales, lo que me está dando una idea de la relación que hay entre ellos, pero al mismo tiempo yo me estaba incluyendo en esa dinámica; es decir, empezaba a conocer el *chisme*, el cual tenía sentido porque sabía de quién se hablaba.

El chisme etnográfico o en la etnografía, a pesar de que no es mi enfoque de análisis en este trabajo, fue un medio muy importante al que recurrí, casi inconscientemente, y al que le otorgo un valor importante en mi proceso de investigación de corte etnográfico. El chisme en realidad no es algo nuevo en el campo de la antropología. De éste y su importancia, ya

hacia alguna referencia Max Gluckman, que lo concebía como importante por el hecho de *pertenecer a un grupo*, lo cual *implica saber el chisme de un grupo, saber acerca de otras personas* (Gluckman, 1963:309). Pero el chisme, además de esto, es una base y fundamento para la vida social de los humanos, por el hecho de implicar un intercambio de información entre dos o más personas acerca de terceras personas (Elmer; 2001:318).

Según John Haviland (1977:149) el etnógrafo se da cuenta de que la gente en una comunidad o sociedad determinada, tiene ciertas opiniones definidas acerca del comportamiento de otras personas, entrando en una dinámica de expresar esas opiniones de condenación, justificación o desaprobación, según sea el caso. En mi caso como etnógrafo, me involucré en esa dinámica, lo que me ilustró la dinámica de interacción al interior de la pequeña sociedad o *comunitas* que había en la misión, y ese involucramiento no sólo implicó saber quién era quién, sino asociar la reputación o características de cada miembro a tal grado, que posteriormente empecé a interactuar en ese chisme, como describe Haviland, de responder apropiadamente a nuevas revelaciones o pedir informes o incluso ofrecer chismes o *tidbits* (*ibid*, 1977:38).

La importancia del chisme no sólo era en mi caso para conocer e interpretar el comportamiento negativo o positivo de alguien, sino conocer las interpretaciones de otras personas (*ibid*,170), y además conocer la forma y modo de interacción de la misión como comunidad de personas que conviven entre sí, pero también como una comunidad laboral. El chisme no es pues, un aspecto que haya de integrar en un marco teórico, pues no es un elemento nuclear del análisis de mi material de investigación, pero involuntariamente sí funcionó como un método para enterarme y para comprender muchas cosas en torno a la estructura social, interaccional y laboral de la misión.

Si se pudiera considerar de esa forma, el chisme sería en parte una suerte de observación participante, en el entendido de que el etnógrafo participa en la vida de la gente o que éste habla con la gente en su propio lenguaje (Bohannan, 1998:24) y no tomaba en ese momento notas ni formulaba preguntas estructuradas, sino participaba de una interacción natural (*Cf.* Taylor y Bogdan, 1990:68).

Una de las herramientas de las que me valí para captar información fue a partir de la grabación de algunos encuentros, de los que pude obtener información que quizá en un principio no me parecía muy relevante, pero que después de un fino análisis con las

herramientas analíticas, de que hice mención en el marco teórico, fue tan interesante e importante que es lo que al final valió para crear el esquema temático que dividí en dos ejes, como lo expuse con anterioridad. También hice algunas entrevistas, pero éstas no fueron tan buenas como pretendía, pues entró un factor de lo que Fowler ha llamado la voz dominante del entrevistador o el poder del entrevistador (1983:89), en que el entrevistador lleva el control sobre la interacción, introduce los temas que pretende tratar, mide y controla la duración de la plática sobre ese tema, decide cuándo cambiar de tema (Briggs, 1984:21), lo cual trae por consecuencia, en muchas ocasiones, lo que Paul Thompson advierte que se deben evitar las preguntas orientativas, pues de lo contrario se podría recibir una respuesta que nos gustaría escuchar (Thompson, 1988:227).

Todos estos elementos que llevé durante mi investigación (el chisme, las entrevistas semiestructuradas, grabaciones de reuniones, la observación participante), a los que se agregan las charlas de sobremesa, en que sobresalía parte del chisme, pero que también aprovechaba para hacer entrevistas abiertas, fueron indispensables para recabar información, además de una descripción que registraba en mi diario de campo. A partir de todos estos elementos, como dije con anterioridad, pude disponer de material suficiente para analizar y así hacer un esquema temático que me permitiera entender el cómo del *modus vivendi*, *modus operandi* y la religiosidad y convicción de los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, para responder en gran medida cómo es el proceso de inculturación de la Iglesia y de los actores de quienes se vale ésta, para lograr su meta, que es la autoctonía de la Iglesia Católica en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Después de esta sección en donde expongo las herramientas teórico-metodológicas que usaré a lo largo de este trabajo, confío que será de utilidad para el lector ávido de saber qué es la inculturación y cómo se da ese proceso, por un lado, en la Iglesia como institución y, por el otro, entre los colaboradores de ésta que son los agentes de pastoral. A continuación comenzaré con un primer capítulo que, además de tratar de presentar el universo de estudio y esbozar una historia de éste para entender el porqué de su situación actual, pretende dar una claridad a un término y proceso complejo, ambiguo y en suma abstracto que forma el núcleo de esta investigación; es decir, el proceso de la inculturación, a partir de dos acepciones. La eclesiológica (la definida y estipulada a partir de los cánones, lineamientos de corte pastoral y teológico) y la práctica (la que experimentan y viven los agentes de pastoral, según su

testimonio). Aquí se expondrá y se pondrá a dialogar lo captado en la literatura y demás documentación institucional, con la praxis; con lo que se vive en el campo de trabajo pastoral.

Primera Parte.

El proceso de Inculturación:

Inculturatio in omnes culturas aciem ecclesiae est.

Capítulo 1.

La Teología de la Inculturación y el caso de la Misión de Guadalupe.

La Iglesia Católica ha sido una institución que a lo largo de dos milenios ha estado presente y ha influido de forma directa o indirecta en la construcción histórica del mundo. Pero también ésta se ha adaptado en dicha trayectoria histórica. Por esta razón, a pesar de ser siempre una institución que a través de la religión ha tratado de marcar pautas de corte universalista u homogeneizante, como dice Rodrigo Páez Montalbán (*comunicación personal* 2009), ha padecido una serie de cambios estructurales, algunos de manera profunda, siempre considerando que esto podría mantener la unidad y la uniformidad, tanto en el dogma como en los cánones; es decir, el catolicismo ha buscado a través de los siglos acomodarse o ajustarse a su entorno de forma amplia, incorporando estructuras y principios contemporáneos, así como adaptándose y construyéndose a la par de los avances tecnológicos y científicos (Seidler, 1986:847).

Un ejemplo de esta *acomodación* de corte más institucional a la que alude Seidler, es el Concilio Vaticano II (1963-1965) que trajo por consecuencia una serie de reformas canónicas y dogmáticas. Entre éstas se encuentra la promoción de nuevas formas rituales, empezando por la lengua de las misas (que ya no fueran en latín), los sacramentos, la música litúrgica y otras veneraciones, que de forma súbita llegaron a ser vernáculas. También cambiaron los altares, los rituales se simplificaron, *se intenta cambiar el proteccionismo, la Iglesia monolítica y triunfalista por una Iglesia más abierta que reconoce su propia necesidad de reforma continua y comprometida con una mayor democracia, ecumenismo y pluralismo* (Seidler, 1986:854).

Toda esta coyuntura de cambios a nivel institucional en las políticas eclesíásticas, surtió un rápido efecto en la praxis y en la ideología de muchos de sus miembros, sobre todo en América Latina, lo cual se puede constatar en las conferencias episcopales latinoamericanas, destacándose la de Medellín en 1968, a partir de donde, podría decirse, es manifiesta la ideología liberacionista que se constreñía en la pobreza como el elemento primordial de una *ecclesiam veram et pauperem*; es decir, una Iglesia que denuncia la pobreza material y aquello o aquellos que la provocan; que vive una pobreza espiritual, *como actitud de infancia*

espiritual y apertura al Señor, y que además se compromete en la coyuntura y la situación de la pobreza de bienes materiales (CELAM Medellín 1968).

Esta *Iglesia pobre* es la que lucharía y optaría por la libertad del pobre y el oprimido, bajo ciertos tintes progresistas y de oposición a lo más ortodoxo que presentaba Roma, con la teología de la liberación. Pero con el paso del tiempo ésta trascendería, empezando por reflexionar que la gente con la que esta Iglesia pobre y liberadora trabajaba se trataba, no sólo de oprimidos y desposeídos, sino de negros, indígenas y mestizos que vivían en condiciones paupérrimas y de injusticia, pero con una cultura e identidad colectiva e individual propia. La Iglesia Católica, como lo había hecho durante siglos, debía acomodarse; debía hacerse a la cultura de ellos, de *ser uno con ellos*.²⁰ Seguir el ejemplo de Cristo, hijo de Dios, que no sólo se adaptó a la cultura y sociedad humana, sino que nació y creció entre humanos y como humano; es decir, se encarnó. Esto, además de dar título a este trabajo, *Y el Verbo se hizo carne*, es lo que expresa el sentido de lo que es la encarnación o, haciendo el uso del neologismo que se usa en este sentido, la inculturación.

Amén de lo que la misma historia de la Iglesia Católica refiere, hay una presencia constante de elementos estratégicos y normativos que forman parte de la acción institucional y dogmática de ésta que explican en parte su meta o razón de ser, la cual, a más de ser la *misión*, se trata de tener adeptos en la fe y la práctica del rito cristiano. La misión de la Iglesia para cumplir tal meta es y ha sido la evangelización, la cual se ha llevado a cabo según la ideología de la época y aunado a esto, con los medios que en ese momento se creían *ad hoc* a la práctica pastoral y catequética.

Se puede ver a través de la historia de la Iglesia Católica en América Latina que la primera etapa de evangelización, en el periodo de la *Conquista Espiritual* partió, como bien se ilustra en la magnífica obra de Robert Ricard (2002), tanto de elementos pictográficos o de representaciones teatrales de escenas bíblicas como del uso de la fuerza y la violencia, no pocas veces desmedida, en contra de los nativos. Desde el Concilio Vaticano II y de una serie de reformas paulatinas, los que antes eran considerados paganos y sin alma –los indígenas— ahora se presume que son parte de la Iglesia Católica misma y se pretende que sean, incluso, constructores de su propia Iglesia y desde su propia cultura; es decir, una

²⁰ Algo que será frecuente en las palabras de los pastorales es *nativizarse*. La idea de nativizarse es una idealización del pastoral que pretende no sólo ser parte de la comunidad del Otro, sino ser parte del Otro, pensar como él, tener su manera de ver el mundo y las cosas. Ese es un ideal que está muy relacionado con la meta de la inculturación, pero eso no implica y ellos no afirman haberlo logrado aún.

Iglesia que sin estar separada de la Iglesia Católica *oficial* y sus cánones, sea autóctona.²¹ Ese es el anhelo y el ideal de lo que se llama teología de la inculturación.

Bajo este contexto, la Diócesis de San Cristóbal, entre muchas otras diócesis latinoamericanas, es influida. Ésta ha pasado por varias fases de cambio y de acomodación, en el sentido de la definición de Seidler (Cf. 1986), empezando por un rígido paternalismo y asistencialismo, como refiere Marco Estrada (2007) y Jesús Morales (1995), hasta una paulatina evolución con tintes liberacionistas y posteriormente dirigidos hacia la participación del indígena en la Iglesia, bajo un modelo que pretende una inculturación. A la par de estos cambios, la Misión de Guadalupe de los Hermanos Maristas ha seguido el mismo camino como cercana colaboradora y servidora de la Diócesis de San Cristóbal.

Es precisamente en este escenario más global como pretendo abordar y explicar, de una forma acotada, el universo de estudio de esta investigación, a partir de un esbozo histórico de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y la Misión de Guadalupe, en donde haré una serie de divisiones por etapas o fases temporales que describen de forma general la serie de cambios ideológicos y prácticos por las que pasaron, tanto la Diócesis como los Hermanos Maristas de la Enseñanza –fundadores de la Misión de Guadalupe— con el propósito de dar un panorama más o menos amplio de todo el proceso y evolución del trabajo pastoral con los indígenas de Chiapas.

Después, y desde mi estudio de caso –la Misión de Guadalupe y los agentes de pastoral que trabajan en la Zona Sureste de Chiapas— abordaré en un segundo apartado el tema del proceso de la inculturación como iniciativa y modelo eclesial de acomodación (teología de la inculturación), y también como un proceso y, según algunas declaraciones que expondré en su debido momento, consecuencia de lo que viven los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe. Con esto pretendo iniciar al lector en el tema nuclear de este trabajo que es el proceso de la inculturación.

²¹ La Iglesia local o autóctona que pretende alcanzarse a través de la inculturación no es creando iglesias independientes de pueblos *culturalmente salvos y político-religiosamente desarticulados* ni una desarticulación de la macroestructura, sino que se exige la participación decisiva de los actores o sujetos de las respectivas culturas destinatarias, en comunión con el conjunto de iglesias que componen la Iglesia Universal. (Suess, 1993:177-178). Esto habla del carácter universal de la Iglesia Católica, pero también del anhelo de crear iglesias independientes de la hegemonía occidental de la macroestructura que forma la Iglesia Católica.

1.1.- En busca del Reino de Dios: La diócesis de San Cristóbal de las Casas y la Misión de Guadalupe (1960-2000).

Al tratar de conocer la pastoral indígena actual en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, es casi necesario hurgar a través de su historia, lo cual remite a muchas y numerosas fuentes de las que se tiene un relativo y fácil acceso. Sin embargo, conocer quiénes son los principales actores, muchas veces requiere de una tarea más compleja, sobre todo cuando se trata en específico de algunas congregaciones y órdenes religiosas²² que han trabajado en esta línea pastoral de la diócesis, de las que acaso se hace mención en algunos párrafos de algún autor curioso que se tomó la tarea de documentarse sobre agentes de pastoral y servidores de la diócesis de menor convocatoria e interés literarios.

Existe información suficiente en el caso de algunas órdenes de gran importancia histórica en México y el mundo que trabajan en esta diócesis, como los jesuitas o los dominicos, pero la realidad es que hay pocas fuentes sobre otras órdenes y congregaciones, sobre todo de aquellas, cuya actividad más reconocida a nivel mundial, dista de ser la misión *per se*, como es el caso de los Hermanos Maristas de la Enseñanza,²³ en la Misión de Guadalupe. De lo poco que se puede encontrar acerca de este tema en específico, después de un esfuerzo no mínimo, no sobrepasa de un capítulo en algún libro que hable sobre ciertos aspectos de la zona tojolabal y de problemáticas con un enfoque principal, la mayor de las veces, ajeno a lo religioso. Además, es muy probable que al buscar información publicada sobre la actividad de alguna de las órdenes o congregaciones que trabajan en estas zonas, en especial sobre los Hermanos Maristas,²⁴ se trate de un recuento histórico de alguna coyuntura en la que éstos participaron o algo en que se distinga alguna acción realizada por ellos, pero

²² Hablo de *congregaciones u órdenes* porque ambas son diferentes. La orden es donde hay un sacramento que es la ordenación sacerdotal y en el caso de las congregaciones, son precisamente una congregación de hombres o mujeres que bajo una institución regular o normada llevan una vida consagrada al servicio de la Iglesia católica, sin ser ordenados o llevar el sacerdocio (religiosas o monjas y religiosos, seculares, etc.), pero que hacen votos, dependiendo del carisma o ideología de la institución religiosa a la que están adscritos. Los Hermanos Maristas son una congregación y se debe distinguir de la orden porque existen también sacerdotes Maristas, pero éstos no son mi objeto de estudio ni tienen relación directa con los hermanos.

²³ Los Hermanos Maristas no se distinguen por ser una congregación dedicada a la vida misionera, sino a la educación. Tienen escuelas dirigidas a gente de escasos recursos, dentro de sus labores “filantrópicas”, pero en general se trata de una congregación dedicada a la enseñanza y cuenta con numerosos colegios para gente de “clase media solvente”. En el caso que trato, la Misión de Guadalupe y colegios en Ixtaltepec, Oaxaca y Potoichán, Guerrero; son los únicos centros maristas dirigidos a indígenas de la Provincia de México Central, pero la Misión de Guadalupe es la única que sin ser colegio, lleva a cabo una labor pastoral misionera.

²⁴ El nombre de Hermanos Maristas de la Enseñanza o simplemente Hermanos Maristas, es importante señalarlo para evitar confusiones, porque hay una orden de sacerdotes con un origen más o menos relacionado que son los Padres Maristas, pero fueron fundados por otro personaje y tienen diferentes objetivos, además de que éstos últimos son sacerdotes.

no existe publicado algún artículo siquiera acerca de su actividad hasta el día de hoy, al menos no de difusión masiva o fuera de las publicaciones seriadas propias de la congregación.

Los Hermanos Maristas de la Misión de Guadalupe, han tenido una trayectoria larga en la diócesis de San Cristóbal y en este recorrido de labor pastoral han sufrido varios cambios, debido a una serie de elementos y circunstancias propias de la época, que ameritaban un giro en su plan de trabajo y las estrategias para realizarlo. Hay tres etapas o fases²⁵ claras y documentadas históricamente por las que pasó la Diócesis de San Cristóbal durante la gestión del obispo Samuel Ruiz, aunque hay autores que identifican sólo dos como Marco Estrada Saavedra (Cf. 2007). La importancia de hablar de cada fase de cambio por la que ha pasado la diócesis es porque por éstas también pasó la Misión de Guadalupe. Sin embargo, desde mi punto de vista, hay una cuarta fase que fue a partir de una investigación de otra índole, basada en la etnografía, lo que me llevó conocerla y que ya no forma parte de la gestión de Monseñor Samuel Ruiz, sino de Monseñor Felipe Arizmendi.

Para lograr mi propósito de explicar la cuarta fase de la que hablo, iniciaré primero con un esbozo histórico que tratará de ilustrar el contexto en el que se crea la misión y donde se explicará con brevedad las tres primeras fases por las que ésta ha pasado. La Cuarta de que hago mención, se tratará en un compilado que forman el resto de los capítulos y apartados que serán expuestos en su debido momento.

- **Primera fase. Ortodoxia de la diócesis.**

Al volver el rostro hacia un punto del pasado que muestre la realidad de una parte de Chiapas a principios de la década de 1960, entre lo más descollante, se encontraría el proceso que durante los siguientes cuarenta años, cambiaría la historia de San Cristóbal de las Casas, y quien se distinguiría entre tantos personajes partícipes de éste, sería, en definitiva, Monseñor Samuel Ruiz García en su gestión como obispo de la diócesis de San Cristóbal (25 de enero de 1960, hasta mediados del 2000).

Durante el inicio del ejercicio de su cargo eclesiástico, la diócesis de San Cristóbal tenía una posición más doctrinaria, institucionalista y conservadora y, tanto las órdenes como

²⁵ Cuando me refiero a fase en lugar de etapa es porque la etapa podría conllevar a un cambio radical del *modus operandi* de la misión y de la diócesis y fase alude a un cambio, pero que contiene elementos de continuidad y ruptura a la vez; es decir, la fase lleva elementos que pertenecen a un momento anterior al momento presente reformado, en cambio, la etapa desde una perspectiva más hegeliana, es una ruptura casi absoluta.

congregaciones y demás colaboradores que trabajaban bajo los lineamientos y la tónica ideológica de esta diócesis, no diferían mucho de esa verticalidad y ortodoxia. Entre esos colaboradores estaban los Hermanos Maristas de la Enseñanza, que es una congregación dedicada al magisterio y que en lo cotidiano llevan a cabo su trabajo en escuelas y colegios a lo largo y ancho de toda la República Mexicana, pero al tener también en su carisma e ideología institucional *el servicio*, además de la educación, hace casi cinco décadas hicieron presencia en Chiapas para colaborar con la diócesis de San Cristóbal.

Estos religiosos fueron colaboradores primordiales para el plan de acción pastoral en la diócesis, pues ante la escasez de elementos religiosos, su papel consistiría en la formación de institutos que educaran e instruyeran en la Palabra de Dios a los indígenas para que éstos reprodujeran dichas enseñanzas en sus comunidades. Los Maristas fueron elegidos para este trabajo, por petición del nuncio apostólico Luigi Raymondí que los señaló como los más aptos para la tarea educativa y formativa de los catequistas. Así se fundaría en San Cristóbal de las Casas la Misión de Guadalupe en 1962.

La primera experiencia de los maristas en esta iniciativa de pastoral, fue una situación muy difícil debido a la dispersión de las comunidades en una geografía demasiado amplia y la presencia de protestantes por doquier. Su primera tarea, además de la evangelización, era *formar misioneros de sus propios hermanos para detener el avance de protestantes y comunistas con un eje de trabajo catequístico, que tiene como fin formar indígenas que sean verdaderos apóstoles en medio de sus hermanos* (Estrada, 2007:193). La forma cómo llevaron a cabo este trabajo, al principio tenía una estructura vertical, asistencialista y paternalista, como la diócesis misma. Una prueba de ello es que los agentes de pastoral maristas, eran los encargados de elegir a los catequistas que debían formarse y no la comunidad a la que pertenecían.

Los cursos que organizaban duraban entre tres y seis meses, en donde dormían, comían y estudiaban los futuros catequistas indígenas –al principio tzeltales. La estructura de estos cursos era bastante tradicional y escolar; es decir, de una relación vertical y *autoritaria* maestro-alumno, que rechazaba, desde la perspectiva e ideología occidental, las pautas y formas culturales indígenas.²⁶ Al terminar y comprobar que habían entendido y aprovechado

²⁶ Con *pautas y formas culturales indígenas* me refiero a la forma cómo ellos adquieren un conocimiento o aprenden algo, a diferencia de los métodos occidentales y que van más en relación a la imitación. Un tojolabal, por ejemplo, no enseña su lengua con una gramática o haciendo que el aprendiz repita los fonemas y memorice el vocabulario. El tojolabal sólo habla y

la enseñanza del curso, eran nombrados catequistas y se les encomendaba la tarea de regresar a sus comunidades para transmitir y reproducir con exactitud y sin reflexión personal lo aprendido ante una *comunidad receptiva y pasiva* (*Ibid*:190). Entre otras labores, los maristas también contribuían con la formación de dispensarios, recaudación de alimento y ropa, la creación de cooperativas que solucionaran la situación económica de los indígenas, etc.

- **Segunda fase. Aggiornamento.**

Al pasar el tiempo y ante esta realidad institucional, y aún cupular, Don Samuel pensó en la necesidad de realizar una modificación profunda en su discurso y en el lineamiento pastoral. Ruiz se hizo de algunas ideas con ciertos matices liberacionistas de la *opción por los pobres y liberación de los oprimidos*, que en el caso de Chiapas aludía al pueblo pobre y oprimido que eran, sobre todo, los indígenas. Sin embargo, estas nociones no surgieron de manera súbita, sino a partir de los cambios que Latinoamérica sufría en el terreno eclesial, lo cual se debía, en gran medida, por el Concilio Vaticano II (1963-1965) y la segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en el año de 1968 en Medellín, Colombia. En esta conferencia se planteaba una reforma en donde la Iglesia tuviera una mayor apertura hacia el mundo y donde se involucrara más en las realidades y problemas enfrentados por la gente menos privilegiada; es decir, el pobre.

La conferencia en Medellín fue crucial en la transformación de la diócesis de San Cristóbal, porque fue allí donde se denunció la injusticia estructural de América Latina y la exhortación de que la Iglesia debía trabajar en contra de ésta. Esto dio origen al desarrollo de la Teología de la liberación que consistía, entre otras cosas, en hacer una nueva lectura de la Biblia desde la visión y vivencia cotidiana del oprimido y permitir que todos los hombres tuvieran la posibilidad de *llegar al conocimiento de Dios por sus propios caminos* (Escalante, 1998:132; Boff, 1982:14).

Con estas ideas de la teología de la liberación, Ruiz empezó a plantear su nueva fase de acción pastoral, llamada por Kovic de *conversión* (2005:12), que refiere a una transformación del corazón y de la Iglesia; no de la religión en sí. Una conversión que llevaría a la diócesis a *caminar con los pobres en sus luchas por una vida digna* (*Idem*). Esto dio lugar

por una suerte de imitación y a través del tiempo, el aprendiz empieza a adquirir una competencia y habilidad en ese idioma. Así se adquiere el conocimiento entre ellos en otros aspectos.

a algunas reacciones y Roma buscaba una respuesta y detalles de cómo se estaba realizando el trabajo de la diócesis y la *Iglesia Caminante*, a lo que Don Samuel contestó con firmeza:

Fue la inmersión de la vida. Separábamos en grupos a los indígenas que estaban en la escuela de catequistas y les decíamos: “A ver, hermano, tú con tu grupo van a interpretar cómo creen que ha sido la historia de ustedes con su entendimiento de Dios. Con sus tradiciones. Como ustedes lo han visto, así prepárenlo. Y ustedes vean cómo lo van a interpretar. Con silencio, con palabras. Como a ustedes se les ocurra. Esa es la historia de ustedes”. Y a otro grupo. “A ver, hermanos. Ustedes van a interpretar lo que saben de la Biblia”. Y a un tercer grupo “Ustedes van a interpretar cómo ven el proceso catequístico” (Fazio, 1994:79).

En esta cita se ilustra parte de las reformas pastorales que llevó a cabo la Diócesis y que considero que es una segunda fase de la *Era Ruiz* —que varios autores llaman *aggiornamento*— y que nace, sobre todo, de la preocupación de Don Samuel por proporcionar un servicio de pastoral a las comunidades indígenas —concebidas en la categoría general de pobres— porque *antes se aplicaba una ‘pastoral general’ en donde se atendían indígenas, mestizos y criollos con una particular diversificación metodológica para adaptarse al grupo cultural al que se dirigían* (Ruiz, 1999:11). Don Samuel en su carta dirigida a Monseñor Raúl Vera, obispo coadjutor de la Diócesis de San Cristóbal, le habla del éxito de esta reforma en la formación de los catequistas indígenas, pues éstos habían sido formados en castellano, pero con la misión que se les encomendó de extender el mensaje cristiano en sus comunidades, *en medio de su gente y usando sus propias lenguas maternas, eran más eficaces y comunicaban más profundamente el núcleo del mensaje evangélico a las comunidades* (*Ibid*:18).

Se empezaba a inhibir el carácter tradicional y conservador²⁷ de la acción misionera, pero aún había que cambiar otras cosas que tenían tintes de conservadurismo y se empezaría a plantear la posibilidad de crear una serie de estrategias innovadoras que harían de la diócesis de San Cristóbal una Iglesia con ideas opuestas a la ortodoxia de otras diócesis. Entre ellas estaba la reforma del *modus operandi* de los institutos o escuelas para formar catequistas.

²⁷ El término conservador, como lo mencioné anteriormente, alude no tanto a la Iglesia conservadora, sino a la tendencia específica de conservar los cánones y/o reglas rigurosas y tradicionales de la institución eclesial de Roma. En este caso es una especie de equivalencia a ortodoxia lo que pretendo referirme con este término.

Los Hermanos Maristas que trabajaban en Chiapas, también estaban empapados de ideas de corte liberacionista a la par de la diócesis y se disponían a aceptar la reforma en sus escuelas o centros de formación, pero había algo además que los motivó a realizar ese cambio y fue la palabra de los catequistas indígenas que ellos educaban, pues cuestionaban la forma en cómo se les impartía esta instrucción catequética; además, se quejaban de trabajar para *salvar sus almas*, conforme a lo que dice la Iglesia, porque decían que debían también salvar sus cuerpos de la enfermedad, el hambre y la pobreza (Estrada,2007:191).

Samuel Ruiz y los agentes de pastoral de la diócesis reflexionaron mucho en esto y concluyeron que se debía iniciar una *nueva catequesis de integración*, a partir de la cual los catequistas indígenas debían fungir como servidores de la diócesis en sus comunidades de origen, para que tomaran la Palabra de Dios y repartirla entre los suyos, pero desde su reflexión y comprensión de ese mensaje evangélico. Con este modelo se buscaba que las comunidades indígenas dejaran de ser sólo receptoras del mensaje bíblico y participaran también en *la reflexión sobre la realidad y descubrimiento de los mecanismos de explotación* (Leyva, 1996:392). Entonces se discutió desde la diócesis y sus colaboradores acerca de esta situación, y se llegó a la determinación de que la Iglesia debía comprometerse con los pobres, tratar de involucrarse en la problemática de estas comunidades, por medio de una acción menos doctrinaria y dogmática, y más en una acción y lucha para combatir su estado de opresión.

Los maristas trabajaron en esta pastoral reformada y entre los logros importantes de su actividad, se destacan 156 cooperativas, un almacén de mercancías y seis cooperativas de tejidos, con el propósito de permitir a los campesinos *adquirir mercancía a un precio justo, evitar el abuso de los comerciantes mestizos, el largo recorrido a los centros comerciales de las ciudades y la ingesta de alcohol* (Estrada, 2007:200). Pero la situación en la Misión de Guadalupe no era tan prometedora como aparentaba, porque precisamente en el año de 1971, se debieron suspender actividades, debido a las ideas teológicas entre los agentes de pastoral que causaron algunos conflictos, al no poder definir una pastoral apropiada para la Iglesia y la diócesis. Estuvieron ausentes por un año, pero regresaron en 1972. Don Samuel les proporcionó, en coordinación con La Castalia, como lugar de trabajo la Zona Sureste que contaba con 220 comunidades. (*Ibid*:202-204 y Morales Bermúdez, 2005:157).

- **Tercera fase: “La diócesis indígena”.**

El indígena ya dejaba de estar en la mente paternalista de la diócesis y ahora participaba más en el proceso de esa Iglesia comprometida con el pobre y el oprimido. Los Hermanos Maristas, desde la dinámica de trabajo de la diócesis, al principio consideraban, al indígena como un sujeto sumido en la miseria, ignorante, idólatra, vicioso o que eran como niños y sin la capacidad de tomar decisiones propias. Por ello, bajo esta visión, *el indígena y su cultura era algo por reparar*. (Estrada, 2007:196). Esta *reparación* a la que alude Marco Estrada, está relacionada al principio o base que perseguía esa tónica liberacionista, por lo que se vio la necesidad de cambiar esa visión tan *peyorativa* hacia el indígena. Se debía llevar a cabo de nuevo la modificación de algunas de las prácticas misioneras que se estaban realizando, que si bien seguían inspiradas en la teología de la liberación, ahora pretendían adecuarse mejor a una sociedad de la que los indígenas formaban el grueso poblacional. A mi juicio, es en este momento cuando surge una tercera fase en la diócesis y que está muy relacionada con la celebración del Congreso Indígena de 1974 (véase primer y tercer sínodo diocesano 1975 y 2008), y con ello el esfuerzo de incorporar las tradiciones indígenas en la pastoral diocesana.

En este congreso la mayor preocupación y reflexión del trayecto de la diócesis era el respeto a los indígenas y las decisiones de los caminos que ellos tomaran para lograr su liberación, en lugar de imponer una occidentalización como vía para atacar y culminar con la pobreza y la explotación. En ese sentido, la Teología de la Liberación, o mejor dicho, las ideologías liberacionistas de la diócesis inspiradas en esta teología, en cierta forma era una idea *desde el occidente*, que generalizaba a todos los oprimidos y pobres en una sola clase desfavorecida, en su mayoría formada por los indígenas. No había desde esta percepción una diferencia entre indígenas y *caxlanes*²⁸ (mestizos) pobres. En el Congreso se hacía una reflexión más profunda en la que los indígenas debían ser diferenciados. También se discutía el hecho de que debían dejar de considerar a los indígenas en esa categoría de *menores de edad*, por lo tanto, debían acabar con ese paternalismo occidental de *hablar por los indígenas* y que ellos se expresaran por sí mismos. El papel del misionero, ahora debía consistir en *caminar con el indígena, no frente a él* (Kovic, 2005:46).

²⁸ *Caxlán* o *Kaxlanh* es la forma cómo los tojolabales se refiere al hombre blanco, que en lo cotidiano se trata de los mestizos.

Los agentes de pastoral, entre ellos los Hermanos Maristas, participaron en este congreso, aportaron ideas y discutieron para cimentar las bases de la creación de un nuevo plan pastoral a partir de las necesidades de los indígenas, y no tanto de los contenidos evangélicos. A raíz de estas reflexiones los Maristas empezaron a cambiar su concepción de lo que es la misión pastoral y su relación con los indígenas. Se comprometerían con el pobre, pero ahora reconociendo la diversidad cultural e involucrándose más con esa *alteridad*. Para esto se creyó necesario realizar una suerte de *encarnación del mensaje cristiano* en la cultura del Otro, lo que daría lugar a la iniciativa de formar *iglesias autóctonas* (Rivera, *et. al.*, 2007:61), porque *todo pueblo tiene derecho a ser evangelizado en su cultura y desde su cultura* (Estrada, 2007:191).

Estas ideas no quedaron a la deriva. Se llevó a cabo un año después del congreso, el primer encuentro diocesano y ahí fue donde se acordó *re-direccionar* la pastoral sobre las líneas que aluden al compromiso de trabajar con el pobre y trabajar en pro de la creación de una Iglesia Autóctona, esto último más desarrollado en los años ochenta y noventa, que implicaría una restructuración metodológica de la pastoral, la cual consistiría en la inculturación de las prácticas pastorales; es decir, tomar en cuenta la cultura para la evangelización, empezando por incorporar las costumbres mayas en la liturgia.

En esta última fase de la *Era Ruiz*, y después del encuentro diocesano de 1975, el agente de pastoral debía estar más presente en las comunidades, con una labor de acompañar y observar la actividad del catequista, orientarlo en caso de ser necesario, y observar también que el mensaje que da el catequista llegue a los habitantes de la comunidad indígena. Sin embargo, no fue ésta la única novedad que planteaba el reciente plan de pastoral, sino que el hecho de que el indígena fuera participante activo de la diócesis significaba que tendría derecho a formar parte de la estructura eclesiástica. A partir de estas permisiones, las oportunidades de participación indígena entrarían en vigor, como es el caso de la figura del diaconado,²⁹ lo cual era benéfico para la diócesis, pues de esta forma, se abarcaría más territorio con la presencia eclesiástica, aunque no hubiera un sacerdote por cada comunidad que celebrara la misa dominical.

²⁹ El diaconado fue un elemento que incluye hombres y mujeres, trajo por consecuencia la unificación de las comunidades católicas, anteriormente divididas en “católicos de la costumbre”, “católicos practicantes” y “católicos no practicantes” (Giménez, 1996:233)

La participación activa de los indígenas en la Iglesia traería algunos cambios en la tradición ritual católica; es decir, las celebraciones religiosas no serían estrictamente las de la iglesia tradicional, sino la forma en que ellos concibieran el cristianismo y el mensaje bíblico, y celebrarían desde su cultura. De esta forma se alcanzaría una coherencia con lo que el Concilio Vaticano II dicta en una suerte de *acomodatio evangelii in culturis* y se lograría comenzar con un proceso de *autoctonizar la Iglesia*; es decir, hacer que la Iglesia formada por el pueblo, sea del pueblo y actúe desde el pueblo.

Así pues, la evolución en el quehacer evangélico y misional de esta renovada diócesis que reformaba sus dos fases anteriores, se definiría en el nacimiento de una pastoral indígena que pretendía adentrarse e involucrarse en la realidad social de los pueblos indígenas, a través de la Palabra de Dios; es decir, a través de predicar desde el mensaje bíblico y la tradición católica, pero también con la pretensión de inculturarse o encarnarse en sus culturas para llegar a construir una Iglesia Autóctona, basada en una religión católico-indígena, con un clero indígena que constituya una Iglesia popular. Esto es parte de lo que se conoce como la Teología de la inculturación, lo cual se abordará en un apartado específico para esto.

Los Hermanos Maristas dejarían la casa de la Misión de Guadalupe que tenían en San Cristóbal de las Casas, para trasladarse a Comitán de Domínguez, junto con la Castalia, donde estarían más cerca de las comunidades tojolabales con quienes trabajan hasta el día de hoy. La gestión de Samuel Ruiz culminó a mediados del año 2000 y lo que dejó en la Diócesis fue una estructura de trabajo que aún no ha sido transformada por completo. El actual obispo y sucesor de Samuel Ruiz, Monseñor Felipe Arizmendi, tiene una ideología de un corte más conservador, pero los agentes de pastoral, como me dijo la hermana Karla, una agente de pastoral de la Misión de Guadalupe, *hemos sabido trabajar con él, convencerlo y poco a poco ha estado cambiando, aunque le cuesta un poco de trabajo* (Notas de Campo, 28 de septiembre de 2008).

La Misión de Guadalupe es otra en la actualidad. Hay una serie de aspectos que la hacen diferente, a pesar de que continúa por el mismo camino que *Tatik* (nuestro padre) *Samuel* y su pastoral indígena legó. En realidad se trata de una cuarta fase que se tratará con mayor detenimiento y desglose a lo largo de este trabajo, en los siguientes capítulos. Pero antes de hacerlo, trataré de explicar en el siguiente apartado qué es la inculturación, y sobre todo cómo la viven los agentes de pastoral y qué es para ellos.

1.2.- “¡Quienes se inculturamos somos nosotros. No ellos...!” La Teología de la Inculturación y la inculturación de la Misión de Guadalupe.

En el apartado anterior hice mención de las fases históricas o temporales por las que ha pasado la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. En estas fases se ilustra bien los cambios paulatinos que ésta ha sufrido y de alguna forma refleja los cambios que la institución eclesiástica en un sentido más amplio o macro ha tenido, lo cual traté de explicar de una forma breve en la introducción a este apartado.

La teología de la inculturación y la inculturación en sí es, en parte, el resultado de esos cambios o reformas en las políticas eclesiásticas en el sentido dogmático, pero sobre todo normativo, en cuanto a sus políticas internas. La inculturación es un concepto que más allá de su carácter utópico es un tanto contradictorio, difuso y complejo. Para empezar tiene dos naturalezas, una *macro*, por el hecho de estar relacionada con las normas institucionales (dogmas y cánones), y una *micro* al permearse entre aquellos *sujetos* que realizan una labor pastoral a partir de los lineamientos que ésta, la inculturación, pauta. Por otro lado, la inculturación es una noción que difiere mucho desde la concepción de la Iglesia Católica como institución, que lo inserta en una teología, a la forma cómo se concibe en la praxis que es la que viven los agentes de pastoral, en el estudio de caso que presento.

Hay una serie de elementos que se involucran en el proceso de inculturación. Uno que desde mi juicio es muy importante es la *acomodación*, que a nivel institucional se estructura como una suerte de *propuesta* y en un nivel más práctico e individual, se pone en marcha a partir de esa *propuesta*.³⁰ Con esto quiero decir que la acomodación es un medio de inculturación que se refleja, en el caso de la Diócesis de San Cristóbal, como una forma de adaptación en el sentido más dogmático, evangélico y pastoral. Sin embargo, desde una perspectiva más acotada, los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, conciben la inculturación, como mencioné antes, de otra forma, aunque no es ajena a la acomodación *per se*. En este caso se trata de una más enfocada a la interacción de ellos como individuos con respecto a los indígenas, de ahí que, como dijo el hermano Gerardo Torres Estrada, “Cheval” en entrevista del 26 de noviembre de 2008, “quienes se inculturamos somos nosotros. No ellos”. Ante esto surge la pregunta ¿qué es entonces la inculturación?, si una definición-concepción

³⁰ Con propuesta me refiero a una construcción de naturaleza normativa, por el hecho de venir desde un documento eclesiástico, que propone una serie de acciones que se *deben* realizar para darle un giro a una labor pastoral, con el fin de que la Iglesia Católica busque insertarse en las diferentes culturas.

eclesiástica que busca determinar un *deber ser* o un *deber proceder* de la acción pastoral, encaminada a la autoctonía de la Iglesia; un proceso de inserción social y cultural del pastoral en las comunidades indígenas o una tercera posibilidad en donde quizá se puedan entretrejer ambos elementos.

Para responder esta pregunta se puede empezar por exponer algunas concepciones de la intelectualidad eclesiástica, como los estudiosos y teólogos partidarios de estas posturas; es decir, exponer qué es la inculturación desde la Iglesia como institución. Después en un segundo subapartado, trataré de plasmar la voz de los que viven el proceso de la inculturación en la misión, que es el enfoque antropológico de esta dinámica y de esta investigación.

El objeto de hacer esto es enfrentar ambas acepciones y/o concepciones de la inculturación, para *intersectar* ambas nociones que den cuenta de qué se trata esa palabra, noción, proceso o utopía que es base fundamental de toda una actividad eclesiástica, y de incumbencia para las ciencias sociales, en especial la antropología por ubicarse y realizarse en un *mundo étnico*.

1.2.1) Inculturación.

El término *inculturación*, no es una adaptación canónica y dogmática a las formas culturales de un pueblo diferente a la cultura occidental hegemónica, a la que pertenece la Iglesia Católica. Tampoco, como podría suponerse, tiene un origen católico. La inculturación como término, nace de una teología cristiana de corte protestante por los años setenta. Pero el origen esencial de su significado va más allá de esto, pues se remonta a un proto-cristianismo; es decir, a una época en que el cristianismo aún no se forjaba, pues dicha doctrina se crea a partir de la muerte del inspirador de su fundación que era Jesucristo y el esparcimiento por todo el mundo del mensaje de éste por parte de sus discípulos y demás adeptos.

El significado de la inculturación y de los diferentes términos precedentes que se han usado para expresar una idea similar de *inculturar*, tiene que ver con un paradigma en relación a la presencia de Jesucristo en la tierra, que nació entre seres humanos y como un ser humano; es decir, el *hijo de Dios* que nace, socializa y adquiere una *cultura humana* a lo largo de su vida. Estas características son justo lo que se conoce como la encarnación del Verbo. A partir de esta idea, si se remite uno a la primera mitad de la década de los sesenta,

se puede observar el término *encarnación* para definir en este caso la adaptación o inserción del mensaje cristiano en las culturas diferentes, sobre todo en el decreto del Concilio Vaticano II, (Véase *Ad Gentes*).

La Iglesia Católica postconciliar ha expresado en diversas ocasiones la necesidad de *contextualizarse y adaptarse* en relación a la sociedad contemporánea y al mundo moderno. En este sentido ambos términos, la contextualización y la adaptación, más allá de implicar una actualización y adecuarse a las circunstancias y costumbres de los pueblos en donde la Iglesia tiene presencia, pretenden actuar para lograr, por un lado, una liberación, lo que conlleva intereses *ecclesiam extra*, tales como el progreso material, la justicia social y la libertad política.³¹ Por el otro, reflexiones posteriores desde la Iglesia han concluido que no es suficiente contextualizarse o adaptarse, sino que la misión de la Iglesia y la evangelización, más que una adaptación, debe fundirse, asimilarse e involucrarse en la cosmovisión y cultura de la alteridad; es decir, encarnarse la Iglesia en las culturas.

Lo que se empieza a vislumbrar a partir de estas nociones, *contextualizarse y adaptarse*, así como otras acciones que trascienden a ambas, es que hay de por medio un proceso; es decir, la inculturación que conlleva todo esto no es sólo una concepción, sino una serie de acciones que se llevan a cabo para alcanzar una meta, que por obviedad no se ha logrado, sino que se tiene la expectativa de hacerlo.

Aylward Shorter al respecto, dice que la inculturación se trata de *un proceso continuo y propio para cada país o región en donde se ha sembrado la fe* (Chupungco, 2005:31). También señala que la inculturación *no es [sólo] la inserción del mensaje cristiano en una cultura no cristiana* y que la fe cristiana no puede existir sino en una forma cultural, pues *la fe cristiana no existe en un espacio neutral o fuera de la cultura, sino que es expresado y materializado a través de la cultura* (Shorter, 1988:11-13). Estos aspectos o características que le da Shorter a la inculturación, se refieren a que ésta no es precisamente una transmisión o transferencia del significado religioso o evangelización de una cultura dominante o hegemónica a otra, como sería el caso de la *aculturación*,³² porque la misión de evangelizar se da a través de la interacción histórica de las culturas. Sin embargo, sí afirma que los

³¹ Esto explica, en gran medida, el porqué la Teología de la liberación se ha arraigado en estos fundamentos que parecen ajenos a la religión en sí.

³² Por aculturación tomo la definición de Gonzalo Aguirre Beltrán: “grupos de individuos de diferentes culturas entran en un contacto continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos” (Aguirre Beltrán; 1992:14).

misioneros llegan a una situación de aculturación y tratan de adaptar el mensaje cristiano, buscando expresiones de culturas locales para que el mensaje sea entendido; es decir, buscan elementos de la cultura local para comunicar el significado y capacitar a sus interlocutores, y así facilitar el proceso de inculturación (Shorter, 1988:14).

Esto último se contrapone a la perspectiva eclesiológica que postula que la inculturación es proceso independiente de los misioneros o pastorales, pues no lo viven las personas, sino las culturas a través del mensaje cristiano; es decir, el Evangelio es el que se incultura, no el misionero, quien sólo facilita el proceso de inculturación del mensaje cristiano.³³ La manera cómo éste lo hace o se le indica cómo debe hacerlo es, tanto en el caso de Chiapas como en muchos otros casos latinoamericanos, *descontextualizar las narrativas cristianas de sus referencias culturales de occidente y reposicionarlas dentro de un “telos” o cosmovisión maya* (Garrard-Burnett, 2005:49-50).

Ante esto, lo que se puede destacar es que más que un proceso de asimilación recíproca natural en una situación de interacción cultural, en el aspecto religioso, se trata entonces de lineamientos que expone la Curia, y que deben seguirse, por lo que se trata entonces, de lo que algunos autores (Garrard-Burnett, 2005; Theije y Mariz, 2008) asocian con una *teología de la inculturación*, por el hecho de ser una práctica, o el planteamiento de ésta, desde el ámbito eclesiástico.³⁴ Sin embargo, a pesar de tratarse de un planteamiento de un *deber ser* o un *deber proceder* en una acción pastoral, lo que transmite el contenido de esta concepción es una suerte de lo que Garrard-Burnett considera un *catolicismo folk*, en donde se empalman y combinan las culturas religiosas como consecuencia de una integración intencionada de significados y símbolos de dos o más tradiciones religiosas (2005:50). El sincretismo en dado caso, es lo que se asemejaría a esto, y por el hecho de ser un concepto creado en la teoría antropológica sería el término adecuado para describir un proceso como la inculturación.

³³ Shorter se refiere a que inculturación es cuando el mensaje cristiano o el Evangelio transforma una cultura y que al mismo tiempo la cristiandad es transformada, en la manera en que el mensaje es formulado y *reinterpretado* de nuevo, lo cual le da un carácter de reciprocidad relativa y por lo tanto, un tono de horizontalidad aparente, que otrora no existía sino el dominio, la coerción y la represión de todo lo no cristiano que consideraban pagano, lo cual era constante en el criterio y la forma de evangelizar a las culturas no dominantes como es el caso de los indígenas en América Latina o demás habitantes de África y el sureste asiático (Ricard, 2002; Lehmann, 1998; Brading, 1992).

³⁴ Garrard-Burnett define la teología de la inculturación como mezcla de las prácticas religiosas mayas y cristianas, en una suerte de catolicismo folk (2005:50).

La teología de la inculturación, sin embargo, tiene un trasfondo más amplio y complejo, pues involucra, no sólo lo que quiere significar la inculturación *per se*, sino un punto de vista teológico; es decir, una reflexión (teología) acerca del modo en que se presenta el mensaje cristiano universal, para *ser entendido con las categorías y vivido con los símbolos de todas las culturas*, lo que alude a una inserción, adaptación y asimilación del mensaje cristiano en otras culturas no cristianas que, a diferencia de la aculturación, no busca que en esas culturas no cristianas exista una pérdida de sus valores y formas culturales. Esto significa que no sólo es una serie de pasos a seguir, sino que también debe tener todo un contenido litúrgico.

Desde la teología y, por lo tanto, desde la eclesiología, la inculturación no es una mezcla de creencias religiosas, sino la añadidura de características religioso-culturales ajenas al cristianismo, a un mensaje cristiano esencial con una base universal y sin cultura.³⁵ A esto se refiere Manuel Marzal cuando habla del sincretismo como *la otra cara de la inculturación* (2000:200), porque la inculturación implica adentrarse a la cultura para insertar un mensaje que teológicamente no tiene cultura, mientras el sincretismo implica la presencia cultural de ambas partes, es decir, la de un mensaje cristiano que viene de occidente, y la cultura del nativo. Sin embargo, una parte del sincretismo según expone Marzal, es la *reinterpretación religiosa*, que por definición concuerda con las características de la inculturación; es decir, agregar elementos religioso-culturales no cristianos al rito cristiano. Esta es una razón de peso por la que considero que la inculturación como tal, sí es una forma o parte del sincretismo.

Por otro lado, se debe considerar que la inculturación es un proceso que tiene una meta que aún no se ha alcanzado y hay diversas ataduras que no permiten alcanzar dicho objetivo de corte asimilacionista. Esto lo han aceptado algunos teólogos y religiosos (Tapuerca, 2002; Suess, 1993), razón por la que dicen que *no se puede hablar de un logro por parte de la Iglesia Católica en cuanto a la inculturación, ya que esta institución se encuentra muy atada a una cultura patrona o universal*, entre otros motivos (Suess, 1993:156).³⁶ Por esta razón, la inculturación es un proceso y una trayectoria o vía que se está

³⁵ La postura teológica dice que se trata de un mensaje cristiano que no tiene cultura por el hecho de ser un mensaje y además ser universal.

³⁶ Así como Paulo Suess trata de dar una explicación de porqué en muchos casos no se ha logrado emprender el camino hacia la inculturación con el arraigo de la Iglesia en su cultura occidental y eurocéntrica, también da además una polémica explicación, que desde mi punto de vista refleja el perfil del religioso, sea teólogo de una tendencia progresista, como es el caso, o no: *son culturas herméticas o no ofrecen condiciones por ellas mismas para expresar los contenidos de fe*. (Suess, 1993:156). Me parece que esto implica una contradicción porque así como critica a la institución eclesiástica por su cerrazón

recorriendo aún, y para caminar hacia la meta que pretende, se debe empezar por distanciarse de una mentalidad universalista y homogénea característica de la *Iglesia Oficial*, para *apostar por una comunión respetuosa de las diferencias, como formaciones integrantes de la unidad de la Iglesia y de la fe* (Tapuerca, 2002:8).

Lo que puede aclarar mejor porqué la Iglesia Católica y su forma de proceder ha impedido que la inculturación pueda darse, lo ilustra el mismo Paulo Suess, quien sostiene la deficiente y errónea fórmula de la Iglesia de presentarse con un *ropaje cultural occidental* en otros continentes, pues así la Iglesia Católica *permanece extranjera, desencarnada y con un discurso que no llega a los corazones de los pueblos...* Con esta declaración, Suess trata de explicar al mismo tiempo lo que persigue la inculturación, que es una Iglesia local o autóctona (Suess, 1993:160-161). Sin embargo, la Iglesia Católica no pretende por medio de la inculturación de oponerse a la *oficialidad de la Iglesia*, refugiándose en la *microestructura étnica y social, sino a la construcción de la universalidad a partir de unidades pequeñas que estén fortalecidas en su identidad y sean capaces de articularse entre sí en un horizonte que permita transformaciones globales* (Pablo Richard, 1998:58-59). Con esto, Richard explica que la Iglesia Católica busca con la inculturación ser universal al fomentar la comunidad en el dogma y la fe cristiana, pero también plural porque a través de la encarnación o inculturación del Evangelio en las culturas, la inculturación, por medio de una teología, trata de desterrar todos esos *ropajes culturales occidentales* como las conductas, actitudes, valores, entre otros, que pretendan recubrir y anular las formas culturales autóctonas, así como impedir el desarrollo de la propia identidad.

Para hacer posible la inculturación, desde la perspectiva de Pilar Gil Tébar (1997), la Iglesia y la acción pastoral, en primer lugar, urge en la necesidad de los agentes de pastoral para que conozcan con profundidad el *modus vivendi* de los indígenas; en segunda instancia, se propone que estos pastorales entiendan y asuman que la presencia de Dios no sólo está en el rito cristiano en su acepción occidental, sino en la población, la cultura, creencias y manifestaciones comunitarias indígenas. Por último, la inculturación de la Iglesia o su *autoctonía*, se relaciona con el rescate de las formas (culturales) religiosas indígenas que

homogeneización y hermetismo que expresa hacia la diversidad cultural, también prejuzga las características de esa diversidad que no permiten la entrada, la inserción y trasmisión de un elemento ajeno a sus creencias, que es el Evangelio. Habría que cuestionar si se trata de un hermetismo por parte de los indígenas o un derecho que éstos tienen de no aceptar elementos extraños para ellos o simplemente ajenos a sus creencias, en una suerte de defender y preservar su cosmovisión y formas culturales y religiosas.

refieran a sus modos de organización, a las estructuras jerárquicas pastorales, a la liturgia, formas de predicación, simbología, etc. (Gil Tébar, 1997:397). Así pues, en palabras de Pilar Gil Tébar (1997:398), los deseos de la inculturación son la constitución y consolidación de una Iglesia Autóctona enraizada en cada uno de los diferentes grupos indígenas.

Esta aportación de Pilar Gil, alude a una segunda acepción y concepción de la inculturación, que se aleja de la perspectiva institucionalista. Pero antes de seguir en esa línea me gustaría amarrar lo que implica el proceso de la inculturación desde la perspectiva institucional; es decir, la teología de la inculturación que implica una disposición de los deberes que tienen los pastorales para inculturar el Evangelio y la Iglesia, con el fin de lograr su autoctonía, a partir de dos diferentes vías: la *teología* y la *pastoral indígena*.³⁷

En el primer caso, hablar de una teología de la inculturación es referirse a todo un proceso que da expresión a la religión que es específica para una determinada comunidad y éste a menudo conlleva una reforma de la religión misma, lo que implica, por lo tanto, un proceso consciente de recreación religiosa en la que idealmente ninguno de los elementos que lo componen dominan a los otros (Lehmann, 1998:612 y Theije y Mariz, 2008:38). La manera cómo los sacerdotes, y en cierta medida también los pastorales, lo hacen es al adoptar prácticas inspiradas en esta doctrina de inculturación que involucran la incorporación de rituales religiosos indígenas en el rito cristiano (*reinterpretación religiosa*). Ellos, los sacerdotes, relacionan esas prácticas explícitamente con la gente, un lugar y una sociedad, buscando no sólo expresar el mensaje cristiano en los elementos propios de esa cultura, sino también para transformarlo y remarcarlo, lo que lleva a una nueva creación. Esto es, todo el proceso que implica la teología de la inculturación en su búsqueda de una autoctonía no sólo de la Iglesia, sino de la teología también; es decir, no sólo es que el mensaje cristiano penetre en la religiosidad, creencias y *modus vivendi* indígena, por medio de un *ropaje vernáculo* que presentan los pastorales para lograr esa inserción, sino que también busca que esos elementos indígenas (religiosidad, creencias, rituales, incluso, cosmovisión) penetren en el mensaje cristiano y por lo tanto transformen a la Iglesia en esta sintonía de pluralidad que ésta busca, lo que habla con claridad de una reciprocidad y de una asimilación cultural mutua.

³⁷ Teología, según el jesuita Rubén Cabello, es una reflexión sobre Dios, una reflexión desde la fe vivida para vivir la fe. Es una mediación reflexiva sobre todo lo que atañe a Dios, sobre todo lo que atañe al hombre en la realización de su fin como hombre (Cabello, 1991:202).

El medio para obtener todo esto es lo que la Iglesia Católica ha construido y llamado *Pastoral Indígena*, que es el otro rubro al que hice alusión con anterioridad. Pilar Gil Tébar (1997:398) dice que la *pastoral indígena* se trata de un planteamiento de la Iglesia Católica en el que se pretende lograr un acercamiento distinto a la población indígena creyente, partiendo de las bases en términos de roles y funciones étnicas; es decir, desde el funcionamiento propio de su comunidad, tratando de adaptar la estructura de la Iglesia Católica y su ritualidad en sus formas, costumbres y sistema de roles o cargos étnicos. Nótese que no se habla de elementos propiamente de la religiosidad, sino de cómo manifestar el mensaje religioso dentro de los patrones o ropajes culturales de la alteridad.

Ambos elementos, la pastoral indígena y la teología de la inculturación, buscan entonces *la construcción de una iglesia indígena en el interior de la iglesia católica, mediante el proceso de la inculturación, lo cual surge por la mentalidad abierta de los agentes de pastoral y las exigencias de los creyentes indígenas* (Gil Tébar, 1997:400); es decir la Iglesia Autóctona.

Hasta ahora se ha visto lo que es la inculturación desde una perspectiva más conceptual, que es la institucional. Sin embargo, y lo que intento explicar principalmente en esta tesis, aquellas personas que colaboran con la Diócesis, como es el caso de los agentes de pastoral y misioneros que están más en contacto con las comunidades indígenas, siguen este modelo-proceso de inculturación, pero también viven ese proceso de transformación frente al Otro. Es decir, la inculturación en la praxis tiene otras formas y concepciones que se van adquiriendo en la práctica pastoral.

Los testimonios que pueden dar cuenta de la diferencia entre ambas formas de concebir la inculturación, teórica y práctica, los he tomado de algunos de los misioneros de la Misión de Guadalupe y la Castalia y es a partir de esto que trataré de abordar en el próximo subapartado qué conciben los agentes de pastoral como inculturación y, sobre todo, cómo lo viven.

1.2.2) Inculturarse en la praxis.

Cuando llegué a Comitán, en donde se encuentra la Misión de Guadalupe, tenía en mente alguna parte de la literatura que consulté en torno a la inculturación y la teología de la

inculturación; algo muy similar a lo que expuse en el subapartado anterior. Lo que imaginé es que la inculturación sería una serie de directrices y normas dispuestas en algún capítulo del plan pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y que llevarían los pastorales al pie de la letra. Sin embargo, durante mi estancia noté que los pastorales no tenían una información (conceptual) muy profunda de esto. Parte de su participación en la Diócesis era recibir indicaciones de lo que se tratara en las juntas a las que asistían los directores o encargados de las parroquias y las misiones, y emprender esos mandatos a través de su trabajo en las comunidades.

Esto quiere decir que los agentes de pastoral en general esperan, en el caso de la Misión de Guadalupe, lo que el director José Ramón les indique en las juntas de pastoral para empezar a hacer algún plan a realizar en las comunidades que les corresponde trabajar a cada pastoral. Sin embargo, la dinámica no es tan vertical, pues el director no llega a dar indicaciones que los demás tengan que obedecer, sino que él expone lo que se trató en la Diócesis y sobre la problemática que se vive en las comunidades de las que éste se encarga de *acompañar* y pretende que los demás hagan lo mismo para llegar a una resolución consensuada y así hacer un plan de trabajo de la Misión en conjunto como comunidad pastoral y laboral.³⁸

Con este panorama creía después que la inculturación era un concepto desde la Iglesia Católica y que no tenía nada que ver con lo que viven los pastorales; es decir, que la inculturación era una de esas palabras que suenan complicadas y que pronuncia una jerarquía eclesiástica ante una serie de estudiosos e intelectuales de la Iglesia, pero que aquellos que bajo una vida sencilla y sin grandes conocimientos, como en general uno tiene la imagen prejuiciada acerca de un misionero, en definitiva no entiende.

Yo creía que la inculturación era parte de una normatividad que los misioneros debían obedecer y que para lograrlo recibirían una serie de indicaciones de cómo insertarse en las comunidades para después de una manera forzada pudiera darse lo que se supone que debía ser una suerte de asimilación o, incluso, *nativización*. En lo personal creo que algo de esto

³⁸ Con comunidad pastoral me refiero a la idea de que los pastorales de la Misión de Guadalupe forman una comunidad que toma decisiones en conjunto y que no se excluye a nadie (todos son iguales). Incluso el director de la misión es sólo el que administra, representa y trata de ordenar los asuntos que atañen a la misión ante la diócesis, pero él también tiene la calidad de agente de pastoral. Pero también es comunidad laboral, pues aunque se trata de algo simbólico, cada pastoral recibe un salario. Esto tiene que ver también porque la mayoría de los pastorales son laicos y tienen familia, por lo que, aunque se trate de una labor poco remunerada, es un empleo para la mayoría de ellos, incluyendo el director, aunque sea religioso.

hay de cierto, lo que no imaginé al principio es que la inculturación pudiera ser concebida como algo que se vive y que quienes tienen poco tiempo o poca experiencia como misioneros, no saben de qué se trata porque no lo experimentan, al menos no bajo las características que describen el proceso de inculturación.

Con el tiempo noté, sin embargo, que muchos sí llegaban a describir y hablar de su experiencia de *irse inculturando* con el transcurrir de los años. Pero lo que era interesante en particular, es que cada quien lo vivía a su manera; es decir, no a partir de esa serie de características establecidas que definen la inculturación, en lo que ellos llaman *vivir su proceso*. El problema de que la mayoría de los pastorales no puedan hablar de grandes *experiencias de inculturación*, se debe, en parte, al corto tiempo que tienen ellos trabajando en este campo. Esta es una problemática general que el padre Ramón Castillo Aguilar de la Misión de la Castalia indica, pero según él se debe, sí en parte a esta problemática temporal, pero también a las políticas de la Iglesia que de manera contradictoria impiden que se pueda dar el proceso de inculturación.³⁹

La política de la Iglesia siempre han sido los cambios, que continuamente hay cambios, pero como yo te digo, para poder nativizarse requiere años. Se requiere mucho tiempo. ¿Tú crees [que] con tres, cuatro, cinco años. Cambio. Tres, cuatro, cinco. Cambio... se puede lograr esto? No. Eso fue uno de los problemas aquí en la región... La cuestión está en que en el periodo de trece años, pasan aquí en la región seis sacerdotes. En trece años. ¿Tú crees que se pueda lograrlo? Y es así en general. Con este tipo de políticas no se puede porque esto significa años. (Entrevista Ramón Castillo Pbro. 12 de noviembre de 2008).

Lo que se puede extraer de *vivir la inculturación* —y en coherencia con lo que desarrollé en el subapartado anterior que es la visión más canónica— es que se trata de algo que todos sin excepción afirmaban; es decir, es un proceso de transformación, de inserción sociocultural, de comprender la cosmovisión del Otro e irse asimilando. El hermano Gerardo Torres “Cheval” me platicaba del proceso normal que lleva un misionero de la Misión de Guadalupe que va a trabajar con los tojolabales, empezando por observar y escuchar durante un año, y ya después de entender algunas cosas de su cosmovisión, podía empezar a proponer a partir de las problemáticas que se observaban en la comunidad.

³⁹ Similar a las críticas que Suesse hace al proceder de la Iglesia Católica como impedimento de la inculturación, en la praxis, se ve que existen también ciertas problemáticas que obstaculizan la posibilidad de que el proceso de inculturación continúe.

Debe entenderse que la misión que en general las órdenes y congregaciones religiosas tienen, en este caso la congregación de los Hermanos Maristas de la Enseñanza, es servir; y dentro de ese servicio está involucrarse y entender la problemática que se vive en las comunidades para saber qué hacer; es decir, cómo servir. Pero eso lleva mucho tiempo, aunque Cheval decía que el proceso de inculturarse, además del tiempo y la experiencia, también implica un involucramiento e inserción con la comunidad:

[...] inculturación es que realmente te metes dentro de la cultura, aprendes la cultura, conoces la cultura, ves la manera como mira la cultura y a partir de ahí, empiezas a dialogar con la cultura [...] Cuando ya eres capaz de entender cómo entiende el mundo el indígena, entonces ya puedo dar propuestas desde esa visión porque si no estás imponiendo una manera y una forma de trabajar desde afuera, pero cuando vas... yo tardé tres, cuatro años para ir entendiendo muchas cosas y en este momento me siguen cayendo veintes [...] pero en dos, tres, cuatro, cinco años, apenas empiezas a entender muchas cosas. (Entrevista con Gerardo Torres FMS, 27 de noviembre de 2008).

De la misma forma, el padre Ramón dice que el proceso de la inculturación tiene que empezar por “trabajar concretamente entre los tojolabales”; es decir, está de acuerdo con la importancia de la presencia del misionero en la comunidad, pero también hace referencia a los prejuicios e ideas con las que llega el misionero y cómo se va transformado todo eso, a partir del involucramiento con los indígenas. Eso también es parte de las consecuencias que trae consigo el proceso de inculturación y es interesante porque describe ese proceso de inculturarse; de transformarse:

Tú generalmente llegas con tu carga, tu formación. Llegas entre los tojolabales y... tú quieres enseñarles. ¿Por qué razón? porque esa es tu misión. Y entonces en un primer momento tienes que ser muy sensible; a punta de patadas te voy a decir que vas descubriendo que primero ni te entienden mano. Segundo. Como no te entienden ni te aceptan, simplemente te toleran. Ellos no te dan a conocer absolutamente nada. Pasan los años y te das cuenta de que en primer lugar, lo que está sucediendo es que si tú realmente estás ahí con ellos, van descubriendo una cosa, y no vayas a creer que es de ‘en dos pataditas’, que los quieres y que te dejas querer (Entrevista con Ramón Castillo Pbro. 12 de noviembre 2008).

De estos testimonios se rescatan varios elementos. Primero que el proceso de inculturación requiere de un tiempo y de una constante presencia con los indígenas. Pero

también de un involucramiento con ellos (individual y socialmente) y las circunstancias que les rodean (problemas, preocupaciones actividades, creencias, costumbres). Con respecto al subapartado anterior aquí se puede empezar a ver alguna diferencia, pues desde la postura que expreso previamente, que para diferenciar voy a llamar institucionalista, se habla de una parte de la inculturación como *revestirse del ropaje vernáculo*, no refiriéndose sólo al pastoral, sino el ritual, el mensaje cristiano y todo aquello que involucre esa transformación acomodaticia, pero que se enfoca a un todo generalizado; es decir, la Iglesia,⁴⁰ y además que el Evangelio es el que se incultura, no la(s) persona(s). En lo que sí coinciden, tanto la postura institucionalista como la práctica (la que hacen los pastorales), es que existe el enfoque de conocer al indígena, en cuanto a su cosmovisión y su manera de vivir.⁴¹

La temporalidad por la que debe pasar un pastoral para alcanzar la meta de un proceso de inculturación, según dicen ellos, no es corta, y de esto la *Iglesia oficial* no habla mucho, sino aquellos que llevan a la práctica la acción pastoral. Esto también se refleja en los dos testimonios expuestos atrás, pero además, también lo indica el director de la Misión de Guadalupe, José Ramón, quien, por cierto, es un buen ejemplo de las diferencias de opinión que hay entre quienes viven la inculturación y quienes tienen sólo una referencia de ésta, sea por la literatura o por testimonios de quienes experimentan el proceso.

Él por la poca experiencia y poco tiempo que lleva trabajando en la misión y bajo esta dinámica de pastoral indígena, está más apegado a los cánones; es decir, lo que dicen los teólogos y documentos eclesiásticos de la inculturación, pues son las instrucciones e indicaciones que se le dieron para ejercer su cargo como director. La información que tiene sobre la inculturación desde otra perspectiva no institucionalista, si acaso es por la actitud expectante y abierta que tiene a experimentarlo en la praxis, a lo largo de su trabajo, y quizá lo que alguna gente experimentada le ha contado, como es el caso del anterior director de la misión (Cheval). Bajo estos referentes, él aún dice que lo que se incultura es el Evangelio, no el sujeto.

[...] o sea, la propuesta evangélica, la propuesta que nosotros mismos estamos en un proceso de asimilación de esa propuesta [...] ambos [indígenas y mestizos] estamos tratando de leer esa propuesta

⁴⁰ La Iglesia lleva esta transformación hacia lo vernáculo porque es parte del objetivo del proceso de la teología de la inculturación; es decir, transformar la Iglesia en las formas culturales a quienes se dirige su trabajo de dar la Palabra de Dios.

⁴¹ Esto seguramente porque, aunque el pastoral percibe de forma diferente la inculturación, al final debe seguir una serie de reglas en torno a ésta en su práctica pastoral.

evangélica y eso es lo que tratamos de inculturar, o sea, se trata de inculturar que esa propuesta les diga algo a las personas, a los hermanos y hermanas de la montaña, desde sus parámetros, desde sus referentes culturales, pero entonces la inculturación del Evangelio yo la vería como un, como un diálogo desde nuestro marco de acuerdo con la cultura y decir '¿Cómo ven ustedes la propuesta del Evangelio? Nosotros la vemos así'. Claro que para ese diálogo pos nos falta mucho. Estamos en proceso (Entrevista José Ramón FMS, 26 de octubre 2008)".

Como se puede observar en este fragmento de entrevista con José Ramón, la inculturación es vista como la del Evangelio; es decir, es una forma de adecuar el Evangelio a la cultura de los tojolabales y hacer que el mensaje evangélico o cristiano se haga a las formas indígenas y que reciban ese mensaje desde su propia cultura, en una suerte de diálogo cultural. Esto es una opinión diferente a la del ex-director de la misión, a la del sacerdote que lleva 26 años trabajando con indígenas o, como se verá después, a la de un indígena que tuvo oportunidad de trabajar en esa área por 18 años.

La opinión de José Ramón es muy cercana a lo que se expresa como inculturación en el subapartado anterior; es decir, en el tono institucionalista. Sin embargo, sí hay una relación con los testimonios de las personas más experimentadas. Esto me lleva a una reflexión. El proceso de inculturación, en un inicio, podría tratarse de una mezcla entre el acervo literario, documental e institucional, y una suerte de influencia a partir de las palabras y consejos de gente experimentada en ese campo, que explica sus vivencias y aconseja sobre el trabajo que el recién ingresado va a ejecutar, a la voz de *no es lo mismo la teoría que la praxis*, en el sentido de llevar una práctica pastoral que no se aprende sino en el proceso de hacerla, pero con la importancia de tener las bases eclesiológicas.

En este sentido, lo que empieza a reflejarse es que la inculturación en la praxis es la mezcla de la experiencia práctica del trabajo pastoral y todos los fundamentos teóricos y teológicos (de acuerdo con los cánones y dogmas). Sin embargo, no es el caso de todos los pastorales, pues eso es lo que podría decirse del actual director de la misión cuando llegó, no así del resto del personal de la misión, que en general sólo son ejecutores de su tarea y no tienen acceso a la formación eclesiológica, razón por la que el director debe organizar breves cursos de preparación para sus pastorales dentro del plan de trabajo, antes de ejecutarlo en la práctica.

Un aspecto que también debo destacar hasta lo ahora visto, es que hay una palabra recurrente en torno al concepto de inculturación, y es el hecho de que se trata de un *proceso*. No es algo que por utópico que pueda considerarse, exprese la idea de que es una transformación inmediata, así como los pastorales que viven la experiencia de la inculturación tampoco lo consideran así. El caso de José Ramón es interesante porque él está en la posición, además de director de la misión, de un pastoral, pero al ser *novato* confiesa no estar aún adentrado en la cultura de los indígenas, él dice que está en ese *proceso* de inculturación, pero en el sentido de su papel de hacer posible la inculturación del Evangelio; es decir, la transmisión del mensaje cristiano.

Una forma cómo él prueba que esa transmisión evangélica debe llevar un proceso de inculturación es cuando se refiere a una acción al principio en la que el pastoral no se puede alejar de su pensamiento occidental. Con esto él dice, a diferencia de otros pastorales que llevan más tiempo en ese campo de trabajo, que el Evangelio es el que se incultura, pues al ser un mensaje cristiano universal y sin una naturaleza cultural específica, sino que se adapta a todas las culturas, es éste el que se mete a las culturas de los Otros y eso es lo que se pretende, aunque lo que debe hacer el pastoral, desde su opinión, es tratar de entender y ser uno con ellos, pero no en una suerte de *nativización*, pues dice él que eso es imposible y que nunca “dejaremos de ser nosotros”; es decir, “la inculturación es el proceso de inserción del mensaje cristiano”,⁴² aunque sea al principio “desde nuestros referentes, o sea, nuestros referentes culturales, no, no podemos separarnos de ellos, pero sí tratar de que sea lo menos que se pueda desde nuestra manera de ver, nuestra perspectiva. Entonces sí. Nuestro papel como agentes de pastoral sí es una utopía [...] (Entrevista José Ramón FMS 26 de octubre de 2008).

Este fragmento de entrevista es muy interesante porque se menciona la palabra *utopía* en relación al proceso de la inculturación que se pretende que lleve un pastoral; es decir, José Ramón dice que lograr la inculturación del Evangelio por parte del pastoral sin que éste interponga su visión occidental es lo utópico, esto es, el proceso de inculturación, sea el evangelio o el pastoral quien lo experimente, es partir de una visión o de un anhelo para lograr entrar en la cultura y que esa cultura al mismo tiempo empape al mensaje cristiano.

⁴² Cuando habla de inserción del mensaje cristiano, hace la aclaración de no en una forma de inserción, sino en una forma de presentar el mensaje y que ellos, los tojolabales, lo interpreten, en esa lógica de pastoral indígena de que ellos hagan sus celebraciones y rituales como lo saben hacer, no imponiendo las formas occidentales.

Estas son las acepciones, tanto eclesiástica de que *las culturas transformen la Iglesia* como la del agente de pastoral de que *él se transforma y se mete en la cultura del Otro*. Pero en ambos casos se menciona la utopía, porque es un deseo de hacerlo realidad, es por eso que se hace hincapié en que es un proceso. Sin embargo, al hablar de utopía en el sentido al que se refiere José Ramón, es porque de antemano se sabe, o al menos se sospecha, que es imposible esa realidad; es decir, en palabras de él mismo “ser uno con los hermanos y las hermanas de la montaña”, es intentar acercarse lo más posible a que eso suceda, sin pensar realmente que sea posible.

Esta *noción utópica de la inculturación* que, no sólo en los dos testimonios anteriores, sino en la opinión de muchos de los pastorales con quienes platicué de manera informal, es contrapuesta también por un indígena, Edmundo,⁴³ que ha trabajado mucho en ese campo y que ahora colabora con la Misión de Guadalupe.⁴⁴ Su testimonio es interesante porque expresa un visión opuesta a la de quienes se inculturán; es decir, el no indígena o *caxlán*.

Para empezar, Edmundo, se contrapone a la postura *institucionalista* porque dice que la inculturación no va tanto en el Evangelio, sino que “es más la persona porque, de hecho, el Evangelio, si tú te inculturás, no necesitas... Una persona inculturada afirma la presencia de Dios en los pueblos, la vida de los pueblos indígenas. No es que evangelice, sino... cómo una persona inculturada dice: ‘[en] este rito haya presencia de Dios’” (Entrevista Edmundo, 2 de diciembre de 2008). Esta es la diferencia con lo que dice José Ramón, que está más envuelto en los lineamientos eclesiológicos. Edmundo pone un ejemplo de inculturación, desde su vivencia y con su grupo étnico, en el que se ilustra cómo no es el Evangelio lo que se incultura, sino la persona, o las personas en una sociedad (colectividad):

En un matrimonio k’iche’, por ejemplo, según el derecho canónico, lo avala como un... ya es un matrimonio oficial, o sea, puede estar nada más un diácono de testigo y ya están casados por la Iglesia si lo desea esta familia, entonces claro, ya hay ahora... lo que hacen el rito indígena, el matrimonio propiamente indígena y luego van, van a la iglesia y entonces el camino de inculturación es como que

⁴³ Edmundo es un sacerdote maya k’iche’ que ha trabajado durante 18 años con los jesuitas en una misión que éstos tienen en Santa María Chiquimula, en el *departamento de inculturación*. Edmundo fue contratado por la misión de Guadalupe e el 2008 para que colaborara con la doctrina de “lo maya”; es decir, que enseñara a los tojolabales, con quienes trabajan los pastorales de la misión, todos aquellos elementos rituales propios de la espiritualidad maya.

⁴⁴ El mismo Edmundo, como indígena, opina que la *nativización* es imposible: “Usted puede dominar mucha ciencia, mucha intelectualidad, pero de indígena, el único que sabe es el indígena. Ese es un criterio muy fuerte de inculturación. Eso es para decir que no por el hecho de que me inculture, ya voy a ser k’iche’. Una persona que no es k’iche’, no por el hecho de que se adentra, se empapa, aprende el idioma ya va a ser k’iche’. No puede” (Entrevista con Edmundo, 02 de diciembre de 2008).

este rito ya estuvo, ya no tiene que ir a la iglesia, entonces la gente se ahorra todo el gasto que va hacer del matrimonio. (Entrevista Edmundo, 02 de diciembre de 2008).

Lo que Edmundo está diciendo con este ejemplo, es que la inculturación es como el matrimonio k'iche' que ha asumido la Iglesia Católica, integrado y aceptado las formas culturales ajenas al rito cristiano, porque está convencida que en esa representación está la esencia del mensaje cristiano que es Dios, y esto también debe aplicar para los diferentes casos que se presenten entre los tojolabales. Él está hablando, entonces, de que la inculturación no es desde los indígenas, como sería la teología india,⁴⁵ sino desde la Iglesia que “entra al corazón de los pueblos”; es decir, la diferencia entre éstas es que la inculturación se reduce más a un sector y el que hace el proceso de inculturación no es el indígena, sino el *caxlán*. El proceso de inculturación más que de evangelización, es desde afuera; desde los no indígenas que llegan a “afirmar la presencia de Dios en todos los ritos k'iche's” (Edmundo, *Comunicación Personal*, 2 diciembre 2009).

En todos los testimonios que he presentado hasta ahora se reflejan algunas inconsistencias o cambios de perspectiva con respecto a la inculturación, en el estricto sentido de su definición. También hay una relación y a la vez una separación entre lo que dicen los pastorales desde sus experiencias y contacto con la realidad, y lo que argumenta la Iglesia católica desde el púlpito de la erudición teológica. Es por ello que considero imperante hacer una breve aclaración de esto para culminar con este capítulo.

La inculturación es un tema que puede dar algunas pautas de la estrategia de inserción que pretende la Iglesia Católica; es decir, la parte más documental, teórica, teológica como bases de definición de la idea de inculturación, con respecto a sus metas y los medios por los que ésta se lleva a cabo, que refleja el establecimiento de lo estratégico. Sin embargo, en el caso de la *inculturación vivida*, hay una relación muy grande con la perspectiva del actor (agente de pastoral), y sus normas de valor y demás constructos individuales desarrollados o integrados a lo largo de su vida a partir de su contexto social-histórico, individual-histórico y el entretreimiento de ambos; es decir, su *habitus*.

⁴⁵ Para Edmundo, la Teología India es desde los indígenas. Es “mostrar al mundo entero que todo lo que hace el indígena, todos los ritos que rodea su vida social, política, cultural y espiritual, hay presencia de Dios. Por ahí va la teología india” (Entrevista Edmundo, 02 de diciembre de 2008).

El agente de pastoral con su *habitus* y su *perspectiva*, así como sus convicciones, le permiten definir el proceso que debe llevar a cabo, exponiendo sus criterios y definiendo sus tácticas o formas de trabajo con una marcada visión ajena a la del indígena. Pretender lograr una inculturación, sería pretender que hay una aplicación de la parte *institucionalista* que le da estructura y definición de los pasos a seguir de ésta. Sin embargo, la individualidad que conlleva el pastoral en sus convicciones, sus criterios y demás características que se reflejan en los actos que éste realiza por sentido común, es una prueba más o menos reveladora de que la inculturación, o el proceso de ésta, más allá de una suerte de asimilación cultural recíproca, tiene que ver con la individualidad del ejecutor del plan pastoral y éste a su vez con los lineamientos institucionales que determinan cómo se debe llevar a cabo la pastoral y la inculturación.

El proceso de inculturación en la praxis, por lo tanto, es diferente a la teología de la inculturación. En la praxis, el pastoral no sólo trata de llevar el mensaje cristiano adaptándolo a las formas y cosmovisión indígena, sino que él mismo busca adaptarse; es decir, para el pastoral la inculturación recae en su persona. Él es el que aprehende y aprende los elementos culturales, la cosmovisión y las convicciones de los indígenas desde la convivencia constante con ellos. Los testimonios expresan que el que se incultura no es el Evangelio ni el indígena, sino el agente de pastoral, aunque, sigue siendo un *proceso*, en el sentido de que no se ha llegado al final o a la meta, porque hasta ahora nadie se ha inculturado, en los términos que la inculturación en específico pauta en una suerte de nativización o, al menos, una asimilación.

Con lo expuesto en este capítulo he pretendido fundar algunas bases acerca de la inculturación como concepción. Sin embargo, será en los próximos capítulos en donde expondré el *modus vivendi*, *modus operandi* y las convicciones religiosas de los pastorales, con el fin de mostrar cómo supuestamente es y viven el proceso de la inculturación en una comunidad religiosa y pastoral, como es el caso de la Misión de Guadalupe. Para lograr esto, empezaré por hacer una presentación formal de algunos de los actores que conforman dicha comunidad y cómo se relacionan entre ellos.

Segunda Parte.

**Los Agentes de Pastoral de la Misión de Guadalupe y la “pastoral
indígena”.**

Capítulo 2.

La Heterogeneidad de los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe. Etnografía de las diferencias entre los Hermanos Maristas, ex-religiosos y laicos.⁴⁶

En la ciudad chiapaneca de Comitán de Domínguez se encuentra desde el año de 1977 la Misión de Guadalupe, en donde los Hermanos Maristas continúan con una labor misionera (en relativa cercanía con la misión de la Castalia, que también se encuentra en esta ciudad). En esta casa de apariencia sencilla, que se ubica en la calle Privada Misión de Guadalupe #28, en el Barrio de las Siete Esquinas, habitan tres Hermanos Maristas, el director de la Misión (José Ramón), un hermano que se dedica al cuidado de la casa y a la atención de los enfermos indígenas que ahí llegan a hospedarse (Gilberto) y un último que habita normalmente en la comunidad de San Antonio Monterrey, y que trabaja de manera independiente a la misión, en cuestiones de apicultura (José). De los tres, quien funge como agente de pastoral es el director de la misión, el hermano José Ramón.

La Misión de Guadalupe, como expuse en el marco metodológico, se encarga de atender 93 comunidades de la Zona Sureste, labor que sería imposible para un único agente de pastoral. Es por ello que hay otros pastorales no religiosos que trabajan y en el caso específico de la Misión de Guadalupe, son seis pastorales no maristas que se encargan de atender un número determinado de comunidades que se distribuyen en las siete zonas diferentes que ya he presentado al principio de este trabajo. Los agentes de pastoral son Abelardo, Joaquín y Bernarda que serían los pastorales laicos. Juan Pablo y Patricia, que serían los pastorales con antecedentes religiosos (ex-religiosos) y Karla que es una misionera franciscana seglar y con bastante experiencia como misionera con los tzeltales.

En apariencia el plan de pastoral indígena en el que ha trabajado la Misión de Guadalupe con la Diócesis de San Cristóbal en tiempos de *Tatik Samuel*,⁴⁷ no ha cambiado mucho hasta el día de hoy, pues, como dice José Ramón, “se tiene ya una trayectoria de trabajo con los ‘hermanos indígenas de la montaña’ y no se puede cambiar así como así la cosa, aunque sí hay modificaciones, dependiendo de la realidad que se viva en las comunidades y sus necesidades” (*Notas de pre-campo*, 11 de abril de 2008). Desde esta

⁴⁶ Los nombres que utilizo para los agentes de pastoral y demás colaboradores de la Misión en este trabajo, no son los verdaderos.

⁴⁷ “Nuestro papá”. Así se le conoce en algunas comunidades indígenas mayas.

perspectiva, al trabajo de pastoral indígena se le ha dado una continuidad, pero aun así se llevan a cabo algunas juntas entre pastorales para evaluar los puntos a favor o en contra, y así determinar si se debe modificar algo o seguir con el plan de trabajo inicial, todo dependiendo del análisis de su acción y de los resultados que hayan obtenido en las zonas de trabajo. Sin embargo, hay una serie de características que sí se han ido modificando en el entorno de la misión, pues las comunidades indígenas, para empezar, no son las mismas que hace algunos años y menos las más cercanas a la ciudad. También ha habido cambios en la estructura interna de la misión, tanto en el aspecto ideológico como en la reducida presencia de Hermanos Maristas que colaboran en estas acciones pastorales.⁴⁸ Estas características son las que considero que forman, en gran medida, una cuarta fase en la historia de la Misión de Guadalupe, a la par de la Diócesis, a partir de lo que pude observar y vivir durante mi estancia con ellos.

A grandes rasgos se puede apreciar que la Misión de Guadalupe, desde su interior, refleja los cambios o reformas de acción pastoral por los que ha pasado la diócesis de San Cristóbal y es en parte esto lo que mostraré en este capítulo; es decir, trataré de presentar algunos casos en donde se involucra una especie de tipología en la que considero que puede clasificarse a los colaboradores o pastorales que trabajan en la misión; esto es, en agentes de pastoral laicos, ex-religiosos y religiosos. De esta manera, trataré de esbozar la *heterogeneidad* de la misión, a diferencia del capítulo anterior que tiene un corte más conceptual. El objeto de este capítulo es el de ilustrar, a través de la etnografía, la interacción de los integrantes de la Misión de Guadalupe. Será en el próximo capítulo cuando expongo la actividad pastoral desde un trabajo más consensuado y en equipo o *modus operandi*.

2.1 ¿Dónde están los Hermanos Maristas?

Cuando llegué por vez primera a la Misión de Guadalupe, el 11 de abril de 2008, sabía de antemano que ya no había tantos hermanos maristas como antes. De hecho, sabía que muchos de ellos se habían retirado con el paso del tiempo para optar por la laicidad. Sin embargo, enfrentarme a la realidad de que en una misión religiosa marista, sólo existía un único agente de pastoral de esa congregación, fue algo que me sorprendió y de momento me

⁴⁸ Los cambios se han debido en gran medida al propio cambio generacional por un lado, debido a que antes de que en la misión estuvieran estos tres hermanos maristas, era el director de la misión, el hermano Gerardo Torres, “Cheval”, y el apoyo de dos hermanos que ya son en la actualidad de edad avanzada, y otro hermano que se retiró de la vida religiosa.

desalenté, porque mi foco de análisis inicial se modificaría. Pero existen ciertos elementos que llamaron mi atención en ese momento y que me hicieron pensar que sólo se trataría de reflexionar un poco, para comenzar a planificar un proyecto en torno a la temática de la pastoral indígena de la diócesis de San Cristóbal en la actualidad, tomando como caso la Misión de Guadalupe.

Las características que logré identificar fueron a partir de la entrevista que tuve con el Hermano José Ramón. Fue entonces que me enteré que había agentes de pastoral que trabajan con la misión y que son laicos. De éstos, dos habitan en la misión. Uno de ellos es un ex-hermano Marista (Juan Pablo) que en la actualidad está casado y la otra es una seglar, *misionera de San Francisco* (Karla) que venía de trabajar de la misión de los padres dominicos en Ocosingo.⁴⁹ Además estaban hospedadas dos voluntarias, una española (Concepción) y otra chica que es maestra de una escuela marista en el Estado de Guanajuato (Adela), que presta en la misión *un año de servicio* y colabora con José Ramón en las actividades de pastoral.⁵⁰

En mi experiencia, en las casas que he visitado, en donde viven los Hermanos Maristas, y por lo que me parecía en aquel momento algo inusual, no se hospedan mujeres y mucho menos laicas, a menos que se trate, en algunos casos, de algunas empleadas domésticas o gente que ha organizado ahí algún retiro espiritual, por lo que con una cuota pueden pagar su estancia por un tiempo corto (un fin de semana o unos días más), pero no vivir ahí. Por otro lado, en ocasiones al oír hablar de una congregación religiosa, la mente dibuja una imagen de un sacerdote o religioso que guarda silencio, que es conservador y que viste de una forma sobria y *correcta*. Enterarme de que había mujeres que habitan la misión y, sobre todo, ver en la figura de la autoridad máxima de la misión algunos elementos como el cabello largo, la barba también larga y desaliñada y muchas pulseras en sus muñecas, me parecía algo de lo que en definitiva no estaba acostumbrado, al haber convivido con la congregación en mis primeros años de educación formal.

⁴⁹ No pertenece a una congregación religiosa específicamente, sino a un grupo de misioneras que juran los votos de castidad, obediencia y pobreza, en servicio de la Iglesia, con el carisma de San Francisco de Asís, pero no es monja o religiosa.

⁵⁰ En las escuelas de los Hermanos Maristas existe una actividad que se llama un año por el servicio que consiste en que un alumno que termina la preparatoria, se va a alguna misión o escuela destinada a gente de escasos recursos a apoyar durante un año con lo que se necesite (hacer un apostolado), este proyecto se ofrece también a los maestros de las escuelas maristas que quieran colaborar un año con esta labor “filantrópica” y con goce de sueldo.

Tiempo después le comenté a este hermano marista de la impresión que tuve al verlo con cabello largo y con una imagen y actitud muy poco común de lo que puede esperarse de un religioso, y después de una sonrisa, me contestó que se trata de una forma diferente de pensar y de ser más libre. Explicándome el papel del agente de pastoral en relación a lo que yo asociaba con la imagen de un hermano marista, me dijo:

En la montaña las cosas no son iguales que entre gente... ¿cómo decirlo?... “fresa” como en las escuelas particulares que tenemos los Maristas en las ciudades. No tengo nada en contra de ellos, pero no es lo mío. Yo no estoy hecho para ese tipo de lugares. Cuando yo estaba en Ixtaltepec, Oaxaca, y me nombraron director de la preparatoria de allá... es una prepa Marista, en donde los alumnos son en su mayoría indígenas. Me acuerdo que los papás pusieron el grito en el cielo porque me dejé crecer el cabello. Pero yo tenía ganas y además les pregunté a los chavos que si ellos no tenían bronca con que me dejara crecer el cabello y nunca se opusieron, al contrario, creo que se identificaban más conmigo. Los papás pusieron el grito en el cielo porque ¡cómo el director de la escuela trae la mata larga! Y además los chavos me decían chivo, ves que sí parezco chivo, además por la barba, entonces eso para los papás de los chamacos, era permitir que me faltaran al respeto. Desgraciadamente estamos acostumbrados a que como maestro eres autoridad y ver las cosas más equitativas no es muy aceptado a veces (*Notas de Pre-campo*; 12 de abril de 2008).

Con esta explicación supe que los maristas y el ambiente mismo de su trabajo en la misión, es diferente al de la ciudad, por lo que para que su trabajo sea funcional debe cambiar, debe haber una adaptación y preguntarse acerca de las necesidades de la gente de la montaña. Esto lo viene haciendo José Ramón desde antes, cuando en su experiencia en una escuela *no fresa*, rompe con las reglas convencionales al dejarse crecer el cabello. He aquí la postura de una Iglesia diferente y caminante, en términos de Kovic (2005), sin obstar el que sea una suerte de *acomodación*.

Hay, sin embargo, otros aspectos que llamaron mi atención, pues entre los religiosos que trabajan en la misión, tuve la oportunidad de convivir mucho con Gilberto. Este hermano marista, ya mayor, tiene la función de recibir a los indígenas que viven en las comunidades con las que trabaja la Misión de Guadalupe para que se hospeden porque tienen que arreglar algunos asuntos en Comitán o porque traen algún pariente enfermo que tuvo que ser operado en esta ciudad. Además de eso, él administra la casa, desde la contratación de empleados, el pago a los mismos, el préstamo de la casa para hacer algún retiro espiritual de alguna escuela

religiosa de Comitán, se encarga de ver que a los huéspedes no les falte cobertores y sábanas, y administra el dinero que se debe ocupar para comprar víveres.

En sus ratos libres, en general en las tardes, Gilberto medita. Se la pasa mucho tiempo navegando en internet en busca de música de relajación, de información acerca de numerología, o descarga libros de la red sobre estos temas para imprimirlos, fotocopiarlos, engargolarlos y regalarlos a sus amigos. Los temas de estos libros son, sobre todo, de reencarnación, meditación y espiritualidad. Organiza también cursos de diferentes temas como *reiki*, numerología, meditación zen, cómo hacer un altar maya, entre otros (*Notas de campo*; 11 de octubre de 2008).

Gilberto es particularmente un caso interesante porque, además de ser un religioso católico, él está abierto a muchas posturas ideológicas y religiosas ajenas a lo católico y busca la vivencia espiritual en otras experiencias. Él cree en la reencarnación y, como él menciona, “en la energía que emana tu cuerpo y transmite bondad en el corazón de tus hermanos [...] Creer sólo en lo que aporta el cristianismo, es limitar tu espíritu”. (*Notas de campo*; 06 de octubre de 2008 y 13 de octubre de 2008).

El tiempo transcurría y la convivencia con ellos fue enriquecedora para entender más cosas sin tener que preguntar tanto.⁵¹ Con el hermano José casi no tuve contacto; con el hermano Gilberto fue un caso diferente, pero él nunca se asumió como misionero ni colaborador de la pastoral. En el caso de José Ramón es él el agente de pastoral, el director de la misión y responsable del buen manejo de la pastoral de ésta. De él tuve, como dije antes, una percepción que me causó sorpresa en mi primer viaje de *pre-campo*, pero cuando regresé ya en definitiva para hacer mi estancia de campo, él presentó una imagen más enfatizada en la apertura, de un misionero comprometido con la *Iglesia caminante y que acompaña*; es decir, con una Iglesia reformada que ya no cuida indígenas, sino que los acompaña en su proceso hacia la construcción de su propia Iglesia, que es el objetivo de la inculturación.

José Ramón es un hombre estudiado. Tiene el grado de maestro en Estudios Rurales por la UAM. Él como hermano marista llevó una formación muy estricta como educador. Pero se ha inclinado por una postura más opositora a la ortodoxia institucional de la Iglesia, por lo

⁵¹ Cuando me presenté con todos los agentes de pastoral, uno de los acuerdos fue que ellos me ayudarían a entender lo que hacen, pero que debía respetar si algunos no querían ser entrevistados y que los acompañaría a las comunidades, pero siempre que estuvieran de acuerdo y que estuviera consciente de que ellos debían decidir qué debía hacer o dejar de hacer (*Notas de campo*; 08 de septiembre de 2008).

que ha leído mucho sobre la teología de la liberación y ahora como director de la Misión de Guadalupe, se ha dedicado a estudiar el proceso de la Diócesis, de la pastoral indígena, de la Iglesia Autóctona y la inculturación del Evangelio. Su experiencia en Ixtaltepec trabajando con indígenas, le ha dado una idea de cómo trabajar en la Misión de Guadalupe con esta pastoral indígena, pero se ha basado más en una postura *liberacionista*⁵² que ya desde hace mucho tiempo asume, lo que le “ha facilitado más las cosas y el trabajo aquí”. Él ha estado desde el principio de su formación como hermano marista comprometido y convencido de romper con estructuras de la ortodoxia del catolicismo:

[...] dentro de las casas de formación teníamos nuestra estructura que nos limitaba a ese proceso [evangélico], pero precisamente, en la creación de Ciudad Nueva⁵³ fue romper esa estructura que nos limitaba a un proceso, o sea, en estando en bachillerato tú tenías que ir a catecismo, dar catecismo, este...en una parroquia ahí cercana en donde está la casa de formación y ya, entonces unos dijimos “pus por qué” o sea, sí es el catecismo, pero es el catecismo en una escuela y es el transformar la vida de los chavos en la escuela, entons, de qué me sirve, bueno en ese contexto, estábamos como en la rebeldía, en la prepa decimos, o sea, por qué voy a ir a dar catecismo en una parroquia si lo que yo voy a ir a hacer es en mi vida es evangelizar en una escuela. Y entonces dijimos, pus vamos a crear una estructura que nos ocupe como ocupa a los otros el catecismo, nosotros nos ocupamos en hacer una actividad en lo que creemos que debería haber en las escuelas y que no ha habido ¿no? este... por la experiencia personal también entonces desde ahí creamos el movimiento este de Ciudad Nueva para hacer una acción apostólica junto con los chavos, una, una acción de formación, concientización y transformación [...] o sea, los evangelizadores no debemos ser nosotros, entonces eso, en el sentido de decir, no es ir a dar catecismo, nosotros, nuestro papel es motivar, formar, concientizar para que los cristianos, en este caso los chavos asuman su papel ¿no? asuman su responsabilidad de, de compartir el Evangelio y primero asumirlo y luego compartirlo. (Entrevista José Ramón FMS; 26 de octubre de 2008).

De esta experiencia que cuenta José Ramón de su juventud y formación como religioso, asume una postura comprometida con la Iglesia Católica, pero también crítica de su congregación y la institución eclesial:

⁵² Con postura liberacionista me refiero a una postura de izquierda o progresista, en el sentido de ser opuesta al lado ortodoxo y conservador de la Iglesia Católica, como es el caso de la *Curia Romana*.

⁵³ Grupo catequético, en el que los jóvenes estudiantes de las escuelas maristas e invitados de otras escuelas, se reunían para tomar un catecismo más atractivo al tradicional; es decir, a partir de juegos y cantos, convivencias, retiros o viajes en grupo se hacían un círculo de amistades que juntos estudiaban el catecismo, al principio y después se dedicarían a hacer una labor social, a las casas hogar, asilos de ancianos o con niños de la calle.

[...] al inicio estábamos del otro lado ¿no?, o sea, estábamos en el ir y decir, “tienes que ser católico, apostólico y romano” ¿no? y este... cambiamos, entonces vamos de alguna manera; es decir, la jerramos ¿no?, o sea, no era el camino y pus ahora necesitamos también ahora meterle la mano y meterle el hombro ahí para decir, pus cómo corregimos, entre comillas, este... pus los planteamientos que se hicieron mal ¿no? este... y en ese sentido de corregir, pus porque lo está haciendo la Iglesia, o sea, la Iglesia se dio cuenta que estuvo atrasada por siglos en su planteamiento de qué tenía que hacer. Ahorita plantea “esto es lo correcto”, pero para esto ya, pus la jerró durante muchos siglos ¿no? y entonces ¿cómo hacer?, pus es un proceso largo que ni lo vamos a ver nosotros... (Entrevista con José Ramón FMS, 26 de octubre de 2008).

Los hermanos maristas han *caminado* al lado de la diócesis de San Cristóbal y se han transformado junto con ella en una lucha por lograr la Iglesia Autóctona. Se ven en las palabras del hermano José Ramón una postura crítica hacia la institución, también una iniciativa de romper con estructuras tradicionales, pero el discurso de la equidad y de reconocimiento en el que “la catolicidad quiere una transformación muy, muy, muy radical, de la uniformidad a la diversidad”, tiene tonos que no se adecuan a la realidad. Hay una relación de poder que contrasta con discursos de horizontalidad como “la Iglesia jerárquica que debe asumir procesos de cambio” o “realmente queremos, no sobrevivir como Iglesia, sino que seamos fieles a lo que dice Jesús...”

Las relaciones de poder no se pueden evitar, debido a que hay una jerarquía en la Iglesia, en la sociedad, en las mismas comunidades (Véase Marco Teórico). Los agentes de pastoral en la Misión están conscientes de esto, pero buscan, al menos en el discurso, que las cosas se enfoquen de otra forma si es que no se puede evitar.⁵⁴

Con todo que lo quieras minimizar en cuestiones de apariencia, facha y todo el... este... y todo el uso también del, de las relaciones de... La diferencia de edades simplemente o el nivel de instrucción, o sea, el que yo sepa lo que sé, me da poder, quiéralo o no lo quiera ¿no? me da poder. La cuestión es cómo uso ese poder y si realmente me dejo trastocar por él, bueno, si tienes más, más eh...más herramientas, pues más las tienes que poner al servicio de la gente ¿no? El hecho de que tenga conocimiento, la experiencia de muchos lados que haya podido ir, de muchos lados que tenga la perspectiva de mundo que tengo por los viajes, por lo que sea, eso me da más responsabilidad porque implica que yo tengo que compartir todo eso y hallar la manera de compartirlo con los demás para que

⁵⁴ Este discurso es incongruente en algunos aspectos de la práctica pastoral, como se verá más adelante cuando se aborde el tema de las estrategias de inserción de los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe en las comunidades indígenas.

realmente, al menos en mi coherencia que estoy tratando de buscar, sea válido ¿no? (Entrevista con José Ramón FMS; 26 de octubre de 2008).

Los Hermanos Maristas han trabajado a lo largo de 47 años en la Misión de Guadalupe, llevando una pastoral que se ha ido transformando a lo largo del tiempo a la par de la diócesis de San Cristóbal, pero también a la par de la ideología y la coyuntura local y global. La estructura de la Misión se ha modificado con el paso de los años. En la actualidad, en la Misión de Guadalupe los agentes de pastoral llevan poco tiempo trabajando, por lo tanto, aún desconocen mucho del trabajo que realizaron otros maristas ahí, incluyendo el director de la misión, pero justo él dice que han sido las necesidades de adaptarse a la realidad y otros elementos que antes no existían, lo que ha propiciado ese cambio:

...hace quince años, la misión eran los hermanos. Había dos, tres colaboradores laicos. La misión la hacían los hermanos que se iban y hacían sus propuestas, sus cursos. Los cursos de catequesis, ni pensar que fuera tanta gente, o sea, era un hermano que se sopleteaba ahí el curso de catequesis en las comunidades. Y hace quince años, poquito más, este..., pues comienza el proceso de decir, pues es que no podemos solos ¿no? o sea, toda la chamba que implica por esta inclusión de todos los, de todo el mundo de variables que se empiezan a mezclar en las comunidades, este..., pues ya no da para que uno solo vaya ¿no? Hace veinte, veinticinco meterse a las comunidades era meterse el hermaaano⁵⁵ y el hermano tenía toda la comunidad para él y la comunidad era mayoritariamente católica, o sea, era otra, otra perspectiva. Decir esta realidad tan variable y tan compleja, pues se ha hecho la necesidad de decir “necesitamos tener más colaboradores, más gente que ayude, que ayude al trabajo allá, al trabajo acá, este... y entonces, pues a mí me tocó precisamente la parte de cierre de este proceso de decir “bueno, en qué postura están los laicos, involucrándose en estos procesos”, o sea, todavía estamos en ese acomodo, o sea, los laicos no son hermanitos, pero los hermanos de la montaña les siguen diciendo maristas ¿no?, o sea, por qué, porque viene de los maristas, es que es marista, o sea, marista en el sentido de lo que hacían los hermanos. (Entrevista José Ramón FMS; 26 octubre 2008).

Los agentes de pastoral laicos⁵⁶ tienen en su mayoría amplia experiencia de trabajo con la diócesis, pues ayudaban en la frontera de Chiapas con los ex-refugiados

⁵⁵ Con esta palabra “hermaaano”, me refiero a la tonalidad que manejan los agentes de pastoral en un intento de remedar el acento y/o tonalidad de los indígenas tojolabales (aunque también a los tzeltales y toztziles), porque ellos alargan la segunda vocal de esta palabra encorvándose un poco. Pero los pastorales los remedan exagerando, tanto tonalidad como movimiento.

⁵⁶ Este término de agente de pastoral, puede remitir a una adscripción a la jerarquía eclesiástica, pero al hablar de *agentes de pastoral laicos*, pese a que puede sonar contradictorio, se debe considerar a todos aquellos que obtienen la jerarquía de pastoral por el hecho de colaborar con la misión y llevar a cabo la acción pastoral de ésta a las comunidades, haciendo las veces de seglares o misioneros laicos. Esto es algo que cada vez es más recurrente ante la escasez de religiosos.

guatemaltecos durante la década de los ochenta. Otros trabajaron en algunas ONG, como es el caso de Bernarda, quien dice que llega a la misión “por azares del destino. Henos aquí pue’, entre maristas trabajando con los hermanos tojolabales”. Pero, aunque se podría pensar que estos agentes de pastoral por su amplia experiencia dominaban el terreno y dinámica de trabajo de la misión, no llevan el mismo ideario o *carisma fundacional* que los Maristas,⁵⁷ porque son personas que si bien saben trabajar la pastoral indígena, también estuvieron involucrados en otros sistemas y bajo otros cánones que no son los del carisma Marista; incluso, algunos no conocían esta congregación. Estos agentes de pastoral, a excepción de dos, Juan Pablo y Karla, llegaron casi por casualidad a la misión a trabajar, como se puede ilustrar parcialmente en el fragmento de una entrevista que hice a Patricia y Don Joel (colaborador en la misión en el mantenimiento general de la casa), además de la respuesta de Bernarda líneas atrás, lo cual es prueba fehaciente del desconocimiento que se tenía de esta congregación en, al menos, más de la mitad de los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe:

Entrevistador –¿Qué les llevó a conocer a los Maristas y a trabajar con ellos?

Patricia –Mmm... Dejé de trabajar con los refugiados... luego me regresé a mi casa porque se enfermó una hermana mía. Y luego regreso a Chiapas porque mi cuñado habló conmigo de México, que había una ONG ahí en... en Oaxaca que quería tener un trabajo en Chiapas con las comunidades y con gente de Iglesia y me dijeron “tú que conoces gente de Iglesia” que en ese tiempo conocí a mucha gente de acá. De la Castalia, de Chicomuselo, de Comalapa... En esas parroquias yo conocí gente. “tú que conoces gente ¿por qué no vas a trabajar allá con colectivos? Hay apoyo para los colectivos ¿eh?” Así, ya regreso. En ese tiempo, todas las parroquias, Chicomuselo, Comalapa, Independencia, este... Comitán, tenían mucho trabajo colectivo y necesitaban apoyo económico para sus trabajos. Entonces yo vine y este... me decía mi cuñado “Mira, vete y consíguete alguien allá que te apoye” y como conocía gente de Iglesia era más fácil porque ya no sólo es gente que trabaja por el dinero, sino que está trabajando a partir de su fe ¿no? [...] Las organizaciones en ese tiempo, en los ochenta y noventa, eran organizaciones que nacieron de catequistas [...] Después se acaba el financiamiento también para los colectivos y me invita mi compadre Abelardo. Él también trabajaba con refugiados, entonces me invitó él. Dos años estuve trabajando con él, luego se acabó el proyecto. Y luego me encuentro a Don Joel en el centro [...] y me dice que necesitan pastoral en la Misión de Guadalupe [...] Sí. Entonces por Joel me

⁵⁷ Juan María y Carlos Villalobos definen el carisma: *es una gracia especial que Dios da a un fundador para llevar a cabo una misión específica en la Iglesia*. Se trata de una ideología específica de una institución religiosa y del modelo de trabajo de ésta. En el caso de los Maristas, la ideología se centra en gente que sea auxiliar de los sacerdotes, según las necesidades particulares como catequistas en las diferentes parroquias o misiones extranjeras, pero también de maestros; es decir, la educación y el servicio, inspirados en la figura de la Virgen María. (María y Villalobos; 1996:5).

avisaron que necesitaban pastoral en la Misión y ya fue por lo que llegué a la Misión, por ellos. Sí, todo empezó con los ex-refugiados, por eso llegué acá. De Oaxaca para acá [...] y luego invité a mi compadre Abelardo, para que se viniera a la Misión, pero fue por Joel. Yo no sabía de los Maristas. Por ahí se oía hablar de ellos, pero no sabía bien...

He dicho a grandes rasgos lo que sucede con los Hermanos Maristas en la Misión de Guadalupe, la situación minoritaria de éstos con respecto a otras épocas y la participación de los laicos y ex-religiosos como una fuerza mayor en la pastoral indígena de la misión. Lo que ha propiciado esta realidad de lo que llamo la cuarta fase de la Misión de Guadalupe,⁵⁸ que a pesar de que los agentes de pastoral en la Misión de Guadalupe conforman una comunidad o grupo con un fin pastoral compartido, dado sus diversos orígenes y su corta antigüedad en la misión, manifiestan actitudes diferentes, por lo que es indispensable hacer una descripción de las características de los agentes que tienen antecedentes religiosos y los que son laicos sin estos antecedentes, con el fin de dar voz y mostrar quiénes son los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe el día de hoy a través de una descripción etnográfica de los pastorales con quienes conviví más.

2.2.) Agentes de pastoral ex religiosos.

De los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe con antecedentes religiosos; es decir, quienes además de ser católicos tuvieron una educación religiosa especial por haber ingresado al convento, seminario o casa de formación religiosa, he elegido para ilustrar este caso a Patricia y Juan Pablo. Patricia es una mujer de edad madura que perteneció a una congregación religiosa a la que ingresó cuando ella terminó la preparatoria en Poza Rica, Veracruz. Su salida de ésta fue debido a que no tenía oportunidad de ser misionera, porque en esa congregación tenían otro carisma fundacional, que se enfocaba más a la vida contemplativa. Una vez que decidió no seguir la vida religiosa, se puso en contacto con un grupo de misioneras laicas en Oaxaca y trabajó ahí un tiempo, hasta que tuvo que regresar a su tierra natal, Xilitla, San Luis Potosí, por imperativos familiares. Luego recibió una propuesta de trabajar con *refugiados* guatemaltecos en los años ochenta, como expongo en la entrevista líneas atrás, y es cuando al terminar ese proyecto y después de trabajar en organizaciones y

⁵⁸ En el primer capítulo, hablo de tres fases por las que pasa la diócesis de San Cristóbal y que la cuarta es la que se vive después de la época de Samuel Ruiz; es decir, la actual. En esto incluyo a la Misión de Guadalupe porque ésta vive esas fases a la par de la diócesis.

otros proyectos de la diócesis de San Cristóbal, ingresa como agente de pastoral a la Misión de Guadalupe. En la actualidad lleva ya cinco años trabajando ahí.

El caso de Juan Pablo es diferente. Él nace en Cempoala, Hidalgo y tiene antecedentes familiares sumamente religiosos, desde su tío abuelo que fue jesuita, hasta un tío, hermano de su madre, que es en la actualidad un Hermano Marista de larga trayectoria, el hermano Jorge Carrasco, y que fue misionero de la Misión de Guadalupe en diferentes periodos que suman veinte años. Juan Pablo ingresó al *aspirantado*⁵⁹ marista a la edad de 14 años y continuó en formación durante cinco años, hasta que decidió salir de la congregación. El motivo, según cuenta, es que conoció a una chica que lo persuadió de salirse, pero “en realidad es que na’ más le estaba dando largas al asunto porque ya no me sentía tan a gusto ahí. No sé. Como que quería sentirme un poco más libre, estar más con mi familia y no me sentía preparado para asumir el compromiso de ser hermano”. (*Notas de campo*: 12 de septiembre de 2008).

Su llegada a la Misión de Guadalupe fue, en un principio, porque pretendía llevar a la práctica su carrera de Ingeniería agroindustrial, para trabajar en el área de desarrollo sustentable de la misión, pero su formación marista y un poco las necesidades de la misión en busca de un agente de pastoral, hicieron que se le eligiera para ese cargo de agente de pastoral y aceptó. La zona que le otorgaron para trabajar es la Zona Río Blanco, en donde, por cierto, trabajó su tío hace varios años.

Ambos agentes de pastoral, ya sea por cierto tipo de características adquiridas durante el proceso de su instrucción académica, dogmática y/o ambas, manifiestan maneras similares de actuar frente a la alteridad.⁶⁰ Para ilustrar mejor esta idea, expondré dos casos que luego retomaré para contrastarlos con los agentes o colaboradores de la Misión laicos.

2.2.1) El caso de Patricia.

En el capítulo anterior, se ilustra de manera sucinta cómo se formaron los cursos de catequistas desde el inicio del ejercicio del cargo de Samuel Ruiz en la diócesis de San

⁵⁹ El “aspirantado” o “juniorado” es, como su nombre lo indica, la etapa inicial en la que se empieza a formar un aspirante a Hermano Marista, después seguirán otras etapas de formación como el noviciado y el escolasticado. A diferencia de los órdenes religiosos o formación sacerdotal diocesana, los Hermanos Maristas no pasan por lo que se conoce como seminario.

⁶⁰ Usaré el término alteridad u otredad desde la perspectiva de Esteban Krotz (2002) como aquellos seres que son tan similares a nuestro propio ser, que las diferencias (físicas, léxicas, culturales...) que éstos puedan mostrar con respecto a *nosotros*, son visibles de tal forma que puedan ser comparadas con lo *acostumbrado*. En esto interviene la actitud de extrañeza.

Cristóbal. Me parece importante hacer mención de esto, porque justo la escena que expondré a continuación, se desarrolla en uno de estos cursos, los cuales son muy diferentes hoy en día. El propósito, además, de exponer esta escena de un curso de catequistas es importante porque es una de las formas en cómo se ilustra la práctica pastoral se lleva a cabo en la Misión de Guadalupe.

En los cursos de catequistas en la actualidad, se tiene como objetivo reunir a los catequistas indígenas de las comunidades que pertenecen a una zona específica, en una sola comunidad, aunque por diversas razones llega a faltar alguno. En el caso específico de la Misión de Guadalupe, por practicidad, reúne a los catequistas de las comunidades de dos zonas en una sola comunidad. Una vez reunidos, se expone y se desarrolla un tema específico, en donde se busca que los catequistas expresen sus experiencias e intercambien opiniones con los demás de lo que se vive en sus comunidades. El objetivo de este curso es que con esa retroalimentación se llegue a una conclusión. Lo aprendido de esa reunión se expande a las comunidades a través de cada catequista y se dejan *tareas* a realizar, cuyos resultados serán expuestos hasta el próximo curso (tres meses después). Una diferencia notable con respecto a los cursos de antes, es que sólo dura un fin de semana y no hay talleres de carpintería, zapatería u otros.⁶¹

Cuando asistí a uno de estos cursos de catequistas, que se realizó en una comunidad de nombre Rizo de Oro, se juntaron los catequistas indígenas de las Zonas Caliente y Guerrero. De esta última se encarga Patricia, quien participó al lado de Bernarda, la agente de pastoral laica que se encarga de *acompañar* la Zona Caliente. La bienvenida e inicio del curso fue por parte de Bernarda que también dio algunos temas introductorios, pero el tema central, *La Madre Tierra*, se dividió entre las dos.

A lo largo de este curso, los catequistas estaban en ocasiones entusiasmados. Cuando hablaban de los problemas o aciertos que había en sus comunidades, participaban mucho. Cuando Bernarda les explicaba qué es lo que debían hacer para una actividad determinada, nadie decía nada, sólo acataban lo que ella decía y ya. Cuando no había mucha participación de los catequistas, a partir de alguna pregunta que les hacía Bernarda, ésta esperaba unos segundos para ver si alguien participaba y si no, ella contestaba. Cuando se hablaba de la

⁶¹ De estos talleres de zapatería, carpintería, albañilería, entre otros, que solían darse en los años ochenta, como menciona Elías (*notas de campo*; 23 de octubre de 2008), un catequista de ochenta años de edad, ahora no se hacen, sólo algo similar que es la construcción de estufas ahorradoras de leña, letrinas ecológicas y otras cuestiones de agroecología que pertenece al departamento de educación de la misión, lo cual es un área relativamente independiente a la cuestión pastoral.

Madre Tierra desde una forma más espiritual y metafórica, ellos presentan una menor participación, que cuando se les habla de ésta, de una forma más coyuntural y menos sagrada.⁶²

Este tema, la *Madre Tierra*, es bastante especial si se considera que se presta mucho para hablar de la cosmovisión de los mayas en armonía con la visión cristiana, lo que puede remitir, por ejemplo, a la pastoral indígena de la que se hablará en el próximo capítulo. Se llega a hablar mucho de la *Madre Tierra*, no como *el regalo que Dios nos dio*, sino que ésta era Dios mismo o que Dios está en ésta. Pero Patricia en ningún momento habló de esas cuestiones, sino que en el momento en que le tocó abordar el tema de la tierra, lo hizo refiriéndose a un elemento importante para la vida de la comunidad porque “es lo que da sustento, es lo que da de comer a la comunidad, lo que da producto para vender fuera de la comunidad y por lo mismo hay que cuidarla. No permitir que con elementos químicos o con técnicas de roza, tumba y quema se dañe lo que nos da de comer” (*Notas de campo*; 23 de octubre de 2008). También se alude en su plática la importancia de ser conscientes y les informa de lo que ha pasado y está pasando fuera de su realidad geográfica:

La Iglesia quiere que se cuide la naturaleza. Hay comunidades indígenas que se quejan porque para abastecer las grandes ciudades, se les está quitando el agua de sus manantiales. Los ríos están contaminados, los basureros son enormes. Fox hizo un convenio con Europa, dice CENAMI [Centro Nacional de Misiones Indígenas], que podían echar sus desechos tóxicos en nueve confinamientos en Zimapán, Hidalgo, y se está luchando para evitarlo. Hay muchas empresas madereras que desforestan. Ante todo esto, la Iglesia da su palabra para respetar y cuidar la Madre Tierra. (*Notas de campo*; 25 de octubre de 2008).

Si se aprecia bien en esta última cita, el carácter de su discurso dista mucho de tener un enfoque hacia la cosmovisión maya, pues alude más a una situación global, en la que la Iglesia como institución transnacional participa al dar su opinión y reclamar por el daño ecológico que se hace desde la industria y la corrupción gubernamental.

La reacción de los catequistas indígenas se traduce en una mayor atención, debido a que, como dijo Patricia cuando se lo mencionó: “es lógico, son problemas que ellos viven y les

⁶² Bernarda hacía uso de mucha metáfora para hablar de la *Madre Tierra* como la *madre tierra es papá-mamá Dios*. *No es fuente de vida solamente, sino la fuente que alimenta el alma*. *El jbankilal* (hermano mayor) *viene de ahí, por eso es papá-mamá Dios* (*Notas de campo*; 25 de octubre de 2008).

afecta, su falta de agua, sus malas cosechas...” Sin embargo, no pusieron tanta atención cuando se abordaba el tema de la *Madre Tierra*, desde una perspectiva religiosa y con un vocabulario más *ad hoc* a la espiritualidad maya: “Los catequistas están callados, no participan, algunos bostezan, otros se distraen jugando con sus dedos o mirando al techo. No atienden a la plática de Bernarda, ella tiene que recurrir a hacer cantos u otras actividades para que se despabilen”. (*Notas de campo*; 24 de octubre de 2008).

Otra actitud característica de Patricia en este curso es cuando se hizo la oración. Los indígenas se colocaron todos alrededor de un Altar Maya⁶³ y empezaron a rezar como indicaba ese ritual; es decir, se elegían cuatro catequistas mayores o ancianos y a cada uno le correspondía rezar por cada punto cardinal representado por un color específico (rojo, negro, blanco y amarillo).



(Figura1).

Patricia mostraba mucho respeto ante esto y trataba de hacer lo que ellos, cerraba los ojos en señal de concentración, danzaba al ritmo de todos y nunca trató de danzar de una forma diferente o hacer acciones durante la oración que salieran de la uniformidad del rito. Ella no hacía algo que estuviera en contra del ritual, pero es muy claro que tampoco trascendía su respeto a una creencia *mayanizada* personal, porque “cuando los hermanos están danzando y rezando alrededor del altar maya, lo hacen con tal devoción, que ahí dice

⁶³ El altar maya es un altar de forma circular que se coloca sobre el piso y se forma, comúnmente, con una circunferencia de ramas verdes u hojas de pino (juncia), al centro se disponen a partir el círculo en cuatro partes, haciendo la división en forma de “cruz griega” con algunas flores o las mismas ramas que utilizaron para hacer la circunferencia, y para rellenar los espacios de esa división, se utilizan semillas de maíz, flores o frijol de color blanco y amarillo, en representación norte y el sur; rojo y negro, en representación del poniente y oriente. Al centro hay quienes colocan un crucifijo, pero normalmente sólo se colocan flores de color azul y verde (Yax). Después frente a cada color y sobre la circunferencia, se colocan velas de esos colores, incluyendo las velas verde y azul al centro del altar. (Ver figura 1).

uno, ahí se siente a Dios, no sólo en la iglesia está Dios, para ellos...es decir, para nosotros, está en todas partes” (*Notas de campo*; 16 de octubre de 2008).

Patricia en su labor como agente de pastoral busca una integración en la comunidad sin cambiar su manera de hablar. Es más común que diga *manito*, a que diga *hermaano*, como suelen hacerlo la mayoría de los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, incluso de la Castalia en un intento de hablar un español como el de los indígenas. Ella no utiliza tonalidades ni palabras como lo hacen los indígenas para mostrar que ella es como ellos. De hecho, no lo intenta hacer, como bien se muestra en la cita anterior que se refiere a *ellos* y luego trata de corregir para ser inclusiva con un *...es decir, nosotros*. Esto contrasta mucho con la actitud de Bernarda, en donde se refleja la acomodación en ese intento de ajuste para lograr involucrase y ser aceptada en una sociedad con una cosmovisión diferente (véase marco teórico), pero antes de llegar a eso, trataremos otro caso.

2.2.2) El caso del ex-marista Juan Pablo, “el amable”

A diferencia de Patricia, con Juan Pablo, otro de los pastorales con antecedentes religiosos, tuve más contacto. La primera vez que salí a una comunidad con las que trabaja la misión, fue precisamente con él. Esta comunidad se llama San Arturo las Flores. El trayecto a este lugar fue muy agradable. Él, de hecho, es una persona muy amable y es *hipercooperativo*; es decir, uno puede preguntarle cuestiones de su vida, de lo que hace, de las instrucciones que le dieron cuando ingresó a la misión y sin mesurar su respuesta contesta, e incluso, da más información de la que uno le pide. Juan Pablo es un muchacho joven, de treinta y seis años, muy abierto y sobre todo muy amable. Reitero en este último adjetivo porque los indígenas lo han resaltado,⁶⁴ ya que ven en él, el reflejo de su tío Jorge Carrasco, quien trabajó por muchos años en esta zona y, como dice don Ramiro de San Arturo las Flores, acerca de Juan Pablo: “La amabilidad se hereda”.

Él me platicaba que trabajó algún tiempo en Bimbo, la productora de pan, cuando vivía en Pachuca, pero me dijo que estaba muy decepcionado por muchas cosas. Una de ellas es porque no estaba ejerciendo su carrera como ingeniero agroindustrial, pues lo que él realizaba

⁶⁴ La amabilidad de él, es un adjetivo constante en algunos indígenas de diferentes zonas, una vez que se presenta y éstos, debido al parecido físico que tiene con su tío, le preguntan si “el hermano Jorgito” o “Jorge *Yaxté*” es su tío, a lo que él responde afirmativamente. De los indígenas que puedo mencionar sobre esta serie de sucesos están Don Ramiro de San Arturo las Flores, el “hermano Rubens”, de la Zona Pinada, don Sebastián de la Zona Río Blanco y en general los ancianos que se presentaron en el Consejo de Ancianos, del que hablo en un capítulo posterior.

allí era vender y surtir el producto en los establecimientos comerciales que le asignaban. Otro motivo de inconformidad es cuando dice que al entrar a algún lugar a trabajar, *se pone la camiseta*; es decir, se compromete con la filosofía y misión de la empresa, pero termina por decepcionarse porque no le reconocen su esfuerzo. Sin embargo, dice también que quienes sí reconocían su esfuerzo eran sus compañeros de trabajo y que por su forma de ser, la amabilidad con la que se dirigía a la gente y por la amistad que él ofrecía, lo cual pude constatar por los tres meses que conviví con él, le apodaban algunos *Gasparín*, que alude al personaje de los dibujos animados del *fantasma amigable* o *el amable*.

Es con Juan Pablo con quien tuve la oportunidad de salir a un encuentro de espiritualidad maya⁶⁵ y en donde ocurrió un hecho que es importante señalar, porque en éste se muestra la base formativa e ideológica de él como una persona con una educación más sólida en lo religioso, lo cual reafirma lo que indiqué en el caso anterior con Patricia. Por eso presento a continuación una escena etnográfica de esta experiencia.

El 31 de octubre de 2008, se hizo una invitación a los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe en general para ir a Guatemala a un encuentro de espiritualidad maya. Esto era con el objetivo de representar a la misión y llevar a cabo una suerte de *unión de lazos* entre los pueblos mayas de Guatemala y México, en la dinámica de la pastoral indígena. Juan Pablo en compañía de la chica de servicio, Adela, optaron por asistir y, al tratarse de una invitación abierta, yo los acompañé. El lugar en que se realizaría este evento era en Santa María Chiquimula, en el departamento de Totonicapán, Guatemala. El anfitrión se trataba de un sacerdote maya k'iche', Edmundo, de quien ya hice alusión en el primer capítulo, y que fue contratado por la Misión de Guadalupe como asesor en las cuestiones de espiritualidad maya, pero trabajó muchos años en la misión jesuita *La Natividad de la Virgen María*, en Santa María Chiquimula, de donde él es oriundo, en el Departamento de Inculturación.

Llegamos ya pasadas las nueve de la noche y fuimos a su casa a cenar y dormir, porque al día siguiente debíamos levantarnos temprano para ir al panteón a acompañar a su familia a *rezar a los abuelos* (sus antepasados) y a sus difuntos. Así lo hicimos y al día siguiente nos dirigimos al panteón en compañía de Edmundo y su hermano menor. Juan Pablo con la amabilidad que le caracteriza, mostraba una actitud de respeto e incluso, se

⁶⁵ Este encuentro consistió en una reunión de k'iche's en Santa María Chiquimula, en donde a través de la misión jesuita de esa localidad, se intentaba dar continuidad a una serie de planes pastorales desde la cultura maya. Se invitó a varias misiones guatemaltecas a participar en éste y por medio de Edmundo, se hizo una invitación para hacer acto de presencia y en representación de la misión en ese encuentro.

involucró con la familia de Edmundo y él también se hincó con todos, junto sus manos y empezó a hacer oración a su modo *occidental y cristiano*, pues Edmundo y su familia, todo lo hacían en k'iche' y con rituales también k'iche's.

Al terminar la visita al panteón y ya transcurrido todo el día y la tarde, Edmundo nos invitó a tomar unas cervezas. Cabe señalar que éste no está acostumbrado a tomar, según dice él, y se empezó a marear un poco. Mientras eso ocurría, nos platicaba junto con su hermano menor, acerca de la discriminación que sufren ellos por ser indígenas en la ciudad. Hablaba de su condición de pobreza y yo hice un comentario que contradecía su argumento de *somos pobres*, pues “ustedes poseen un terreno bastante grande, muchos recursos naturales, como pueblo k'iche' tienen un gran espíritu; su hermano mayor es profesionista y trabaja en Ciudad de Guatemala, los demás son comerciantes y no les va mal en lo económico”. Pero él me contestó de una forma y con un cierto tono de agresividad diciéndome “tú no sabes nada, yo te vi desde el principio y tienes muchos prejuicios. Los k'iche's somos un pueblo rebelde y tú estás en tierra k'iche'”.

Juan Pablo me hizo una seña que me indicaba que Edmundo estaba tomado y que no hiciera caso de lo que decía. Después de ese incidente, fuimos a dormir y al día siguiente Juan Pablo y Adela comentaban conmigo la actitud de Edmundo. Juan Pablo dijo que le había molestado lo que dijo y que en realidad su estado inconveniente no justificaba su desplante.

Más tarde, unos jóvenes del pueblo, invitaron a Juan Pablo a jugar un partido de baloncesto. Él accedió y Adela y yo nos fuimos a descansar. En ese momento nos topamos con Edmundo y platicamos un rato con él acerca de los *nawales* y el significado de nuestros signos mayas. Mientras conversábamos apareció Juan Pablo un poco molesto, pero no interrumpió, sólo se sentó y escuchaba lo que Edmundo decía. Sin embargo, éste se distrajo y le preguntó la razón de su enfado. Esto lo hizo sonriendo y en un tono que parecía de burla y Juan Pablo le explicó con un semblante serio, que tuvo un altercado durante el juego con otros chicos de ahí. Parecía que Juan Pablo no quería hablar mucho de eso. Se sentía enojado y apenado según me dijo después.

Edmundo aún con un tono de burla, le empezó a decir que él, Juan Pablo, apenas había empezado un *proceso* consigo mismo. “Tu proceso no ha terminado. Debes controlarte y ver qué es lo que sucede con tu nawal. Es tu nawal el que no permite que te concentres, que vivas la espiritualidad maya. Aún no sabes controlar a tu nawal”.

Juan Pablo molesto se levantó y con un tono un poco subido, le contestó: “No sé si es mi nawal o qué”. “Tú llevarás mucho tu espiritualidad maya, serás como dices un k’iche’ rebelde [...] Yo soy un *Hñahñú* o azteca o *caxlán*⁶⁶ o lo que sea, también rebelde y no te lo estoy cantando. A mí desde chiquito me inculcaron amar a Cristo, en él creo y por él estoy aquí”.⁶⁷

Juan Pablo tiene la característica de ser amable, pero también es muy impulsivo y de una de esas reacciones aproveché para encontrar el reflejo de su forma de ser, que puedo traducir como una persona profundamente religiosa y de una formación cristiana muy sólida, que intenta en este nuevo trabajo de agente de pastoral respetar otras formas culturales y otras manifestaciones o creencias con respecto al cristianismo desde la cosmovisión maya, pero dista mucho de pretender siquiera creer en estos elementos de la espiritualidad maya en relación a signos, *nawales*, tomar el *Pop Wuj* como libro sagrado, entre otros.

Esta escena muestra elementos interesantes. Desde la agresión que Edmundo me hizo en la cantina, lo que empezó a dibujar una imagen de él, en la mente de Juan Pablo, razón por la que luego hizo junto con Adela y conmigo comentarios negativos acerca de su actitud. Edmundo no fue a partir de entonces una persona aceptada por completo entre Juan Pablo y Adela, lo cual se reflejó hasta el último día que permanecí en la casa. Ya con esta idea de Edmundo, Juan Pablo expresa en un momento de ofuscamiento, sus propias creencias y su postura frente a lo Otro, en una suerte de tensión o *demonstración disruptiva*,⁶⁸ es decir, en un momento en el que la realidad (interior) de los actores se refleja de una forma más o menos transparente. Una respuesta de esto puede ser el poco tiempo que ahí tiene como pastoral, pero lo que también interviene es su formación religiosa bastante sólida y de visión occidental, que difícilmente le llevaría a aceptar elementos externos y *paganos* en su fe cristiana. Sin

⁶⁶ Alude a grupos étnicos de la tierra a la que él pertenece. *Hñahñú* es un grupo étnico conocido como otomí, Azteca alude a una civilización ya no existente de habla náhuatl del valle de México y *caxlán* es la forma cómo se les llama a los mestizos en las comunidades indígenas de Chiapas.

⁶⁷ Las palabras exactas en el momento no las registré. La reproducción de esto es en parte lo que recuerdo, y en parte cuando Adela le pregunta a Juan Pablo, ya cuando regresábamos a México, qué es lo que dijo exactamente en ese momento. Recojo las palabras de esta ocasión. (*Notas de campo*; 5 de noviembre de 2008).

⁶⁸ Las “demonstraciones disruptivas”, como llama el autor inspirado en la etnometodología garfinkeliana y sus “experimentos disruptivos”, se refiere a demostraciones en donde *la realidad social es perturbada para así poder demostrar los principios básicos de la incesante construcción de dicha realidad. Los supuestos que subyacen a esta investigación son: 1) que la construcción social de la realidad está ocurriendo constantemente, y 2) que los actores no son, generalmente, conscientes de tal construcción. El objetivo de los experimentos disruptivos es romper los procedimientos normales, de modo que el proceso por el que la realidad social es construida, o reconstruida, quede al descubierto.* (Caballero; 1991:100). En este caso es “experimento disruptivo”, “demonstración disruptiva” o momento de crisis y tensión no tuve que experimentarla como lo hacía Garfinkel, sino que ésta simplemente se dio y estaba allí para tomar nota de ello.

embargo, esta reacción contrasta con otras palabras que me dijo antes y que pueden explicar parte de su papel como agente de pastoral, un tanto predeterminado o preestablecido:

...Yo creo que tú debes aprovechar el que estés aquí. Hay mucho que debes aprender de la misión, de dejar a un lado muchos prejuicios, que son lógicos porque llegas con una mentalidad científica ¿no? Debes aprender a tener una apertura de tu mente, aceptar a los indígenas con sus tradiciones y creencias. Fundirte en ellas. No es fácil, pero es lo que Cristo hizo. Dios no quería imitar al hombre, sino encarnarse, formar parte de la comunidad, ser aceptado, tomar con respeto sus creencias, no propiciar la imposición... es como dices, inculturarse. (*Notas de campo*; 09 de octubre de 2008).

Esta cita remite de nuevo a las intenciones y estrategias de este pastoral, y que se relacionan con la *acomodación*, pues está expresando que a partir del ejemplo de Cristo de “formar parte de la comunidad, ser aceptado” están los objetivos que él tiene como agente de pastoral o, al menos, que le han indicado desde su ingreso en la misión.⁶⁹ Está llevando a cabo cierta actitud y acciones que tienen el fin de evitar un rechazo de la comunidad o sociedad en la que está, es por ello que él, a diferencia de Patricia, sí trata de usar un vocabulario sencillo y muy parecido al que usan los indígenas y los comitecos, en una suerte, incluso, de hipercorrección.⁷⁰ El respeto que tiene hacia los indígenas y sus cultos es claro, porque no pretende imponer sus ideas. Se le ha indicado que durante todo el primer año que se encuentre en la misión trabajando debe escuchar, poner atención y casi no actuar, para que aprenda cómo son los indígenas. Esto es una regla para todos los agentes de pastoral nuevos, es

⁶⁹ Me refiero a los objetivos que él tiene de manera personal, porque en varias ocasiones él me decía que mucho de lo que ha estado trabajando desde adolescente es ser reconocido. Le gusta mucho que por el bien que hace haya un reconocimiento. Por el ejemplo de su tío, él considera importante ser amable y servicial. Por lo tanto, una posibilidad que puede explicar su acomodación, está basada en estos principios personales de él, aunque también atiende mucho lo que le indica el hermano José Ramón, en cuanto a la función que él tiene como agente de pastoral y cómo llevarla a cabo.

⁷⁰ Dice Weinreich que hay ultracorrección o hipercorrección desde un experimento que se realizó con una persona bilingüe que ponía un “excesivo” cuidado para subdiferenciar un fonema determinado existente en el español y otro no existente en éste. (1974:53), aunque cabe mencionar que la hipercorrección en sí induce al error, es por ello que es tan notorio cuando un extranjero trata de hablar, por ejemplo el español con excesivo cuidado, lo que no implica que su pronunciación o estructura gramatical sea adecuada, pues de ser así, no se notaría la diferencia. La hipercorrección en el caso del agente de pastoral consiste en que siendo oriundo de Hidalgo, al estar usando construcciones como *Hola, yo soy Juan Pablo. Mira (mostrando unas fotos de su billetera) esta es una mi esposita, y estos son unos mis hijitos. Los dos están colochos por su mamá...* La manera en como usa los pronombres posesivos seguidos de los artículos indeterminados y palabras como “colocho”, no son propias de su tierra natal. Él nunca había estado en Chiapas y al buscar hablar como los demás, en lugar de lograr que la gente de Comitán lo considere como parte de ellos, al principio le causa extrañeza por la manera en cómo habla. Eso es un buen ejemplo de un intento de acomodación, pero también se trata de una hipercorrección. Desde la definición, que expuse.

...un criterio fundamental. El primer año es ver, caminar, escuchar, cerrar la boca. Tons', era la forma como realmente se trabaja ahí en la misión. Entonces todo aquel que llegara el primer año, fuera quien fuera, tenía que guardar silencio, podía mirar todo lo que quisiera, podía escuchar todo lo que quisiera, pero no podía proponer nada porque tenía que conocer primero la realidad, conocer la forma para después poseer, ara realmente empezar a hacer el trabajo, o sea, no alcanzas a conoce... es decir, no puedes voy a llegar y hacer esto porque es una realidad totalmente diferente. Después de un año empiezas a entender algunas cosas. Algunos, no todas, entonces ya puedes empezar a proponer. (Entrevista con Gerardo Torres FMS, ex-director de la Misión de Guadalupe. 27 de noviembre de 2008).

Las características de ambos agentes de pastoral ex-religiosos difieren en algunos aspectos como la experiencia de Patricia de muchos años de trabajo como misionera, la edad de Patricia que explica algunas ideas un poco más conservadoras que las de Juan Pablo y por lo tanto es un poco más seria y reservada. Juan Pablo tiene poco tiempo en la misión (desde agosto de 2008), es más abierto de mente y más joven por lo que su educación en la casa de formación marista, tenía otra perspectiva educativa.⁷¹ A pesar de esto, las similitudes entre ambos son evidentes, en cuanto a la seriedad y respeto que muestran ante un ritual u oración indígena, hacia las formas culturales mayas, su visión y aceptación del Otro, pero sin involucrar su fe o apropiarse de las creencias mayas como parte de esa fe. La acomodación entra en acción en el proceso de su trabajo como agentes de pastoral, pero dentro de esto hay matices; es decir, ambos, utilizan ciertos elementos como usar algunas palabras que forman parte del vocabulario español-indígena, danzan y oran, intentando hacerlo como lo hacen en las comunidades, pero interviene otro aspecto que es la experiencia de trabajo y la edad, como ya he hecho mención arriba.

Lo que he mostrado en estos dos casos son una serie de características que me llevaron a clasificar a estos agentes de pastoral en este rubro, porque existe una diferencia con aquellos que no tuvieron una formación religiosa tan profunda como ellos.⁷² El caso de los agentes de pastoral laicos, como dije, es diferente y también tienen entre ellos diferentes

⁷¹ Otro aspecto que puede ser significativo y que explica porqué hay una breve diferencia de comportamiento entre ambos agentes de pastoral, es la permisión en las comunidades para que Patricia actúe de cierta forma por ser mujer y Juan Pablo tenga mayor campo de acción por ser hombre.

⁷² Hay otro caso que quizá sería bueno mencionar, como la hermana Karla, pero elegí estos dos y estas escenas etnográficas porque en éstas se presentan otros pastorales que clasifíco en otro rubro y que ilustran un claro contraste con respecto a Juan Pablo y Patricia. Además tuve una mayor convivencia con ambos. El caso que podría mostrar, el de la hermana Karla, se trata de una seglar que presenta características similares a las de Patricia; es decir, no es exagerada o hipercorrectiva al hablar con los indígenas, aunque sí presenta una actitud de hacer un uso emblemático de la lengua tzeltal frente a los tojolabales porque *así notan que una entiende a los hermanos indígenas (notas de campo; 29 de septiembre de 2008).*

matices dentro del proceso de acomodación que manejan, que son más fuertes que en el caso de los *ex-religiosos*. De esto hablaré a continuación.

2.3) Agentes de pastoral laicos.

Así como se presentó en el apartado anterior a los agentes de pastoral con antecedentes religiosos, y se mostró en todos ellos toda una serie de particularidades, se empieza a armar esta tipología de tal forma que se puede explicar cómo la formación religiosa es pieza fundamental para dar una serie de características a la acción pastoral, en la que la acomodación se da, sin caer en una suerte de esencialismo. A diferencia de ellos, como se verá a continuación, en los agentes de pastoral laicos hay una mayor tendencia de llevar a cabo una acomodación, pero con otros matices más marcados y en donde el credo y la *reinterpretación religiosa* o la añadidura de elementos no cristianos al rito cristiano, es un fenómeno que la mayor de las veces no es con un fin estratégico ni de acomodación, sino de asunciones personales que llega a formar parte de su credo.

2.3.1) El caso de Bernarda.

Ubicándome en la escena del curso de catequistas en donde estuvieron Patricia y Bernarda trabajando, ésta última empezó la sesión dando la bienvenida. Sobre el piso, ya estaban dispuestas 13 candelas blancas, número simbólico dentro de la espiritualidad maya. Ella, Bernarda, abre el discurso: “estoy muy contenta de la presencia de los hermanos que vienen de todas las comunidades... de Tepeyac, de Veracruz, San Carlos... Es momento de estar cabales, equilibrados, por eso se pide que se tomen unas candelas que son símbolo del amor que Dios nos dio y empecemos a danzar, a orar...”. Bernarda traía consigo un huaje en donde guarda una especie de tabaco en polvo seco, que llaman *jbankilal*. Éste polvo se usa para ceremonias y momentos de celebración ritual y lo que simboliza es algo equivalente, de alguna forma, a la ostia católica; de hecho, la palabra *jbankilal* significa *hermano mayor*, lo que alude a Jesús. Cada que terminaba un tema o estaba en oración con los catequistas alrededor del altar maya, sacaba su huaje se echaba un poco de polvo en la mano y lo ingería. En una ocasión me ofreció y me dijo que era muy placentero tomar ese polvo... “lo tomo cuando me siento así como apachurrada, cansada y con mucha tristeza en mi corazón”.

Me detengo aquí para hacer algunas precisiones más analíticas a partir de ambas citas. En la primera, cuando dice de las candelas como *símbolo del amor que Dios nos dio...* es una interpretación un tanto personal, que no se encuentra en la Biblia, sino en un calendario de signos mayas que consiguió en Guatemala y donde al reverso del signo, que en ese momento era *Ajpu*, indicaba los elementos y significado que el número trece y las velas tenían. La información en que se fundamenta lo que dijo puede ser dudosa y la manera cómo lo expresó, con un cierto grado de emotividad y con un tono con el que trataba de convencer con su explicación me remite al concepto de *seducción persuasiva*, expuesto en el marco teórico, en el sentido de que Bernarda trata de transmitir un mensaje *expresando una imagen* al mostrar las velas, encenderlas, colocarlas en determinada posición, para dar una suerte de ejemplo de cómo se hace o celebra lo que está diciendo (seducción) e incluido en ese mensaje hay todo un discurso que relaciona el carácter sacro de lo maya y lo cristiano. En esto último es donde se presenta la *persuasión*; es decir, un argumento convincente, a través de un discurso.

En esta dinámica, sin embargo, el discurso y acción de Bernarda, pretende también transmitir algo que ella en realidad cree, por lo que podría no tener una intencionalidad estratégica. Se reflejan además, otros elementos que muestran sus creencias como en la segunda cita cuando se refiere al *jbankilal*, lo cual es otro aspecto que no es bíblico, que al igual que lo de las candelas y su significado basado en un calendario de signos mayas que se encuentran en tiendas esotéricas en ciudad de Guatemala o Xelajú, no es algo propio de las comunidades indígenas en donde están trabajando, por lo que más que un discurso católico-maya, éste refiere a una prominente cuestión o pretensión de *veracidad*⁷³; es decir, de un contenido construido a partir de la subjetividad de ella, Bernarda, donde lo que piensa y cree coincide con su intención pastoral.

La manera cómo Bernarda se comportó durante el curso de catequistas fue muy diferente a Patricia. El tono que le dio a su plática y las actividades que se realizaron durante todo el curso fue siempre muy similar al de la bienvenida, citada al principio de este apartado, y en compañía de su huaje con *jbankilal*. Mencionaba elementos como *el corazón o la oración a los abuelos* y siempre señalando el altar maya. Los indígenas no están aún muy acostumbrados a estas prácticas con el altar maya, aunque dicen algunos que sus “abuelos sí

⁷³ De las pretensiones de validez, la pretensión de “veracidad se refiere a que la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que éste piensa” (Habermas; 2005: 144).

lo llevaban a cabo, en la época en que no era algo muy aceptado por la Iglesia, pero eso se fue perdiendo con el tiempo”. (*Notas de campo*; 23 de octubre de 2008).

A grandes rasgos, las actividades que se realizaron en este curso, antes de abordar el tema de la Madre Tierra, se trató de hacer un recuento de los cursos de catequistas pasados, en los que se refleja una tendencia de la labor de pastoral que se abordará en capítulos posteriores, en cuanto a una forma de recuperación cultural y un tanto su relación con el cristianismo. Por ejemplo, en el curso de catequistas anterior, fue acerca de los profetas, en donde se mencionó a Chilam Balam, como un profeta maya que era comparable con los profetas bíblicos. Los indígenas no sabían de quién hablaba porque algunos hacían preguntas “¿quién es ese tal Chilam?”.

Para Bernarda, precisamente explica que parte de su misión de pastoral indígena es darles a conocer a sus antepasados, aunque aclarando que no se trata de imposición cultural:⁷⁴ “ya los conocían, sólo que se les ha olvidado con el tiempo y con el contacto con la ciudad”. Ella explica que los indígenas han olvidado sus formas culturales, que las han perdido, pero cuando ellos, los agentes de pastoral, empiezan a presentarles de nuevo el altar maya, las profecías mayas y sus profetas, mitos mayas y otros elementos, éstos empiezan a recordar, como “algo que tienen dentro que está dormido y nosotros lo despertamos y empieza a vivir de nuevo en sus corazones” (*Notas de campo*, 23 de octubre de 2008).⁷⁵

Otra actividad que se realizó en el curso, fue hacer una línea del tiempo en donde se explicaba en una hora, la historia de México. Se habló de la conquista de México por los españoles, de cómo éstos introdujeron el catolicismo y luego se explicó a grandes rasgos la Colonia, la Independencia, la Revolución Mexicana, el Reparto Agrario en época de Cárdenas y un poco la situación actual. A Patricia le correspondió explicar algunos temas; de hecho, entre Bernarda y ella se alternaban los temas. Patricia habló de la Colonia, la Revolución Mexicana y un poco la época actual y Bernarda habló de la Conquista, la Independencia y el Reparto Agrario. Mientras Patricia no introdujo en los fragmentos que le tocó exponer ningún

⁷⁴ Esto lo aclara debido a que le pregunté que si el hecho de enseñarles a los indígenas sus antepasados y prácticas rituales de la cultura maya prehispánica o de otro grupo étnico, no sería contradecirse y ser una imposición cultural.

⁷⁵ A manera de aclaración, estos elementos que se dice que son propios de los indígenas tojolabales, en especial los mitos y el altar maya, en realidad se trata de un esfuerzo por recuperar esas raíces mayas sin saber si en ese grupo étnico maya existían estos elementos. Los guatemaltecos, en especial k'iche's, se han encargado de transmitir estos valores junto con el *Pop Wuj*. En dos comunidades diferentes cuando hacían el altar maya decían que sus abuelos lo hacían también y que perdieron esa tradición. Yo pregunté después de hacer el ritual si se trataba de su abuelo a quien se refería y me contestaron que no, sino de los antepasados en general. En ambos casos se trataba de los “hermanos guatemaltecos” quienes les instruían en estas nuevas maneras de celebrar su religiosidad”. (*Notas de pre-campo* 13 de abril de 2008 y *Notas de campo*; 16 de octubre de 2008)

aspecto religioso, Bernarda habló de la bondad de Dios por hacer que hubiera un “Tata Cárdenas” que hizo que los *hermaanos* tuvieran tierra, pero que “el **mal** fue el que propició que el gobierno y sus malos manejos **nos** perjudicaran”.

El contraste de ambos agentes es claro. Hay por el lado de Patricia una acomodación y una búsqueda de adaptarse a las comunidades a partir del respeto y tolerancia en su comportamiento. La actitud de Bernarda está más focalizada a incluir a Dios y elementos religiosos en temas en donde no hay una relación de esto.⁷⁶ También se observa una forma característica de cómo habla y se dirige a los indígenas con tonalidades que intentan remedarlos con tal perfección que cae en una hipercorrección, de la que hice mención con anterioridad, más allá de su lenguaje verbal como, por ejemplo, presentar una postura cabizbaja y encorvada. Su búsqueda de integrarse a las comunidades se expresa en matices más altos de acomodación que en el caso de Patricia, incluso, sobrepasa la acomodación, porque la manera en cómo usa su tonalidad, cuando dice términos como, *hermaano*, cuando habla de los abuelos, por utilizar el vocabulario maya⁷⁷ para referirse a los antepasados, de cómo está el corazón de uno, etc., lo hace conmigo, con los otros agentes de pastoral, con la gente común de Comitán. Empieza a tener en su mente la idea de un indígena puro, la raza de bronce y lo majestuoso y honroso que es ser indígena:

Yo soy una mujer orgullosa de lo que soy y hago, dicen que tengo raíces tojolabales, yo creo que por eso me identifico tan bien con ellos porque yo me siento tojolabal. Hasta empiezo a entender el tojolabal sin haberlo estudiado... No palabra por palabra, pero es algo que no te puedo explicar cómo, sólo lo entiendo. (*Notas de campo*; 23 de octubre de 2008).⁷⁸

2.2.2 El caso de Adela.

La situación que se presenta en este caso es un tanto diferente al de Bernarda, por el factor del tiempo, pues Adela llegó a la misión apenas en agosto de 2008, el mismo día que

⁷⁶ Me refiero a un discurso cargado de religiosidad, incluso no cristiana, sino maya también

⁷⁷ Ese vocabulario maya está más relacionado con el que utiliza Edmundo, el sacerdote maya k'iche' que contrató la misión. Por lo tanto no es el maya tojolabal. Usar ciertas palabras que se usan entre los k'iche's, ante los tojolabales, es suponer que por ser éstos mayas también las van a comprender o las usan con el mismo sentido. Hay una fuerte carga de indigenismo en esta situación; es decir, el “deber ser” maya. Ellos por ser mayas deben entender y usar estas palabras. Deben saber quién era Pakal o Ixbalanke', el maya, al igual que la idea de *indígena*, debe idealmente permanecer homogéneo en sus manifestaciones, y elementos culturales. Por un lado se respeta la diversidad indígena desde el Congreso de 1974, pero no se reconoce, *de facto*, las diferencias interétnicas.

⁷⁸ Esta identidad reivindicada, sin asumirse plenamente puede hablar de una cierta inseguridad o puede reflejar un recurso estratégico al final para posicionarse en términos de poder.

Juan Pablo, mientras Bernarda tiene ya más de dos años como pastoral. Adela no tiene una formación ni trayectoria como pastoral, pero desde el momento en que llegó a la misión, busca en San Cristóbal de las Casas, en Comitán, en cualquier lugar en donde haya ropa hecha por indígenas, para comprar y sentirse a gusto en las comunidades, aunque en las comunidades en donde se trabaja, ya no hay trajes tradicionales ni ropa de este tipo. También empezó a ir a la Castalia para empezar a tomar clases de tojolabal porque “quiero aprender a entender a los hermanos y las hermanas”, a pesar de que nadie hable tojolabal en las zonas en donde ella trabaja.

Cuando llegó Edmundo a la misión y empezó a platicar de los signos mayas, Adela se interesó mucho en esto y consultó libros de signos mayas para estar viendo su signo, lo que significaba, los días especiales y los días en que debía empezar con su *proceso espiritual* personal. Ella fue una de las personas que compró a Edmundo estos calendarios hechos en Guatemala sobre los signos mayas. Su interés por lo maya, por asemejarse a los *hermanos de la montaña* comprando *ropa indígena* que utilizan en general los turistas, por aprender su signo maya y por pedirle a Edmundo que la guíe en su proceso espiritual, es algo que mantendrá durante todo el tiempo de mi estancia en la misión.

Adela es una mujer de 42 años de edad, es maestra en un colegio marista en el Estado de Guanajuato. Llegó como voluntaria por un año con goce de sueldo para trabajar en la misión en lo que se necesitara, lo cual determina el director. Ella es católica practicante, pero nunca tuvo una formación religiosa en forma, sino a partir de la tradición de su familia, asistir a misa y leer la Biblia, es como ella conoce su religión.

Adela y Juan Pablo fueron invitados por Edmundo, representando el equipo de pastoral de la Misión de Guadalupe, al encuentro de espiritualidad maya de la misión jesuita de Santa María Chiquimula. Durante toda nuestra estancia en ese pueblo, lo cual he descrito ya cuando traté el caso de Juan Pablo en el apartado anterior, ella me platicaba mucho acerca de la emoción que sentía de saber cómo celebraban el *día de muertos*, cómo sería el encuentro de espiritualidad maya y cómo podrían reflejarse todos estos signos mayas en su vida diaria. Ella quería saber más acerca de su nawal, de su signo, de su *proceso* que tenía con Edmundo, pero también estaba allí para conocer y tener un espacio para arreglar muchos problemas personales.

Durante todo el tiempo que había oportunidad de estar con ella y platicar, ella hablaba de lo que leyó en su calendario de signos mayas *tzolkin* y lo que le deparaba ese día, las cosas que debía hacer para no estropear su proceso. Si en la calle veía algo en donde viera un signo maya, decía “mira, ahí está *b’atz*,⁷⁹” por mencionar algún signo, y empezaba ella a explicar lo que dicen en el calendario y los libros que compró.

Edmundo estuvo largos ratos con nosotros platicando acerca de su pueblo, de su experiencia con los jesuitas y otras cosas en relación a su familia. Adela estuvo durante todo ese tiempo preguntando a Edmundo acerca de su signo y las cualidades de su nawal. Su signo lo sabían todos en la misión y hablaba de otras cosas que había leído acerca de las cualidades del ave *tz’ikin*⁸⁰ y que las había encontrado en su vida. Los signos mayas eran una novedad.

La actitud de Edmundo que no sació su deseo de saber sobre su nawal, también fue una novedad. La manera en cómo oraba en las oraciones ante el altar maya eran un ejemplo más de la *acomodación*. Se concentraba y se hincaba, luego se postraba y hacía lo que todos hacían, pero después de un rato se volteaba conmigo y me decía que ya le dolían las rodillas, o que ya había sido muy larga la oración, etc. Contradictoriamente, terminada la oración, me comentaba la profunda concentración y el alimento espiritual que ésta le produjo, que había sentido la energía de todos los *hermanos*. Estas declaraciones fueron recurrentes a lo largo de todos los encuentros en donde estuvimos juntos, el encuentro de diáconos, el encuentro de espiritualidad maya en Guatemala, el encuentro de teología india en Sibac’ha, Ocosingo, etc.

El contraste de su actitud con la de Juan Pablo es grande porque mientras uno es un profundo creyente del cristianismo, por su formación desde su familia, su educación escolar marista, su formación religiosa en el aspirantado, noviciado y escolasticado; Adela fue convencida con facilidad de otras cuestiones espirituales ajenas al cristianismo más ortodoxo de su catolicidad inicial, y se identificó con esos nuevos elementos que nunca rechazó, porque “los hermanos son gente muy sabia que saben cómo eres desde que te ven” (*Notas de campo*; 24 de noviembre de 2008). Ella ve en los signos mayas la sabiduría de una cultura antigua que ha heredado el pueblo maya, pero esta cuestión de *nueva fe*, empezó a romperse, a partir de una mala experiencia que tuvo con Bernarda, lo cual explicaré en otro caso en el próximo apartado.

⁷⁹ El mono. Primer signo del calendario *tzolkin* maya k’iche’.

⁸⁰ Quinto signo del calendario *tzolkin*.

Hasta ahora se ha mostrado una breve presentación de una selección de los distintos actores que fungen como agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe. En ellos se puede observar parte de lo que considero que es una cuarta fase en el proceso, podría decirse histórico e ideológico de la diócesis y por lo tanto de la Misión de Guadalupe, en la que la pastoral ya no tiene ciertos tonos asistencialistas como antaño. Sin embargo, los esencialismos cobijados de un ambiente de oposición y militancia en el discurso, como se verá en capítulos posteriores, están muy presentes al interior de la ideología de la Iglesia Católica, lo cual se refleja en la pastoral de esta misión y da una prueba de que dicho asistencialismo no ha desaparecido del todo.

Se puede ver que la diferencia de caracteres, de formación, de creencias y otros aspectos, es evidente en estos actores que expongo. Esto también se puede observar en los demás pastorales, pero hablar de todos y cada uno de ellos, sería muy extenso. Lo que podría dar una idea, no sólo de cómo son ellos, sino de cómo es la interacción en la Misión de Guadalupe y la atmósfera interna, será un objetivo en el próximo apartado, en donde abordaré por medio del recurso metodológico del chisme etnográfico (véase metodología), cómo se ve la interacción e interrelación de los pastorales dentro de la misión, lo que da cuenta del lado heterogéneo de la misión y sus colaboradores.

2.3.- Secretos a voces: Las relaciones interpersonales en la Misión de Guadalupe.

En los apartados anteriores, he tratado de dibujar algunos de los integrantes de la Misión de Guadalupe y he presentado a grandes rasgos sus características, sobre todo en lo que se refiere a su ideología que difiere mucho entre ellos, debido, en gran parte, a su formación educativa y dogmática, lo cual se relaciona con sus antecedentes particulares. Sin embargo, es difícil que la sola presentación de estos personajes, permitan mostrar al lector un panorama, al menos general, de cómo es la interacción de estos agentes de pastoral al interior de la misión. Esta es la razón por la que es importante para hacer una mejor lectura de la misión y la particularidad de sus integrantes (pastorales), mostrar su interacción social.

Se puede creer que dentro de una misión, como el caso que estudio, impera un ambiente armónico y donde todos tienen las mismas ideas, creencias y opiniones. Sin embargo, si se piensa en una estructura u organigrama interno de la misión, hay un sistema

jerárquico. Esta jerarquía consiste en el director, pastorales experimentados que se encargan de alguna función particular o que su opinión tiene más peso, pastorales más nuevos que están en un *proceso de aprendizaje*, colaboradores y voluntarios, encargados de los asuntos de la casa y empleados domésticos.

En este sistema de trabajo hay relaciones de poder, pero la parte que es muy clara es la individualidad que se traduce en una serie de tensiones y desacuerdos al interior de la misión, lo cual no llega a ser manifestado abiertamente, al menos en las juntas de pastoral o encuentros en donde haya una reunión, sino de manera secreta y prudente, en un misterioso *correr de voces* entre los que tienen una mejor relación para manifestar su molestia acerca de aquellos con quienes hay algún tipo de fricción.

Durante una corta estancia de campo, como la que tuve en la Misión de Guadalupe, es difícil conocer con un relativo grado de profundidad a todos los miembros de la comunidad, lo cual puede traer por consecuencia un cierto peligro en la emisión de juicios basados en una perspectiva superficial acerca de estos miembros que, sin embargo, pueden emitir una información considerable para darse una idea general de la mecánica que se maneja en la misión y la atmósfera que hay dentro de ésta. Lo que trataré de hacer en este apartado es ilustrar la interacción de los agentes de pastoral en Misión de Guadalupe, a través de algunos ejemplos derivados de mi material etnográfico.

El caso que pretendo exponer en primer lugar, es el de Adela, de quien ya había hablado en el apartado anterior. Ella, por el hecho de ser *novata* en la Misión de Guadalupe, estaba en un proceso de aprendizaje del *modus operandi* y las reglas de la misión, pero al mismo tiempo estaba interesada en conocer los elementos que le eran extraños y al mismo tiempo recurrentes en el proceso de la actividad pastoral, relacionados con la espiritualidad maya.

Cuando tuve oportunidad de platicar con Adela el 17 de septiembre de 2008, empezó a explicarme la forma en cómo se hacían las cosas en la misión y cómo ella fue aprendiéndolo, pero también me empezó a dar una idea de cómo es la interacción social en la *comunitas* de la Misión de Guadalupe. Todo empezó con el relato acerca de la primera vez que ella fue a una comunidad tojolabal, acompañando a un agente de pastoral, Joaquín, con quien pocas veces tuve la oportunidad de platicar.

Adela me comentó que durante todo el trayecto para llegar a la comunidad de Santa Rita el Vergel, este agente se comportó poco comprensivo con ella, porque él, acostumbrado a caminar esas distancias tan grandes, no se preocupó de la condición física de Adela que venía de la ciudad y con otro ritmo, y sólo le decía en reiteradas ocasiones que se apresurara porque él se estaba retrasando debido a su paso tan lento.

Cuando Adela me platicaba de esa primera experiencia para ella, su molestia se reflejaba en su rostro, y poco tiempo pasó para que me empezara a expresar sus impresiones sobre este agente, con quien nunca volvió a salir y sólo hablaba con él lo esencial. Se quejaba ella del *machismo* de éste. Expresaba su perspectiva sobre Joaquín, pero también en general de los indígenas en relación a él: “es que dicen que tiene raíces tojolabales, y ya ves que son medio machistas” (*Notas de campo*, 17 de septiembre de 2008).

Por otro lado, Adela me comentó que la mala relación entre ella y Joaquín, ya había comenzado con anterioridad, ante una pequeña discusión que se dio entre ellos. Joaquín hablaba de algunos asuntos de trabajo con Juan Pablo, de quien también hablé algunos apartados atrás, cuando Adela interrumpió la plática llegando con sigilo y sin que Juan Pablo lo notara, y después lo espantó, a lo que Juan Pablo reaccionó con una sonrisa. Sorprendido y serio a la vez, Joaquín reprendió a Adela por llevarse de forma *inadecuada* con Juan Pablo; es decir con mucha confianza, situación que no está bien entre compañeros dentro de una misión y menos entre un hombre y una mujer, según me relató Adela. Cuando ella se refiere a este episodio que vivió, habla de nuevo acerca del machismo que caracteriza a este pastoral y de la *antipatía* que hay entre ambos desde entonces, pues “el regaño iba dirigido a mí y no a Juan Pablo (*Notas de campo*; 17 de septiembre de 2008).

Además de los ejemplos anteriores, hay uno que desvela las diferencias de percibir, de concebir e interpretar lo espiritual, creando una especie de tensión que es constante en muchos casos, pero sin que esto implique una serie de desacuerdos en lo normativo y lo dogmático. Este ejemplo que se forma a la voz de *¡Voy a buscar mi propio camino espiritual!*, surge a partir de la experiencia, también de Adela con respecto a una agente de pastoral de quien hablé en su momento, Bernarda, quien tuvo al principio una gran cercanía con Adela.

Ella me comentaba que sentía una gran afinidad y que era una mujer muy profunda. Bernarda, le explicaba cosas que a Adela le interesaban mucho, como los signos mayas, de las cualidades que ella tenía en su signo *tz'ikin*. Le aconsejaba muchas cosas para superar

frustraciones y problemas personales. Fungía como una importante guía espiritual y me platicaba ella al principio, de lo cómoda que se sentía con Bernarda. Pero la situación conforme pasaba el tiempo.

Ante un problema de salud de Adela, Bernarda le dijo que fuera a ver a su cuñada porque ésta tenía mucha fuerza espiritual y era capaz de que Adela, según me platicó, “sanara su corazón y su cuerpo”. Lo que observó Adela en la cuñada de Bernarda fue una serie de características que se relacionaban con el espiritismo, la superchería, incluso, decía Adela, “es como una de esas que hacen limpias y entran en trance” (*Notas de campo*; 24 de noviembre de 2008), pero que para sanar su alma Adela debía contribuir con algunas cosas como velas e incienso, además de una suma de dinero determinada.

La reacción de Adela fue de decepción, no tanto acerca de la cuñada de Bernarda, sino de Bernarda misma, con quien después habló y reclamó, porque ésta había platicado a su cuñada algunas intimidades que Adela le había confiado a Bernarda, pero ésta se justificó diciendo que lo hizo por su bien, para que sanara.

Adela me platicó esto muy desilusionada, no sólo por lo que ella consideró una traición y por el interés pecuniario de su *sanación*, sino que ella llegó con mucha disposición para abrirse a nuevas posibilidades, a nuevas formas de experimentar la espiritualidad. Abrió su fe a algo más que pudiera darle una respuesta y consolación a sus problemas y que en definitiva no lo encontraba en la práctica de su religión y por ello estaba tan interesada en encontrar esto en la espiritualidad maya sin buscar algo contrario a su religión, pero lo que encontró es que hay un cierto grado de fanatismo que, como ella dice, ya la tenían fastidiada. Primero con Edmundo y los procesos espirituales y análisis que todo el tiempo hace a la gente porque *está viendo cómo está tu corazón*, cuando quizá él necesita más llevar ese proceso y después lo que le ocurrió con Bernarda que todo el tiempo está hablando de su signo maya y sus cualidades, del corazón. Dice además, que todos tienen una percepción de Dios demasiado compleja y fanatizada y “yo creo que él es algo más sencillo que eso” (*Notas de campo*; 26 de noviembre de 2008). Después de esto, Adela se muestra decepcionada, pero dice que ella ya no piensa dejarse influir por tantas cosas, sino que “voy a buscar mi propio camino espiritual”, seguir con más cautela y no involucrarse en los pleitos que se traen todos contra todos.⁸¹

⁸¹ De esto Adela hace mención justo horas antes de que me contara lo que ocurrió con Bernarda y debido a que Juan Pablo nos platicó que se enteró de que estaban hablando mal de él y que le acusaban de no cumplir bien con su trabajo. Juan Pablo menciona que con el paso del tiempo, *uno se da cuenta de cómo es la gente y su doble moral* y es entonces cuando Adela

Lo que se observa en estos ejemplos es que la diversidad que hay entre los agentes de pastoral, no sólo se constriñe en las tensiones y malas relaciones que pueda haber entre unos y otros, por simple antipatía, sino que cada pastoral tiene una historia propia que involucra su formación, su contexto, su origen, incluso socioeconómico; es decir, el *habitus*, la perspectiva y las normas de valor de cada pastoral, como se ha visto a lo largo de este capítulo y en este último apartado de la interacción de ellos, influye en el credo y las convicciones de cada uno, lo cual lo manifiestan y conciben de diferente forma.

Adela es un buen ejemplo porque trata de abrirse a la posibilidad de otras manifestaciones y otros credos alejados de lo tradicional y ortodoxo que encuentra en su propia práctica religiosa, pero lo que encuentra son una serie de elementos –en donde el sincretismo tiene un papel protagónico— que no concuerdan con su formación, perspectiva, su credo, y la manifestación de todo esto. Es por ello que Adela entra en tensión con otros agentes de pastoral, mientras que encuentra una afinidad con otros, que aunque llevaron un proceso formativo diferente, tienen aspectos más similares al suyo y al de su contexto; es decir, el contexto de una maestra de una escuela marista en el Bajío y de una práctica religiosa tradicional.

Por otro lado, en la Misión de Guadalupe, además de la diversidad o heterogeneidad de perspectivas, de opiniones y de convicciones entre los agentes de pastoral y demás colaboradores en la misión, lo que se refiere a la forma de trabajo de la Misión de Guadalupe y la normatividad y dogma que éstos, los pastorales, deben seguir, tienen un propósito consensuado o común que es la Evangelización y su trabajo de *pastoral indígena*. Han tomado la posición de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas de inculturar la fe y el Evangelio por medio de una teología que permita que las formas culturales de los indígenas no sean suprimidas por la evangelización, sino que ésta se encarne en la cultura del Otro para lograr una Iglesia Autóctona.

La inculturación que percibió Adela en los pastorales fue la de “hay demasiado fanatismo” y la de “tienen una visión demasiado compleja de Dios”.⁸² La inculturación se

dice que ella ya no piensa entrar en el juego de todos, sino evitar involucrarse en los pleitos que se traen todos contra todos y cumplir con su año de servicio, aprovechar lo que pueda obtener espiritualmente de su experiencia en la misión, buscar su propio camino espiritual y no contarle a todos sus problemas, sino seguir con cautela. (*Notas de campo*: 24 de noviembre de 2008).

⁸² Con estos calificativos a los que se refiere Adela, es la manera como ella trata de definir una serie de aspectos que vio en algunos pastorales. Un ejemplo de esto es cuando asistimos al novenario que se realizó tras el fallecimiento de la madre de Joaquín, en donde se colocó un altar maya y se hicieron unas ceremonias fuera de las ordinarias letanías y rosarios que se

percibe y se vive de diferentes formas entre los pastorales, con base en su propia concepción, convicción e interpretación. La inculturación desde una perspectiva más normativa y eclesial, es más consensuada.

En este capítulo lo que se pudo apreciar son las relaciones de poder que hay, debido a la jerarquía que no está en relación a un cargo eclesial, sino incluso a la proximidad y conocimiento que se tiene en lo eclesiológico. No es lo mismo un laico que un religioso o ex-religioso. No es lo mismo, por ejemplo, la palabra de la hermana Karla que habla tzeltal, que tiene 17 años de experiencia misionera con los tzeltales y que pertenece a una organización de misioneras de San Francisco, que lo que dice Adela, que no tiene formación religiosa, que es *novata*, que no tiene experiencia en *misionar*. Esto puede responder en parte el porqué de la actitud del pastoral al que acompañó. También se puede ver la posición de apertura (acomodacionista) en diferentes matices entre los ex-religiosos y laicos.

Lo que traté de ilustrar en este último apartado fue el funcionamiento, interrelación e interacción de los pastorales desde su lado más heterogéneo y que los roces y conflictos que ocurren entre los miembros de la misión prueban que no todos tienen, incluso, una uniformidad espiritual, desde el dogma católico. Estas diferencias de pensamiento reflejan la irregularidad, descontrol y conflicto que vive una misión católica de una congregación de religiosos en donde sólo trabaja un religioso y el resto son laicos. Sin embargo, dentro de la actividad pastoral también hay un cierto grado de uniformidad o, mejor dicho, hay objetivos en común que todos comparten, lo cual se materializa en las estrategias y caminos de inserción en las comunidades indígenas, a través de la *pastoral indígena* y la *inculturación*, en donde se transluce una cabeza, una autoridad que controla, más allá, incluso, del director de la misión. De todo esto, profundizaré en el próximo capítulo.

acostumbra normalmente. Sobre lo que Adela y yo platicamos fue el resultado que se obtuvo de ese novenario; es decir, una suerte de exotismo para los asistentes, parientes y no parientes, que llevaban cámaras de video y cámaras fotográficas para grabar el evento. Los comentarios de Joaquín y de los agentes que le acompañaban era positivos porque habían implantado un nuevo concepto que alegraba estas reuniones, pero el efecto que causó está más lleno de *morbo* por parte de los asistentes que de una profunda espiritualidad como él, Joaquín, pretendía.

Capítulo 3.

Estrategias y plan de trabajo de inserción de los agentes de pastoral en las comunidades indígenas.

En el capítulo anterior hice una presentación de los integrantes de la Misión de Guadalupe. Fue a partir de una selección de escenas etnográficas que registré durante mi estancia con los agentes de pastoral de la misión y la interacción con ellos, para ser capaz de mostrar, más o menos, el ambiente e interacción que se suscita dentro de la misión, y que muestra con claridad un carácter heterogéneo y singular o individual de los pastorales, ya por sus actitudes y creencias particulares, ya por sus previas experiencias individuales de trabajo pastoral.

En el presente capítulo, contrario al precedente, trataré de abordar más que a los pastorales, su acción colectiva; es decir, el equipo de pastoral, su *modus operandi* y el hilo conductor que éstos persiguen, el cual se refleja en el objetivo que tienen en común, y que es la *evangelización*,⁸³ así como diferentes temáticas en relación o agregadas a ésta.⁸⁴

Si bien se puede percibir en el capítulo anterior que los pastorales interactúan de cierta forma que trae consigo tensiones, diferencias y fricciones entre algunos, y alianzas, afinidades o, incluso, complicidad entre otros;⁸⁵ es decir, hay una intersubjetividad en la misión que alude a un encuentro social y, por ende, una reciprocidad de acciones; desde el momento en que se observa esto desde una perspectiva más *en conjunto* o *colectiva*, se puede identificar una serie de lineamientos o directrices que los actores siguen, los cuales, por lo común, son determinados y regulados por la cabeza eclesiástica. Esto me lleva a pensar en una serie de aspectos que se presentan en esa interacción, y que dan una razón de ser a una institución eclesiástica como la misión, de lo contrario no se trataría sino de actores (un tipo

⁸³ Rodrigo Páez Montalbán, en comunicación personal (2009) hace la aclaración de que la evangelización no es lo mismo que la catequización. Ésta última alude a la enseñanza de los contenidos dogmáticos que un fiel debe seguir, pero en el caso de la evangelización implica un trabajo profundo y complejo que está más relacionado con la conversión a partir del mensaje cristiano. Lo que normalmente se ha llevado a cabo en las misiones cristianas, ha sido la catequización.

⁸⁴ Los diferentes temas que se relacionan con la evangelización dentro del plan de pastoral indígena están los enfocados a lo ecológico como el desarrollo sustentable; lo cultural dirigido a la recuperación de las “raíces culturales” de los indígenas y otros temas que se relacionan con la educación y formación de promotores indígenas, la salud a través de la formación de promotores de salud en la medicina natural, etc. Esto no está en apariencia relacionado con la pastoral, pero como dice el director de la misión: “Todo es parte de un todo, de una pastoral. Al final se trata de dar acompañamiento a los hermanos y hermanas de la montaña” (*Notas de pre-campo*; 13 de abril de 2008).

⁸⁵ Toda esta serie de características, aluden a la acción social que Weber identifica desde el momento en que los *individuos que intervienen en una interacción, orientan de forma recíproca sus acciones*; es decir, un carácter intersubjetivo de la acción social (Mèlich, 1994:86).

institucionalmente indefinido de pastorales) que desde su convicción, credo y decisiones individuales actuarían sin la representación y/o respaldo de una institución o Iglesia. Estos lineamientos presentes en esa dinámica intersubjetiva encajan bien en dos tendencias o formas, de las que Weber (1969) expresa en sus teorías de la acción racional,⁸⁶ y que retoma Jürgen Habermas como la acción regulada por normas y la acción teleológica y estratégica (Véase marco teórico).

Ambas características explícitas en las teorías de la acción arriba mencionadas —la finalidad y la normatividad— construyen, en gran medida, la actividad de la misión desde el lado más global o amplio, hasta lo más local; es decir, desde el lado más institucional, hasta el lado más práctico. Lo que pretendo en este capítulo desde este panorama, de entrada, es presentar la actividad conjunta o consensuada de la Misión de Guadalupe que es propia de un equipo de trabajo pastoral, a partir de la observancia de cierta normatividad que se refleja en los modelos a seguir de la actividad pastoral (pastoral indígena) y la búsqueda de los medios que conducen a la inserción a éstos, los pastorales, en las comunidades indígenas (estrategia y acomodación).

Para lograr esta meta es indispensable aclarar dos aspectos que ayuden al lector a entender, en primer lugar, qué es la pastoral y la pastoral indígena, en tanto que medio de trabajo o quehacer y en segundo lugar, a partir de la explicación que se extraiga de esto, mostrar que no sólo se trata de una tarea que se lleva a cabo, sino que detrás de esto hay todo un plan de trabajo y una serie de finalidades e intenciones bien estructuradas detrás de la pastoral misma, que la fundamentan y la constituyen. A partir de esto expondré un ejemplo que considero que ilustra el plan de trabajo de la Misión de Guadalupe, en donde se involucran, la reproducción continua de relaciones de poder, acciones teleológicas y estratégicas e implícito a éstas, las acciones de acomodación, todo esto expuesto ya en el marco teórico.

3.1) *El acompañamiento pastoral y la pastoral Indígena.*

⁸⁶ Partiendo de esta base weberiana, es casi fortuito ver las propuestas de Habermas a partir de estas premisas que expone Weber, en donde se cuestiona la racionalidad como la base única de la acción, pues se proponen otros elementos que rompen con esto y que van más relacionados con acciones colectivas y/o individuales involucrados con la creencia, la devoción y la relación de lo terreno con lo divino (Véase marco teórico). Esta acción está más relacionada con la experiencia religiosa que desarrollaré más en el próximo capítulo.

La pastoral toma su nombre de la noción que bien se puede ilustrar en una cita bíblica acerca del oficio de los pastores que cuidan ovejas: “Yo soy el buen pastor. El buen pastor da la vida por las ovejas. No así el asalariado, que no es el pastor ni las ovejas son suyas. Cuando ve venir al lobo, huye abandonando las ovejas, y el lobo las agarra y las dispersa” (Juan 10, 11-13). Esta es una analogía de lo que *debe* hacer el pastor que es el agente de pastoral; es decir, cuidar ovejas, que en este caso se refiere a los indígenas. Pero con el paso del tiempo, sobre todo después del Concilio Vaticano II, esta actitud paternalista de la Iglesia Católica de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, ha sido poco a poco modificada y suplantada, al menos en teoría, por el *acompañamiento pastoral*; es decir, la base del pastor sigue ahí, pero ya no cuida ovejas, sino las acompaña.

El trabajo pastoral se relaciona con esta función específica de los grupos religiosos católicos y no católicos de llevar la Palabra de Dios. Sin embargo, no se trata sólo de realizar una labor de evangelización. Hay todo un mecanismo y planificación previa para realizar esta tarea que no sólo incluye lo bíblico en estricto sentido. Para llevar a cabo la pastoral desde una misión, al menos en el caso que yo presento, se debe considerar en primer lugar, a los agentes de pastoral o pastorales, a quienes se les asigna una zona específica, la cual está a su vez compuesta por una cierta cantidad de comunidades. En cada comunidad hay un catequista indígena que se encarga de formar en las cuestiones bíblicas y dogmáticas a los habitantes de su comunidad. Estos catequistas a su vez, son a menudo asesorados y toman cursos de Biblia y de otros elementos que desde hace algunos años han sido integrados en el trabajo de la misión como el *análisis de la realidad* y el desarrollo sustentable. Una forma de asesorar a los catequistas es a través de una figura histórica en la diócesis, como se trató en su momento, que son los *cursos de catequistas*, los cuales se realizan el día de hoy, tres veces al año.

En la actualidad, los agentes de pastoral tratan de continuar con un trabajo pastoral que ya han iniciado otros agentes muchos años, incluso décadas, atrás. Prueba de ello es la figura del curso de catequistas, de que hice mención cuando presenté la historia de la diócesis, que se sigue realizando hasta el día de hoy, pero ahora con objetivos diferentes a lo meramente bíblico; es decir, intentan abordar temas más actuales en lo político y lo ecológico. Un ejemplo de un curso de catequistas lo presento en el capítulo anterior, en donde a grandes rasgos expongo las temáticas que se abordan como la *Madre Tierra*, de la que se hace un análisis de

la realidad sustentada con una plática acerca de lo que pasa el día de hoy a nivel global y la experiencia de los indígenas que hablan de lo que sucede en sus comunidades. En este curso en particular, poco se trató de temas bíblicos o religiosos, lo que muestra de manera parcial el carácter general de estos cursos que no se constriñen sólo a lo religioso, como hace décadas.

En este sentido es el acompañamiento pastoral que realiza la misión, pues ya no se trata de llevar una dinámica antaño en la que se impartían talleres y cursos para enseñar el contenido de la Biblia. De eso se encargan los catequistas que a su vez forman otros catequistas. Ahora se trata de abordar temáticas y problemáticas de lo que sucede el día de hoy y para esto se aprovecha el espacio de los cursos de catequistas; es decir, el agente de pastoral no sólo materializa su trabajo en éste, sino en un *acompañamiento* y contacto constante con las comunidades. Cuando no hay este acompañamiento “la cosa así no funciona”, como dice el pre-díacono Don Ramiro, quien espera que el pastoral recién llegado, Juan Pablo, permanezca mucho tiempo acompañando a su comunidad porque “los pasados pastorales fueron solamente una vez aquí a la comunidad y así la gente no siente el acompañamiento, se desanima. Con la presencia de alguien nuevo, alguien externo, la gente no se aburre” (*Notas de campo*; 12 de septiembre de 2008).

Lo que dice Don Ramiro en la cita arriba expuesta es una prueba de la importancia de la *presencia del agente de pastoral* en las comunidades, ya sea por eventos solemnes como la celebración de sacramentos –bautizos, primeras comuniones o matrimonios—reuniones zonales en donde las comunidades de una zona determinada se juntan en una comunidad que eligen ellos –los catequistas y el consejo administrativo⁸⁷— para hablar de los problemas intracomunitarios o incluso cuando se organizan para celebrar por zona las fiestas religiosas como Todos Santos, Navidad, la Santa Cruz, entre otras.

Es interesante que Don Ramiro se exprese acerca de la importancia de la presencia del agente de pastoral como un aliciente, pues cuando dice que con “la presencia de alguien nuevo, alguien externo, la gente no se aburre”, se alude a un desánimo que los indígenas tienen al no ver la presencia de los agentes de pastoral en sus comunidades,⁸⁸ lo que

⁸⁷ El consejo administrativo está formado por tres indígenas, cada uno de diferentes comunidades de una zona, elegidos por votación, por los catequistas de toda la zona. Este cargo se da con el fin de que ellos organicen las reuniones y juntas zonales, elijan la comunidad y sean una autoridad en ese rubro. También intervienen en la organización de las fiestas religiosas, lo que en otros lados como en Santa María Chiquimula, Guatemala, se llaman cofrades.

⁸⁸ En San Arturo las Flores, Don Ramiro hablaba de que el pastoral anterior a Juan Pablo había visitado la comunidad sólo una ocasión y que eso desalentaba a los catequistas que sentían una clase de abandono, que no se veía en otros grupos religiosos. Dice que la gente no iba a la ermita tan seguido cuando estaba este pastoral. Don Amador ahí mismo comentaba

propicia, incluso, comparaciones con otros grupos religiosos no católicos, cuando ellos ven presentes en su propia comunidad a los testigos de Jehová, presbiterianos y demás grupos religiosos no católicos, otorgándoles un acompañamiento constante que lejos está de la realidad de los católicos, como el caso que estudio, que tienen una misión en la ciudad y desde ahí atienden a las muchas comunidades de la Zona Sureste.

En las comunidades indígenas, éstos, los tojolabales, pretenden que los agentes de pastoral estén presentes casi exclusivamente en las comunidades, lo cual es imposible, ya sea por el número de agentes de pastoral que hay para 93 comunidades, o por la misma estructura y dinámica de la diócesis de San Cristóbal que no trabaja de esa manera.⁸⁹ En el caso de los grupos no católicos, los pastores y catequistas están todo el tiempo presentes en las comunidades. Este contraste y el desánimo que hay entre algunos indígenas, campesinos o campesinos-indígenas católicos, es lo que les lleva a la comparación con los no católicos, incluso a la conversión, como dice el diácono Don Amador:

No hay mucho apoyo aquí de la Iglesia. Hasta suspendieron el diaconado. La verda' es que somos egoístas porque si hay un hermano que esté enfermo no lo visitamos porque tenemos trabajo, porque no nos ha hecho favores o a veces en unas comunidades porque no es católico. Sin en cambio los presbiterianos y testigos, ahí están presentes cuando el hermano está enfermo. Eso lo ve y por eso cuando sana se convierte al protestante. (*Notas de campo*; 14 de septiembre de 2008).

La comparación entre protestantes y católicos ha sido algo recurrente en las diferentes localidades que visité. En la comunidad de San Antonio Villaflores, por ejemplo, se quejan porque, como dicen los miembros de la directiva de esa comunidad:

...nos sentimos abandonados. No hay sacerdotes que vengan aquí y no podemos tener sacramentos. Aquí no hay catequista. Damos gracias a la misión porque intenta repartir su tiempo en distintas comunidades, pero ustedes no son sacerdotes y no pueden celebrar sacramentos. No hay un

que la falta de acompañamiento ha afectado mucho porque estaban acostumbrados con un marista, Jorge Carrasco, a que se les atendiera. Dice que con el pasado pastoral, fueron visitados sólo una vez en su comunidad y que eso desanimó a muchos jóvenes que se fueron con los presbiterianos.

⁸⁹ La presencia exclusiva y en todo momento de los pastorales en las comunidades es imposible por la pequeña cantidad de gente que trabaja en la misión, pero también porque se argumenta que quienes hacen la Iglesia es el pueblo, no el sacerdote. Esto se menciona con un caso en que la gente de una comunidad pretende que haya un sacerdote que celebre misa todos los domingos en su comunidad, lo cual es imposible y el director de la misión dice que ellos deben entender que el trabajo pastoral en la diócesis y como se ha manejado desde don Samuel Ruiz es una que busca la Iglesia autóctona, es decir, una iglesia hecha por el pueblo.

buen acompañamiento. En cambio con los presbiterianos es diferente ¿Por qué nosotros no vamos a ser como ellos que tienen acompañamiento de sus pastores? (*Notas de campo*; 28 de septiembre de 2008).

Sin embargo, cabe señalar que este sentimiento de abandono o de aburrimiento, expresados en ambas citas, se pueden confundir con otros aspectos de fondo; es decir, el que los indígenas, como en el caso que cito arriba, se quejen de la ausencia de la Iglesia o sus representantes, puede deberse también a otros motivos, de los que percibo dos principales: El primero relacionado con el efecto que hay en las comunidades indígenas, en donde se puede involucrar la *seducción* (Sorning, 1989 y Robben, 2005); es decir, *hacer que la gente se mire a sí misma y que al mirar las cosas/características de otros, desde una supuesta apariencia más agradable, haciendo que cambie su perspectiva y opinión con respecto a lo propio* (véase marco teórico). En este sentido el ejemplo que tienen en los grupos religiosos no católicos, de ver el acompañamiento constante de los líderes y pastores en su comunidad, lo hacen más atractivo que la premisa de la *pastoral indígena* y la *Iglesia Autóctona*, que propone que la Iglesia sea construida y dirigida por ellos mismos, sin una necesidad imperante de la *cuasi* omnipresencia de los pastorales. Considero que a eso se refiere el aburrimiento del que habla Don Ramiro y el abandono del que habla la directiva de San Antonio Villaflores.

Otro motivo puede estar relacionado con las relaciones de poder, pues la comparación con los grupos religiosos no católicos, está enfocada a los dirigentes; es decir, a las jerarquías. Lo que se expresa en la última cita, es una postura firme de la importancia del sacerdote por encima de la del pastoral y la del catequista. Por su parte, el aburrimiento de la gente al que alude don Ramiro se refiere a la importancia del que *viene de fuera*. Ahí también se ve una relación de poder, pues no es lo mismo que esté en la ermita el que todos conocen, aunque sea pre-díacono, al que viene de Comitán y además es el pastoral o el sacerdote. Estas relaciones de poder que hay entre la *gente de Iglesia* y los indígenas, se ven con más claridad en la última cita. Para hacerlo más claro me voy a permitir dar un breve contexto.

Lo que sucede en San Antonio Villaflores es que la gente ha empezado a formar un *movimiento* llamado *Piedras Vivas*, el cual surge ante el descontento que varias comunidades que pertenecen a las zonas de la Misión de Guadalupe, Pinada y Legión de María. En el caso de la Zona Pinada, según me comenta José Ramón, hay una situación de desintegración porque hay comunidades que no están de acuerdo con formar parte de la misma zona que, en

palabras de la hermana Karla cuando me dio instrucciones antes de acompañarla a una comunidad, es:

debido a diferencias de opinión, la búsqueda de un protagonismo por parte de ciertas comunidades que no aceptan que en otras ajenas a las suyas se celebren los encuentros... esto se hace a veces por practicidad, porque les queda más cerca a los hermanos de otras comunidades... es más céntrico, pues. Pero lo que quieren es formar su propia zona de "piedras vivas". Además son más tradicionalistas. Como que eso de la Iglesia Autóctona no les convence mucho (Notas de campo: 26 de septiembre de 2009).

Este movimiento surge en un intento de separarse de las dos zonas que mencioné, para formar la propia. Pretenden que se les dé una atención especial, pero que no sólo sea por parte de los pastorales. Ellos quieren que llegue el sacerdote a la comunidad para que les dé misa dominical, porque él es el único que puede celebrar esos sacramentos. A parte están los pastorales, a quienes se agradece su esfuerzo pero *no es suficiente*, aunque son ellos, y por eso se da esta queja, quienes deben resolver el problema de su abandono, de lograr ante la diócesis que les mande un sacerdote y que se forme un catequista. Es por eso que sale a colación la comparación con los presbiterianos.

Lo que se ve muy claro aquí, ya existiendo un contexto, es que se puede tratar de una explícita relación de poder que representa la jerarquía eclesiástica para ellos. Sin embargo, la opinión de José Ramón, cuando se trató este asunto, es que no se les debe otorgar esos privilegios; es decir, dice él que es absurdo que quieran sentirse comunidad católica sólo si va el sacerdote. La realidad es que no hay muchos sacerdotes y no tienen que ir todo el tiempo, es por eso que se habla de una *Iglesia Autóctona*, es decir, una Iglesia formada por ellos mismos, en parte por las circunstancias y en parte porque es la lógica que se está manejando de una supuesta horizontalidad y una pastoral indígena diferente a la tradicional u oficialista. Por lo tanto, la pastoral de la misión (pastoral indígena) va más en esa línea; es decir, hacer partícipes a los indígenas en la construcción de su propia Iglesia y tener en el pastoral un acompañante, no un guía. Pero las relaciones de poder heredadas, la visión que tiene el campesino o el indígena hacia la jerarquía eclesiástica, en ocasiones son insoslayables.

Entrando ya en materia, la pastoral indígena y el objetivo de *volverse uno con ellos*, no es intentar nativizarse, sino buscar compartir un mismo espíritu y una unidad de fe, incluso una suerte de complicidad entre ambos, la Iglesia y los indígenas. El proceso de esto, en el caso de la misión, ha sido a partir de seguir con obediencia, como servidores de la Diócesis,

todos los lineamientos que ésta ha planteado y que ha conformado el plan de la pastoral indígena desde el Congreso Indígena de 1974, del que ya hice mención con anterioridad. El proceso de inserción de los pastorales —desde la pastoral indígena— en las comunidades de los *hermanos de la montaña*, ha sido en un principio, llevar la Palabra de Dios a éstos, y en un segundo momento compartir el mensaje cristiano desde la interpretación de ellos, los indígenas, y de los propios pastorales.⁹⁰

El principio básico de la pastoral indígena, en palabras de José Ramón, consiste en “ser uno con los hermanos y las hermanas indígenas” y una forma de hacerlo es involucrarse en su problemática social, entender su forma de ver y comprender las cosas, la realidad y la vida; es decir, *inculturarse* y hacer algo más útil y terreno que sólo dar la Palabra de Dios. Para lograr una pastoral indígena, entonces, no se puede prescindir de la participación de los indígenas y es por eso que dentro de la acción pastoral de la misión se busca hacer su trabajo, involucrando a los indígenas en este quehacer y construcción de su propia Iglesia.

Para llevar a cabo una pastoral de este tipo, sin embargo, se requiere de la actividad e iniciativa de la Iglesia Católica a través de sus pastorales, en donde la planeación es imprescindible. Para ello se forma, como primer paso, un equipo pastoral, que en este caso es el que se encuentra en la misión. Los objetivos específicos que tiene éste se empiezan a definir a partir de reuniones entre ellos, empezando por identificar situaciones críticas al interior de las comunidades que puedan propiciar la enfermedad, la división y desintegración, el que se alejen de la fe, y es entonces cuando empiezan a planear qué soluciones dar. Asimismo y durante este proceso de *dar soluciones*, se empiezan a considerar otros factores externos que pueden ser causa importante de sus afecciones, como la economía local, nacional e incluso internacional,⁹¹ ciertas ligas o grupos (religiosos o políticos) que propician la división de la comunidad, entre otros aspectos.

⁹⁰ Hablar de dos momentos, me refiero a la historia de la diócesis. He dicho que llevar la Palabra de Dios no es algo que se lleve a la práctica en el estricto sentido de la palabra, sino un proceso de acompañamiento. El primer momento del que hablo se refiere a los inicios de la pastoral de la diócesis de San Cristóbal y el segundo momento se refiere más a este acompañamiento, que da las características específicas de la pastoral indígena.

⁹¹ Al día siguiente de un Encuentro del Consejo de Ancianos, del que hablo en el apartado siguiente, los pastorales piden a los ancianos que se reúnan en la sala de la misión y se les trata de explicar ciertas cuestiones complicadas que están sucediendo en el mundo. José Ramón empieza a tratar de explicar el motivo de la crisis económica, en ese momento por llegar, a raíz de la recesión económica tan grave que sucedía en los Estados Unidos. No entró en muchos detalles que quizá sería complicado explicar, pero habló de las consecuencias. Dijo que los mexicanos que están trabajando en los EUA, tendrían que regresar por falta de empleo, lo que implicaría una baja económica para el país y un problema más serio de desempleo en México que traería por consecuencia, sobre todo, más delincuencia. Él les advierte que aconsejen en sus comunidades que ya no vaya la gente a trabajar a EUA, porque de momento es una situación muy arriesgada por la misma delincuencia, porque no van a

Otro paso importante para hacer eficaz la acción pastoral, es tratar de dar continuidad a la labor de otros agentes de pastoral anteriores, aunque no se ha tenido mucho éxito debido, en parte, al constante cambio y la corta duración de los religiosos y agentes que sirven en una misión. Es por eso que para apoyar, en parte, la falta de personal, se busca en la construcción de esta nueva Iglesia, la recuperación de la relación indígena-pastoral a través de caminos, estructuras o medios que conduzcan a dicho fin, lo cual lleva al tercer paso que hace posible la pastoral indígena. Un ejemplo de las estructuras o caminos como parte del proceso de inserción de los pastorales en las comunidades indígenas a las que se refiere este último paso, lo expongo en el siguiente apartado como el Consejo de Ancianos.

Con este ejemplo pretendo, a partir de un análisis, ilustrar de la mejor manera cómo trabajan los agentes de pastoral. Analizo, desde cómo éstos con probabilidad buscan recrear o reinventar un contexto (adaptar la Misión de Guadalupe como espacio y contexto de los ancianos tojolabales) y una estructura o figura (el Consejo de Ancianos), a partir de una *idea* de lo que se supone que pudo ser una institución tradicional. Esto lo hacen en las entrañas de una institución eclesial, como es el caso de la Iglesia católica, con el fin de usar esa vía para insertarse en las comunidades indígenas de las zonas en donde trabajan.

En este encuentro, se refleja la reproducción continua de relaciones de poder entre los ancianos indígenas y los pastorales. También el interés y fin de los agentes de pastoral y, en cierta medida de los indígenas, que se expresa en algunos de los elementos que expuse en el marco teórico; es decir, la estrategia, la normatividad y la acomodación.

3.2) El Consejo de Ancianos.

El Consejo de Ancianos es una estructura que se forma desde la iniciativa de los agentes de pastoral, avalados por la Diócesis de San Cristóbal, cuyo objetivo según los agentes de pastoral de la misión, es tener una autoridad revestida de experiencia, sabiduría y reconocimiento por parte de las comunidades, la cual está representada por un anciano de una región específica, que esté presente físicamente en la misión durante los encuentros anuales que ésta organiza.

encontrar empleo y sólo van a gastar innecesariamente. También les pide que hagan y comuniquen en sus comunidades que para que no les afecte la crisis económica que viene en camino, opten por el autoconsumo, que siembren lo que consumen y truequen con otras comunidades o entre ellos mismos. Este es un ejemplo de las soluciones que se piensan para resolver momentos de crisis y según dice José Ramón, esa es parte de su tarea también como pastorales.

Los agentes de pastoral pretenden obtener en estos encuentros el consejo; es decir, la información que necesitan para saber cómo actuar y llevar su acción pastoral en las comunidades, desde la cosmovisión y cultura de cada zona; es decir, como dijo Abelardo: *El consejo de ancianos surge de la necesidad de la misión de tener la cosmovisión de los hermanos y la tarea es que la comunidad nombre uno con las características... anciano y cosmovisión (Notas de campo; 7 de octubre de 2008)*. En este sentido y bajo la idea de esta estructura, los ancianos deben cumplir con la función de orientar a los agentes de pastoral al decirles qué hacer, cómo hacer y qué problemas hay en las comunidades para saber a qué coyuntura enfocarse y qué abordar en su práctica pastoral.

La idea del Consejo de Ancianos, viene desde hace algunos años en la Misión de Guadalupe, en la época del hermano Cheval como director de la misión. Él explica que se pensó en una estructura que existió en el pasado de los tojolabales, quienes comparten un pasado maya (*Notas de campo; 26 de noviembre de 2008*). Sin embargo, esta estructura ya no funciona en las comunidades, en caso de que lo hayan hecho alguna vez.

Cabe señalar que la creación de un Consejo de Ancianos busca también una coherencia con lo que postula la pastoral indígena; es decir, al considerar el plan de pastoral indígena en la diócesis de San Cristóbal desde la *Era Ruiz* se observa que hay una fuerte disposición de considerar todas las pautas y formas culturales de los indígenas para integrar la acción evangélica y pastoral. Si no hay una acción y una presencia de los indígenas y todo lo que su *corpus cultural* conlleva, la pastoral indígena no tiene razón de ser. En esta lógica los Maristas toman la decisión de usar una figura *mítica* que es el Consejo de Ancianos tojolabal para crear su propio Consejo de Ancianos con características y tinte eclesiológico, como un medio para acercarse a la cosmovisión de los pueblos indígenas de la zona en donde trabajan. En cualquier caso, si el Consejo de Ancianos se basa en una estructura que nunca existió entre los tojolabales o sí, ya no es vigente en la actualidad. Lo innegable es que el Consejo de Ancianos de que fui testigo, se trata de una construcción desde la misión e ideada en su totalidad por el equipo de pastoral de la Misión de Guadalupe.⁹²

⁹²En cuanto al Consejo de Ancianos, no hay noticias de su existencia. Se supone entre los pastorales su existencia porque, como dijo Cheval, “éste se menciona en los libros mayas”, refiriéndose a aquellos en los cuales se trata lo relacionado con la espiritualidad maya, los signos del calendario maya y los nawales. Cheval me comentó sobre su idea de crear esta figura, imitando al Consejo de Ancianos que era muy común en las culturas prehispánicas, pero que con el desplazamiento de los tojolabales hacia otras tierras en la “colonización de la selva”, todos esos valores culturales se perdieron. Su argumento principal de la existencia del Consejo de Ancianos es que mayas como Edmundo, dicen que sí es algo que existió y que en su tierra sigue existiendo. (29 de septiembre de 2008).

La importancia de la figura del anciano es por su honorabilidad, lo que implica respeto en la comunidad, así como los catequistas y los diáconos, pues se presume en éstos una *alta calidad moral* (José Ramón, *Notas de precampo*; 13 de abril de 2008). Los ancianos poseen la memoria histórica de la comunidad, como se ha comprobado desde el trabajo de la misión en el área de educación, en que se recurre a ellos para conocer la historia de la comunidad. Los jóvenes les preguntan y consultan a ellos. Pero no a todos, como dice Sandra, una promotora de educación cuando visitó la misión, porque “no todos poseen cualidades o dones como el don de la sanación, el conocimiento de las yerbas”. Dice ella que todos saben qué es lo que ha pasado en la comunidad y participan cuando hay reuniones comunitarias, pero nada más. “En realidad ellos no participan tanto y no los toman mucho en cuenta, no los aprovechan en la comunidad”. Dice ella que es una situación que debería cambiar porque se les debería integrar a más actividades. (*Notas de campo*; 9 de septiembre de 2008). Esto indica que no hay un Consejo de Ancianos, al menos no como algo existente y vigente.

En otras comunidades como San Arturo las Flores o Río Corozal, en donde conservan más sus tradiciones y en donde el *castilla* (como le llaman al español) no se habla mucho, la situación no es muy diferente a lo que expuse arriba. Se dice que los diáconos (figura eclesiástica) en general son los ancianos y se les pide *guía*, pero Don Sebastián, un anciano de San Arturo las Flores, dice que “los jóvenes ya no respetan”. Esto lo mencionó cuando Juan Pablo se dirigía a él como *tata*, lo que quizá llamó su atención e hizo ese comentario, diciendo que los jóvenes ya no respetaban a los mayores, ya no les hacían caso, que ya incluso estorbaban.⁹³ Dice que él todavía obedecía a su abuelo.

Esto último me parece que da una idea clara de qué es el anciano para el tojolabal en la actualidad. En donde se ha hecho mención del Consejo de Ancianos⁹⁴ como figura existente, es en el caso de Edmundo cuando habla de su pueblo k'iche', pero esto dista mucho de lo que ocurre entre los tojolabales y además se trata de una etnia diferente.⁹⁵

⁹³ Este comentario se hizo cuando él le estaba pidiendo a Juan Pablo que él como pastoral aconsejara a los jóvenes y les dijera que deberían respetar a sus mayores porque así lo dice la Biblia. (*Notas de campo*; 13 de septiembre de 2008).

⁹⁴ Cabe señalar que el consejo de ancianos entre los k'iche's, grupo étnico al que pertenece Edmundo, se trata de una reunión o junta de principales, más que de ancianos y que fungen algunos de ellos como sabios o como guías espirituales (sacerdotes mayas).

⁹⁵ Hay una relación muy estrecha entre lo que dice Edmundo y lo que platica de su cultura y espiritualidad k'iche', y lo que dicen los pastorales cuando se trata de la espiritualidad tojolabal que a veces la consideran y hacen mención de ella como simplemente maya.

Desde la estructura del Consejo de Ancianos a la que me enfocaré en este apartado, la manera cómo los ancianos se eligen para formar parte de este Consejo, está relacionado con la división que la misión ha hecho a la zona que le fue encomendada por la Diócesis. Esta división, como ya se especificó antes, es de 7 zonas. De cada zona o región se eligen dos ancianos, lo que indica que son 14 los que forman el Consejo y que representan, no sólo su comunidad de origen, sino todas las comunidades con las que trabaja la Misión de Guadalupe. De cada zona un anciano es elegido por las comunidades; es decir, por los representantes de esas comunidades que por lo común son los diáconos, prediáconos y catequistas que conforman esa zona.

Esto empieza a manifestar un explícito marco de relaciones de poder, pues en realidad no son elegidos por la gente de la comunidad en sí, sino por los catequistas de la zona que representan de alguna forma a la Iglesia. La otra parte de los ancianos es elegida por el pastoral que trabaja en esa zona específica.⁹⁶

A continuación presento una escena etnográfica en donde este Consejo de Ancianos se presenta el 7 de octubre del 2008, en la Misión de Guadalupe. En esta reunión del Consejo de Ancianos, los agentes de pastoral de la misión tenían propósitos muy claros y planes desde antes de convocar esta reunión,⁹⁷ los cuales se constreñían en la preocupación que tiene la misión para tratar los problemas de salud de las comunidades, por lo que querían obtener respuestas, como se me explicó momentos antes de la reunión, de cómo evitar que en las comunidades se dejen de consumir refrescos, *totis* (recortes de tortilla con chile y sal) y *papitas*, saborizante para agua, *pastelillos con chocolate*, etc., que atentan contra su salud.

Aquí hay una serie de elementos indispensables de lo que conforma la *estrategia*; es decir, hay un interés y una finalidad, pero también un plan (medio) para lograr esa finalidad; y en el proceso de planeación, los pastorales en equipo debieron observar una serie de normas y reglas, a partir de lo que exige la diócesis, a través del director de la misión, por lo que la *normatividad*, también juega un papel de base aquí. Pero para facilitar más el análisis de toda

⁹⁶ Para ilustrar mejor este sistema, un ejemplo que puedo dar es el caso de un anciano “el hermano Jorge” de la comunidad de Santa Rita. Esta comunidad está en la llamada Zona Pinada que es atendida por José Ramón y fue elegido por los integrantes de esta zona en una reunión en donde los catequistas de todas las comunidades de esta zona participaron. Así pues, el “hermano Jorge”, está representando a esta zona junto con otro anciano también de esta zona que fue elegido por José Ramón.

⁹⁷ Quiero aclarar que el análisis que se presenta a continuación, no pretende emitir juicios *maniqueos* acerca de las acciones acertadas o fracasadas, bienintencionadas o malintencionadas, entre otras, de los pastorales. Sólo analizo a partir del material etnográfico y la conversación que se presentó en la reunión, no en la intencionalidad o falta de ésta, tanto de un grupo como del otro.

esta escena y que sea más específica y minuciosa, realizaré una descripción de este encuentro de ancianos, dividiéndola en 4 partes o momentos en donde se presentarán las voces de los indígenas, en la medida de lo posible, y de los pastorales, seguido cada fragmento de un análisis.

a) La Cruz Maya.

Una vez estando los ancianos en el salón, el encuentro comenzó con una oración ante la Cruz Maya, la cual es una especie de altar sobre el suelo que forma un círculo y que lleva en su interior una cruz. Cada vértice de la cruz representa un punto cardinal, que tiene un significado desde la cosmovisión maya en relación a la vida y muerte, el día y la noche, Dios y el hombre (Véase Figura 1). El ritual comienza con una oración por cada punto cardinal de la cruz. Los agentes de pastoral pedían a los ancianos que ellos dirigieran el ritual. Así, entre ellos, los ancianos presentes, se elegía a uno por cada punto cardinal para que empezara a orar y así lo hicieron, cada quien en su idioma, utilizaban incienso y hacían la oración de manera muy solemne.⁹⁸

Los pastorales los seguían y después de rezar el *Padre Nuestro*, los pastorales, incluyéndome, agachamos la cabeza y clavamos la mirada al piso, mientras uno de los ancianos pasaba el incensario para echarnos el humo, que según Edmundo es símbolo del fuego sagrado y purificador, y haciéndolo en forma de cruz, el anciano nos dejaba a cada uno con mucho humo alrededor. Hasta después de terminar de ahumar a todos los presentes, incluyendo a aquellos que rezaban y luego al altar mismo, pudimos dejar de tener la mirada baja y continuar con el momento solemne hasta su culminación.

Este fragmento de la escena etnográfica, lo entiendo como un *momento de seducción persuasiva* (Véase Marco Teórico). Éste se ubica cuando se hace al comienzo del encuentro la oración con la Cruz Maya, en *tierra caxlán*, lo que refleja una clara forma y estrategia de crear un contexto como el de las comunidades, pero en las instalaciones de la misión; es decir, recrear un ambiente propicio en donde impere la espiritualidad, la devoción y por lo

⁹⁸ Hay ancianos que hablan el tojolabal y que oran en esa lengua, pero hay otros que no lo conocen y no se habla en su comunidad desde hace varias generaciones. Esto es importante aclararlo porque la lengua en sí lleva toda una ideología, por lo que es diferente un grupo maya como el tojolabal que habla de por sí su lengua y lleva muchas de sus tradiciones a la práctica, a un grupo tojolabal que se asume como tal, aunque no habla la lengua, que tiene mucho contacto con la ciudad, que sufre de una desintegración de las comunidades debido a fenómenos como la migración, entre otras cuestiones, que repercute en su ideología.

tanto un respeto hacia el espacio en donde se encuentran, dándole un carácter sagrado y que además sea muy parecido a lo que se hace y se ve en cada reunión en las comunidades, cuando va un pastoral —explotar la apariencia exterior para convencer a alguien.

De la persuasión y la seducción hay todo un complejo proceso que está relacionado con un comportamiento comunicativo y con un fin estratégico, pues lo que esperan es un efecto perlocucionario; es decir, un resultado y una reacción en el receptor (el que se pretende que sea persuadido), que en este caso son los ancianos (Sorning, 1998:95). Sin embargo, este proceso de persuasión no es exclusivamente comunicativo en el sentido de una conversación o la emisión de una serie de frases, pues también el mensaje implícito que hay al hacer una oración y otorgarle una sacralidad al encuentro por medio de ésta, es una suerte de persuasión y de seducción en la expectativa de lograr un fin, que en este caso se trata de que se dé el encuentro y causar ciertos modelos de comportamiento en los ancianos —que sean cooperativos— para obtener ese *consejo*.

La importancia de lo sagrado en esto es cuando desde el momento en que se elige a un anciano para que dirija la oración, que independientemente de que se le está halagando y se le está dando el honor de que sea él quien pronuncie las palabras que hacen de ese lugar un espacio sagrado (estrategia y seducción persuasiva), se le está indicando que ante esa solemnidad y seriedad del encuentro, en una suerte de obligatoriedad moral (normatividad), ellos deben cooperar con su *consejo*, de lo contrario se está faltando al recinto sagrado, e incluso al encuentro y sus objetivos también sagrados. Por otro lado, está el honor de otorgarle al anciano el lugar de ser él quien dirija la oración. En ambos casos se está buscando obtener una meta al elegir estas vías, la sagrada y la honorífica, y lo está haciendo de manera adecuada, de tal forma que sólo debe esperar a que el Otro, en este caso los ancianos, actúen de una manera determinada para que se cumpla el fin de los pastorales que es recibir consejo. Otorgarle el turno al anciano es darle su lugar y así el pastoral acomodarse en una dinámica ritual que se supone es tojolabal.

Cabe señalar otro aspecto en torno al altar maya en donde surge un tipo de relación de poder en esta idea de la recuperación cultural, que se abordará con mayor amplitud en otro momento, y es precisamente la forma de orar. Esto es algo que tiene ya tiempo de haberse instaurado en las comunidades y como parte de la pastoral indígena. Sin embargo, como dijo un catequista, José, en un encuentro en San Antonio Monterrey, “gracias a nuestros

hermanos guatemaltecos conocemos esta sabiduría de los antepasados mayas y sabemos hacer cruz maya” (*Notas de pre-campo*; 13 de abril de 2008); es decir, muchas de estas manifestaciones rituales vienen de *sabidurías* ajenas a ellos.

El altar maya o cruz maya es un elemento que es recurrente en las celebraciones que los tojolabales hacen en sus comunidades en presencia de los pastorales, y los catequistas llevan una instrucción precisa de cómo hacerlo para llevarlo a sus comunidades desde hace varias décadas. En estricto sentido quienes hacen el altar son los indígenas. Los pastorales nunca se involucran en esta tarea, a menos que los indígenas se los pidan, pero la presencia del pastoral en la comunidad alude a la integración de esta costumbre que se va reforzando con la promoción de la recuperación cultural, cuando se les ha llevado hasta su comunidad a guías que sepan cómo se hace un altar maya y qué significado tiene, como es el caso del sacerdote maya k'iche' que contrató la misión, en parte, para esos propósitos.

b) *Conducción del encuentro y dinámica de trabajo.*

Una vez terminado el momento de oración, José Ramón, director de la misión, pide a todos que se sienten y comienza a dar la bienvenida. A continuación pregunta por la procedencia de cada anciano. Los ancianos eran 10, en lugar de 14, pues algunos se ausentaron por problemas de salud u otro motivo. Después uno de los agentes de pastoral, Abelardo, que moderaría la reunión, empezó a explicar el motivo por el que se les convocó, como ya lo habían hecho otros años, y ahora estaba relacionado con otro tema, el cual era la salud en las comunidades. Decía éste que con el paso del tiempo ha habido un incremento de enfermedades que antes no existían en las comunidades, como el cáncer, la hipertensión, la diabetes, entre otras. Lo mismo ocurre en el caso del ambiente en el que los mestizos habitan, por lo que, dice Abelardo, se pretende que:

...ustedes nos cuenten desde sus experiencias pue' lo que pasa, lo que provoca esas cosas que enferman a nuestra gente. Queremos que nos dividamos en equipos de cinco... ¿son diez verda'? Tons, que nos dividamos en equipos de cinco y comentemos qué pasa en nuestras comunidades. Les voy a dar tres preguntitas y en sus equipos las responden ¿sí? O sea, les dicto las preguntas y cada equipo las resuelve. La casa es muy grande, tons ahí dan su palabra los hermanos y ya después regresan para ver qué contestamos de las preguntas. Les voy a dar papel y pluma y escriben las preguntas [...] A ver. Va la primera... ¿qué daña nuestra salud y a la comunidad? [Después de una pausa repite la pregunta en tres ocasiones y de manera lenta] La otra... la dos... ¿Qué se hace en la comunidad para la atención de la

salud? [De nuevo se hace una pausa y se repite dos veces más] Y ya por último... Desde la palabra de Dios ¿qué trabajo podemos hacer para la salud en nuestras comunidades? Entonces ¿sí quedó claro? Tenemos media hora para contestar... Nos vemos aquí en media hora.

Cada equipo, tanto de ancianos como pastorales, tardó alrededor de media hora para contestar las preguntas como se les pidió. Yo me quedé en el grupo de los pastorales y ahí se comentaba que el factor emocional era indispensable para que se rompiera con una vida sana. Los indígenas en sus comunidades tienen muchos problemas que antes no tenían y ya está presente el estrés, pero también se habla de una cultura de la prevención de la salud, que no tenemos en México. En las comunidades indígenas no es la excepción, como dice el director de la misión, “resuelven ya que está la enfermedad. Es como nosotros. No sabemos vivir bien, lo que significa ignorar qué significa vivir, valorar la vida”. (*Notas de campo*; 7 de octubre de 2008).

Se siguió discutiendo en torno a los *vicios alimenticios* de las comunidades, pues consumen productos de fuera como las aguas de sabor que, como dice Abel, “son pura pintura. Piensan que no hacen daño y por eso cuando vamos a las comunidades, en lugar de darnos una agüita de naranja nos dan eso porque piensan que está bien y que con eso nos van a agradar”. (*Notas de campo*; 7 de octubre de 2008).

La discusión de los pastorales se centraba en cuestiones de salud de las comunidades. La preocupación era cómo llegar a las comunidades con una influencia suficiente para convencer a los indígenas que no era bueno consumir esos productos, que debían prevenir las enfermedades y cuidar su salud. Poco se habló de qué es lo que se vive en las ciudades que son como *nuestra comunidad* y poco se trató de contestar las preguntas que se hicieron a los ancianos, sólo se hablaba de la situación tan difícil en las comunidades.

De nuevo en el contenido de esta escena, se hacen visibles las relaciones de poder.⁹⁹ Este momento podría considerarse en específico en lo que llamo *momento diglósico*¹⁰⁰ porque se trata de una voz dominante que pone reglas, el tema a tratar, distribuye los turnos de habla y da instrucciones en una suerte de actitud asistencialista y paternalista, mientras el receptor,

⁹⁹ Además de las relaciones de poder sería bueno agregar que también se aprecia la situación de pobreza que se vive en las comunidades y cómo ésta no les deja muchas opciones, lo que puede relacionarse, en palabras de Mariana Mora (Comunicación personal 2009), con *esencializar la cultura* porque se está enfatizando el retorno a lo *bueno* de la cultura, sin hablar de cómo las relaciones político-económicas, también construyen la cultura y son un reflejo de la cultura.

¹⁰⁰ Por diglósico me refiero a la definición que expone Calsamiglia como una suerte de distribución desigual por ámbitos [de relaciones asimétricas] que implica conflictos *más o menos* manifiestos (Diccionario de Sociolingüística; 2001:91).

el anciano, aparenta asumir su postura de acatar lo que se le pide, lo cual se puede deducir a partir de los silencios, de la atención que se pone a quien indica las instrucciones y sobre todo, llevar a cabo esas indicaciones en los momentos y tiempos que se piden.¹⁰¹

Para empezar el agente de pastoral Abelardo, sin decir que él es el encargado de moderar la reunión, habla y explica qué es lo que está ocurriendo en las comunidades. No está diciendo “nos hemos enterado que” o “nos han dicho que”, sino él muestra su voz dominante al asumir que en los últimos años ha habido problemas de salud en la comunidad, no son los ancianos quienes lo dicen. Esto lo saben los pastorales en primer lugar porque constantemente van a las comunidades y en segundo lugar, porque en la Misión llegan a hospedarse todos los indígenas de las diferentes comunidades en donde los maristas trabajan, porque van a consultar al médico, acompañan a un pariente que ha sido hospitalizado o el indígena que ha salido del hospital se recupera en la misión antes de partir a su comunidad de origen. Ante esto queda claro que quienes están interesados en el tema de la salud, son los pastorales y no los (pueblos) indígenas, desde el momento en que son los pastorales quienes ponen el tema y no preguntan a los indígenas qué problemática hay en las comunidades que quieren tratar.¹⁰²

Otra prueba de esa voz dominante se observa al dar las indicaciones de la dinámica de trabajo. No sólo está jugando Abelardo el papel que le toca, sino que al dar instrucciones lo hace de tal manera que trata de ser demasiado claro. Es reiterativo al preguntar si se entendió lo que dijo o no, lo cual tiene toda una intencionalidad, porque pretende que nada falle y la manera de decirlo es incluso con lentitud y precaución. Repite las preguntas dos ó tres veces.

¹⁰¹ Podría con esta actitud de los ancianos de *acatar lo que se les pide*, completarse el ciclo de la acción teleológico-estratégica, porque si bien la intención del pastoral es obtener consejo, el anciano debe tener un fin específico al ir a la misión; es decir, no sólo es el honor de nombrarle parte del Consejo de Ancianos lo que lo impulsa a asistir, sino que puede ser una oportunidad de responder o, mejor dicho, de que los pastorales respondan sus dudas específicas, como se refleja en el tercer momento de la escena etnográfica que se presenta a continuación. Aquí, los ancianos satisfacen su fin. Lo que esto puede implicar es que la acción estratégica como tal no sea eficaz, entendiéndose por eficacia la pretensión de que dadas las circunstancias los medios elegidos son los adecuados para lograr el fin propuesto (Habermas, 2008: 25), pues el contrapoder que representan los indígenas en este caso se manifiesta de manera parcial, al responder sólo lo que se les pide sin ser demasiado cooperativos y al cumplir empiezan ellos a preguntar sobre sus intereses. Cada uno tiene un fin y ambos lo cumplen aunque no con tanta abundancia de información, lo que explica la frustración que expresarán los pastorales después.

¹⁰² Esto es una decisión de los pastorales no con la intención de poner el tema sin preguntar a los ancianos, sino porque la intención de la misión en sí, se trata de obtener una información valiosa desde la visión de los indígenas acerca de determinados problemas que ven en las comunidades y que son conscientes de su pronta solución para llevar a cabo las acciones que motivan su presencia en la diócesis; es decir, el servicio, la asistencia y el acompañamiento de los indígenas para coadyuvar al mejoramiento de las comunidades.

Está poniendo las reglas del juego y quiere asegurarse de que se ha entendido todo a la perfección.

Por último un aspecto de importancia de este fragmento con respecto a la voz dominante, se observa en la discusión entre los pastorales, pues mientras los ancianos están fuera del salón discutiendo, los pastorales permanecen ahí hablando acerca de la problemática de salud que se vive en las comunidades indígenas, ubicando cuestiones que afectan principalmente como los saborizantes para el agua, la falta de una cultura de la prevención y cómo llegar a las comunidades con ciertas herramientas y argumentos para impedir que siga habiendo enfermedad, que se debe sobre todo a la alimentación y los fertilizantes que contaminan los comestibles. La posición de los pastorales no refleja horizontalidad en la dinámica de trabajo que propusieron, desde el momento en que no hubo una reflexión profunda acerca de qué es lo que sucede en la ciudad, sino que todo se enfoca a qué es lo que pasa en las comunidades.

c) Conclusión de la dinámica.

Después del tiempo de trabajo en equipo, los ancianos regresaron al salón; tomaron sus lugares y esperaron a que Abelardo les diera la palabra. En torno a la primera pregunta, ¿qué daña nuestra salud y a la comunidad?, el primer equipo de ancianos contestó que son el alcohol, las *sopas maruchan* (sopas instantáneas) y los químicos. El segundo equipo habla de los conflictos y la impaciencia. Sus respuestas fueron breves, pero a partir de lo que ellos consideran que está afectando la salud y con el fin de responder a las preguntas, así lo hicieron. Esta respuesta contrasta mucho con la de los agentes de pastoral resumida por el propio Abelardo:

De lo que estuvimos platicando, lo que daña son los pleitos por los “bolos”,¹⁰³ la migración, los chismes, los pleitos por la tierra...Eso hace que nos enfermemos. Problemas de enojos, la tristeza, eso provoca enfermedades. Hay que romper ese camino de enojo y de tristeza. Ya nos acostumbramos al dolor y solucionamos el problema, pero no prevenimos. No vivimos para la vida. Dependemos de la chatarra cuando hay frutas que nos ayudan a la salud. Nos empeoramos porque guardamos desidia. Hay enfermedades que pueden curarse con plantas, pero otras no. Hay que prevenir. Las yerbas son un buen remedio pero lento. Hay que estar abierto a otras posibilidades más rápidas. Mujeres golpeadas que

¹⁰³ Ebrio.

cargan leña y agua embarazadas. Se debe trabajar en acabar con ese dominio masculino y la falta de solidaridad (*Notas de campo*; 7 de octubre de 2008).

De este tercer fragmento me gustaría mencionar un momento clave más que observo de toda la escena etnográfica que llamo *momento de consejo*. Éste lo encuentro después de realizada la dinámica de trabajo con los ancianos. Le llamo *momento de consejo* porque se pretende que a partir de las respuestas que den los ancianos a las preguntas que se les hizo, comiencen a dar un consejo que sea de utilidad a los pastorales. Esto no lo encontraron, según dicen en la junta de pastorales posterior al encuentro, pero el consejo que sí se presentó, al menos de manera contradictoria, es el de los propios pastorales.

Esto anterior me lleva de nuevo a observar una clara producción de una relación de poder, pues cuando los ancianos participan y dan respuesta a las preguntas que se hicieron en la dinámica, lo hacen de una forma muy sintética y concreta. Los ancianos no están en ningún momento violando *máximas 'griceianas' de cantidad*,¹⁰⁴ es decir, están siendo cooperativos desde el momento en que responden lo que se les pide, sin decir cosas que puedan estar de más. Sin embargo, se pudiera pensar que en las pocas palabras o silencios de ellos, hay una serie de posibilidades que pueden responder la causa, sin decir con esto que son esas las causas o las únicas:

1) No están en su contexto, sino ante un contexto pre-fabricado.¹⁰⁵ Esto significa que al no conocer o sentir como suya la atmósfera en donde se encuentran, pero sobre todo estar en un lugar que no es su casa ni un lugar público, quieren ser cuidadosos y responder sólo lo que se les pide. Si se piensa por otro lado a esa suerte de timidez de la que aluden los pastorales en sus conclusiones finales, se trataría de una falta de

¹⁰⁴ Me refiero a las Máximas conversacionales de Grice: cantidad, calidad, relevancia y forma. La primera se refiere a la cantidad de información que da el *conversador*, que no debe haber un exceso de información ni ausencia de ésta. En la segunda se trata de hacer que la contribución de la conversación sea verdadera, en la tercera de que esa información sea relevante y la última se trata de evitar la obscuridad, ambigüedad y ordenación de la información. (Cale & Morgan; 1975).

¹⁰⁵ Me refiero a un contexto prefabricado, como a la ambientación en la que los pastorales hacen y que suponen que está dando continuidad a lo que éstos, los ancianos, hacen en sus comunidades. Por esa razón, se están exponiendo todos los elementos necesarios para que los ancianos puedan *sentirse en su ambiente*. Sin embargo, no es así porque se trata de un lugar que les pertenece a los pastorales; es una casa, no un lugar público o comunitario como podría ser una Iglesia y quienes ponen las reglas son los dueños, por lo que el comportamiento o “deber ser” es un factor que está presente en los ancianos para acatar y cumplir con la normatividad de un espacio en el que no pueden mandar. Esto se fundamenta a partir de lo que me dijo uno de los maristas, Wenceslao, cuando llegué a la misión, y es que hay un comedor separado en donde comen los indígenas que llegan a la casa porque, según me dijo, ellos, los indígenas, comen sin estar platicando como nosotros. También me comentó que en la misión se tratan de adaptar muchas cosas para que no se sientan tan extraños, por eso duermen en camas con tablas y sin colchón, tienen una especie de estufa de leña adentro, etc. (*Notas de campo*; 07 de septiembre de 2008).

confianza y temor al no estar en un lugar que sientan como suyo, es por ello que considero que responde al porqué de recrear el ambiente o contexto, introduciendo ritos, acomodándose lingüísticamente o el simple hecho de crear para estos fines la estructura misma del Consejo de Ancianos.

2) Las preguntas que se les hizo, como dice José Ramón, no fueron muy adecuadas. Quizá fueron demasiado generales y no contenían lo que pretendían saber en específico los agentes de pastoral, lo cual se refleja desde sus reflexiones posteriores, que “no es la manera en cómo se les debe preguntar a los ancianos y toman la palabra” (lo que ilustra la intencionalidad de los pastorales), excediéndose en el tiempo de sus turnos de la conversación, y

3) Esa actitud de timidez, de la que se alude en la junta de pastoral, puede deberse en parte a las causas que expongo en los dos puntos anteriores, pero también puede ser la impresión que ellos, los agentes de pastoral, perciben desde su pensar occidental y ciudadano que confunden timidez con silencio y síntesis.

Los pastorales por otro lado, sí violan la máxima de cantidad porque hay un exceso de información, han tomado la palabra en exceso y mucho del contenido de esa palabra no va de acuerdo con lo que se debía responder; es decir, violan también lo que se conoce como *máxima de relevancia*, porque el objetivo tan claro y las reglas tan explícitas que Abelardo había marcado, se rompen al no expresar cuáles eran los problemas que hay en las comunidades en donde habita el *caxlán*, sino se hace referencia a los problemas de las comunidades indígenas y se aprovecha esto para dar un tipo de sermón o consejo que haga ver y reflexionar qué es lo que está mal.

Estos consejos son una prueba de lo que implica ser un pastoral; es decir, un guía. No quiere decir que se aconseja con la intención de ejercer una autoridad, sino que es parte de seguir una doctrina *elesio-religiosa* de servicio y asistencialismo, que contradice a los cambios que en teoría la Diócesis ya había establecido y que reafirma el poder que sigue representando. El poder que tienen los pastorales se muestra en esta serie de consejos que dan y que están indicando a los ancianos que son ellos los que deben aprovechar que están presentes en Comitán para preguntar sus dudas.

A lo largo de estos fragmentos he hablado de tres momentos, de seducción persuasiva, diglósica y de consejo. En los tres casos se observan indexicales o índices de poder, sobre todo en el segundo. En el primer caso al crear un contexto para que ellos, los ancianos indígenas, se sientan cómodos, pero en realidad los pastorales están en su ciudad, en su casa, en su ambiente. Además son una jerarquía, por el hecho de ser agentes de pastoral. En el segundo caso, con una intención de servicio comunitario, los pastorales buscan y eligen un tema a tratar para recibir un consejo del pastoral, ponen las reglas del juego o dinámica, dan las indicaciones en una suerte de *sobre-explicación*, aludiendo a una actitud de paternalismo y marcan las actividades que los ancianos deben hacer. En el tercer caso el pastoral *toma el micrófono*, excediéndose en la información durante un encuentro en donde lo que se pretende es dialogar, es una forma de mantener el turno y de controlar mostrando quién tiene la información, lo que aprovechan para dar consejo, e incluso hacerles ver que lo que está ocurriendo en las comunidades es una falta de conocimiento del *buen vivir*.

En todos estos *momentos*, se ve la acción teleológico-estratégica, porque hay un interés, una acción que busca una respuesta en una suerte de negociación con los ancianos en donde se trata de disponer de los caminos que lleven a un fin. También se presenta la *acomodación*, visible al crear un ambiente y contexto propicio para obtener información (la cosmovisión maya de las comunidades a partir de un consejo) y una *indexicalidad de poder* o relación de poder, al tomar y excederse en el turno, dándose la libertad de aconsejar contradiciendo las reglas, pero buscando con el consejo una coherencia con la doctrina moral de la Iglesia que su posición de pastorales invita a seguir. Sin embargo, ante los resultados no esperados de los pastorales, éstos piensan en un *replanteamiento estratégico* que ayude a llegar por otro lado a ese mismo fin, lo que implicaría una nueva formulación racional de acción teleológico-estratégica. Esto se expresa bien en la última parte de la escena etnográfica que tiene que ver con la junta de pastoral que se realiza después del encuentro, en un tipo de retroalimentación.

d) Conclusión de la reunión y junta de pastorales

¿En dónde está el consejo de los ancianos presente en la reunión? Esta es la pregunta que se hace después de este encuentro que no fue muy fructífero a la vista de los pastorales. Cuando la reunión concluyó y los ancianos salieron del salón para irse a dormir, los pastorales

permanecieron en la sala de juntas para llegar a las conclusiones de la reunión. A mí me habían invitado a presenciar la reunión, pero cuando ésta acabó, pedí permiso de permanecer en la junta de pastorales para saber qué conclusiones habían elaborado después de la reunión. Lo que discutieron los pastorales fue algo muy interesante:

- Abelardo comentó: “el objetivo es que ellos dieran consejo y... creo que no se ha logrado porque son ellos quienes piden consejo”.
- Hermana Karla: “¿los pastorales nos preguntamos cómo ellos dan consejo? Porque como se está manejando la dinámica aquí, me parece que no se está actuando bien, pues los ancianos así no dan un consejo”.
- Joaquín: “Mucha de su palabra de los abuelos se ha dado así, sin convocar... Hay otros aspectos en donde se debería integrar a los ancianos como en lo educativo y otras cuestiones que han propiciado la división entre las comunidades”.
- José Ramón, director de la misión: “En las reuniones sí se ha logrado la transmisión de su visión, pero hay que cuidar cómo hacer las preguntas. El retomar la idea de formar líderes para las comunidades, hacer preguntas y pedir consejo de lo que se vive hoy, pedir consejo de ¿cómo llegar a las comunidades para decir y tratar problemas coyunturales? Aunque aceptar que el pastoral ayuda a enseñar cómo entender esta sociedad”.

El contenido de estas declaraciones es muy interesante porque en ellas se refleja cómo se busca un acercamiento y una comprensión de las comunidades. En el testimonio de Abelardo se ve claro que él concluye que la reunión no rindió frutos suficientes. Él comentaba en el transcurso de la junta que “los hermanos no participan y nos cuesta mucho trabajo obtener una información clara de lo que pretendemos para trabajar en la solución de sus problemáticas”. Se muestra que hay una frustración en el desarrollo del encuentro, pero hay quienes están de acuerdo y quienes no. Por ejemplo, Joaquín comenta que hay otras formas de obtener información de los ancianos y no necesariamente convocándolos. Él propone involucrarlos un poco más en las actividades de la misión como son la educación y otras actividades que impidan la división latente en las comunidades. Por medio de esto, dice, también se puede obtener consejo. Esto por implicatura expresa que está de acuerdo en que no se están obteniendo los resultados esperados de la reunión.

La hermana Karla hace un comentario que reafirma esta posición de no obtenerse la información deseada, pero también da cuenta de que no es que ellos no sean cooperativos, sino que no se está preguntando adecuadamente, pues así no se les pregunta a los abuelos, “los ancianos así no dan consejo”. Ella es una misionera que estuvo 17 años trabajando con tzeltales en Ocosingo. Aunque no conoce la dinámica cultural de los tojolabales, sí tiene alguna idea de cómo actúan los ancianos en las comunidades indígenas mayas. Sabe que para obtener el consejo de un anciano, como dice otro misionero experimentado, “no te va a decir un consejo así solamente. Se requiere años de convivencia y luego de amistad” (Entrevista padre Ramón Castillo Pbro., 12 de noviembre de 2008).

Quien no está de acuerdo con nadie es el director de la misión, quien dice que sí se obtuvo información de su visión, pero habla de la manera en cómo se deben hacer las preguntas. Es la primera vez que él presencia una reunión de este tipo y considera que se tiene que trabajar más en cómo se debe preguntar a los ancianos y sobre qué temas, pero sin dejar a un lado la figura de un pastoral que es la autoridad moral que guía y que explica cómo es su realidad y qué se debe hacer para resolverlo. El anciano es una manera para acceder a una información más clara de cómo hacerles entender que está mal lo que hacen y que dejen de hacerlo. Al final fue esta la opinión que valió para ser registrada entre los propósitos del próximo encuentro de ancianos y por lo tanto quedó resuelta la inquietud de si en realidad estaba funcionando esta figura. Aquí él deja explícito el hecho de que no sólo es el director de la misión, sino que él es el responsable de que la misión siga con la disposición, en primer lugar, de la diócesis y en segundo, de dar seguimiento al trabajo de la congregación marista. Se debe recordar que él es el único hermano marista.

Al ser la máxima jerarquía de la misión, pero el más nuevo después de Juan Pablo, José Ramón trataba de entender qué es lo que sucedía en este primer encuentro del Consejo de Ancianos para él. Dentro de lo que se podría denominar como su propia acción estratégica, y en un intento de entender su primera experiencia en esto, recurrió mucho a la *acomodación* al usar palabras como *medecina*, ser muy reiterativo al expresar una idea en una suerte de *cantinfleo* y al tender mucho a fingir o tratar de imitar la tonalidad y pronunciación de los ancianos. Por ejemplo, hacía uso de la palabra *hermaaano* en que se alarga la segunda sílaba y en el momento de hacerlo se encorbaba de tal manera que parecía que agachaba la mirada y la clavaba hacia el piso, en un tipo de reverencia. Con esta actitud José Ramón

sigue en ese proceso de búsqueda de una aceptación por una sociedad tojolabal con una cosmovisión diferente y lograr así insertarse entre ellos para seguir llevando su pastoral. El ajuste que él busca en este caso es léxico, considerando el ejemplo que expongo líneas atrás y religioso, al participar en el ritual de la cruz maya.¹⁰⁶

En general, el Consejo de Ancianos en esta escena etnográfica me lleva a pensar en tres observaciones. 1) Por un lado, el Consejo de Ancianos se trata, en parte, de esa construcción o reinención de una supuesta estructura indígena, ya que la elección es desde afuera, desde la Iglesia, desde occidente y por lo tanto no se trata de una figura culturalmente construida por el actor indígena. 2) Por otro lado y aunado a lo anterior, hay una relación de poder que contrasta con esta estructura que supone desde la pastoral indígena buscar una horizontalidad *anciano indígena-agente de pastoral*. El hecho de que un anciano sea elegido por la comunidad y el otro por el pastoral, en un intento de hacer un equipo para trabajar en *beneficio de la comunidad*, no quiere decir que haya un equilibrio de poderes. Por el contrario, que esto sólo enfatiza la otredad, pues el diálogo que se pretende con esta figura para llegar a una resolución y entender una cosmovisión y, por añadidura, insertarse en las comunidades, habla de una distancia de creencias, pensamiento y conocimiento que se pretende acortar a partir de esta figura reinventada.

Por último, 3) la elección de los ancianos desde la comunidad se lleva a cabo por la otra relación de poder que es la autoridad comunitaria como el diácono, el pre-diácono o el catequista, como representantes de las comunidades debido a su “calidad moral”, que a su vez es un cargo de origen no indígena, sino eclesiástico.¹⁰⁷ Estos aspectos comprueban que dentro de una figura como la del Consejo de Ancianos, se trata de una figura estratégica de la misión, que independientemente si existió o no en la cultura maya-tojolabal, el hecho es que ya no es una institución vigente y que la misión busca crear una estructura mítica en la que se

¹⁰⁶ La acomodación de José Ramón se hace explícita no sólo en su léxico y en las actitudes y acciones de un ritual, por poner un ejemplo, sino que lo dice con claridad al opinar y concluir con el encuentro: *hay que cuidar cómo hacer las preguntas. El retomar la idea de formar líderes para las comunidades, hacer preguntas y pedir consejo de lo que se vive hoy, pedir consejo de ¿cómo llegar a las comunidades para decir y tratar problemas coyunturales?* Además, el vocabulario que está utilizando en estas conclusiones y la tonalidad que maneja es muy diferente a la que usó frente a los ancianos.

¹⁰⁷ Al decir que este cargo es eclesiástico remite a no sólo los agentes de pastoral, sino una red estratificada que involucra a la Curia romana, que es quien otorgaba y daba legitimidad a los cargos del diaconado y aprobó el sistema de cursos de catequistas que propuso la diócesis de San Cristóbal en la “Era Ruiz”, después la diócesis de San Cristóbal era quien daba el nombramiento de estos cargos, en el caso del diaconado, y en el de los catequistas también lo aprobaba a través de los pastorales que formaban en las cosas de la palabra de Dios a los indígenas.

presume que los indígenas se sienten en su propio ambiente, lo que hablaría entonces, de la recreación también de un contexto con fines e intereses estratégicos para los misioneros.¹⁰⁸

Una pregunta pertinente, después de presentar toda esta escena etnográfica y después de explicar a grandes rasgos qué es la pastoral y la pastoral indígena, sería: ¿A todo esto qué es lo que quiero decir o ilustrar? La exposición de la escena anterior acerca de una estructura como la del Consejo de Ancianos, muestra cómo trabajan los pastorales en la misión.

El Consejo de Ancianos es un ejemplo de cómo tratar de dar solución a esas problemáticas, porque pueden llegar a las comunidades y aconsejar, explicar o advertir determinadas cuestiones que afectan a la comunidad, pero a veces los pastorales, sobre todo si no son muy experimentados o no tienen muchos años visitando la zona, no tienen una noción clara de cómo acceder e insertarse en las comunidades para que sus recomendaciones tengan efecto. Por medio de la ayuda de gente que los pastorales consideran influyentes o útiles —como los ancianos— para poder transmitir el mensaje, ya sea por medio de ellos o que ellos mismos les digan cómo hacerlo por el hecho de que conocen y entienden “cómo es su gente”, los pastorales intentan hacer su trabajo.

Este ejemplo da cuenta de lo que es el lado más *mecánico* de lo que los pastorales como equipo de trabajo hacen, pero hay otros elementos de un corte más profundo y ontológico, en donde se involucran sus creencias, interpretaciones personales de éstas y el discurso que en torno a ello manejan. En el siguiente capítulo hablaré de esta temática que considero que cierra uno de los círculos de lo que abarca en general la actividad de la misión y que espero que dará ciertas pistas de qué es lo que contiene como tal el proceso de la inculturación.

¹⁰⁸ Cabe señalar que esa estructura estratégica que ocupan los maristas también es reapropiada por la comunidad o ciertos actores de la misma comunidad como los catequistas. Es por ello que en algunos encuentros entre comunidades cuando inician su sesión, es con una oración que está dirigida por el Consejo de Ancianos, como ocurrió en San Antonio Monterrey, (*Notas de precampo*; 13 de abril de 2008). Esto es un claro ejemplo de reapropiación, pues se trata de una estructura que se presenta en la comunidad construida por los maristas y que se enfoca a cuestiones religiosas y no de otra índole, pues en ningún momento se les consulta sobre otros asuntos.

Tercera Parte: El corazón maya de Cristo: hacia la autoctonía de la diócesis de San Cristóbal.

Capítulo 4.

El proceso de la inculturación. Entre la reinterpretación religiosa y la acción panmayanizante.

Como se expuso en el capítulo anterior, los pastorales de la Misión de Guadalupe como equipo de trabajo buscan y toman una serie de medios que les lleve a encontrar un fin, que en términos generales consiste en su inserción en las comunidades indígenas¹⁰⁹ y su cosmovisión. Sin embargo, hay un elemento que se incluye en el corpus de la acción pastoral y que se aleja un poco de su carácter estratégico; es decir, en donde interviene más lo divino, la convicción, la religiosidad y todos esos elementos que son más propios de la subjetividad o la individualidad.

Es claro que dentro de esta *libertad*, por llamarle así a la acción dependiente de cada individuo, es relativa, pues hay una normatividad de por medio; es decir, la religión misma, por personal que sea su vivencia, implica, por hacer uso del concepto kantiano, una forma de reconocer los *deberes* en un canon o precepto divino (Kant, 2001). Pero más que buscar deberes y mandamientos en un canon religioso, separado un poco de *lo racional*, los pastorales también han tenido en la experiencia religiosa el fundamento de su quehacer, a partir del cual, ha surgido una serie de fenómenos¹¹⁰ que les llevan a creer y vivir la espiritualidad maya y reinterpretarla en relación a la cristiana, en una suerte de *melangé sélectif* que da lugar precisamente a la reinterpretación religiosa, de la que aludí en el primer capítulo. Desde esta posición, se estaría hablando de una ruptura de los cánones y, sobre todo, de la noción de inculturación.

Extenderse en esta temática sería en suma interesante y complejo a la vez, pues implicaría tratar de explicar la función de la religión. Sin embargo, el objetivo de este apartado es cómo los agentes de pastoral la viven y la transmiten a las comunidades indígenas y a su propia *comunitas* religiosa, por lo que sólo me enfocaré a hacer una breve exposición de

¹⁰⁹ De alguna forma el antropólogo hace lo mismo, y si se me permite ser lo suficientemente autocrítico, yo recurrí a la acomodación, a los medios o vías estratégicos, para obtener mi propio fin con los pastorales de la misión. Tuve que colaborar con quehaceres ajenos a la antropología (elaboración de carteles, murales, material de trabajo, hacer las veces de secretario para capturar en la computadora lo que decían en algunas reuniones y encuentros, incluso explicar en algunas reuniones algunos pasajes bíblicos, considerando la más o menos breve formación en materia religiosa que tuve hace más de una década) y todo esto me permitió tener acceso a la información que requería para estudiar a los pastorales.

¹¹⁰ Mèlich define al fenómeno como lo auténtico y lo real, no condicionado por ningún espacio- temporal o histórico; lo que emerge (1994:52).

algunas nociones que sean base de la acción pastoral en este tono de la vivencia religiosa, aunque sin profundizar en demasía, puesto que eso implicaría abrir nuevos temas y debates ajenos a los propósitos de este trabajo. Con esto pretendo dar entrada al segundo eje temático (véase Marco Teórico) de corte subjetivo y basado en la convicción como elemento característico de éste.

4.1) La religión y la vivencia religiosa en la Misión de Guadalupe.

Los grandes estudiosos de la religión han tratado de establecer una definición de ésta. Algunos se refieren más a lo que la religión implica, otros simplemente tratan de definir el término. En cualquier caso, se expresa que hay un *homo religiosus* que busca una superación y superioridad con la que pueda engrandecer su vida para darle a ésta un sentido más profundo, amplio y trascendente, en una suerte de lograr una interacción entre el ser humano y la divinidad. Sin embargo, el fenómeno religioso involucra, no sólo a un individuo, sino a toda una colectividad,¹¹¹ partiendo del hecho, según Marzal (2001:27) de que éste es un modelo sistemático de creencias, valores y comportamientos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad, lo que implica que sus manifestaciones son compartidas por otros miembros dentro de un grupo determinado.

De esto se puede llegar a un punto más concreto que responda lo que es la religión en sí, o su función al menos, y es que ésta es una opción que responde a las necesidades del ser humano. Aunque, dice Marc Augé, que *ningún individuo se adhiere a la religión para responder a sus necesidades, pues el individuo es religioso antes de experimentarlas* (1982:66), la religión es una forma de consuelo, de esperanza o, en palabras de Rostas, *ofrece recursos para una búsqueda o solución para los problemas y para sobrevivirlos* (1993:5).

La manera cómo un ser humano vive la religión, involucra una serie de aspectos predeterminados, como es la normatividad contenida en el dogma, el entorno y el espacio natural y social, así como el contexto coyuntural y espiritual y la literatura que contiene el

¹¹¹ La religión es algo individual o personal desde el punto de vista dogmático y de contenido espiritual, pero es colectivo desde una perspectiva más social porque también es en sí es “un marcador de la identidad y un mecanismo para la creación de fronteras identitarias de un grupo”. (Garrard-Burnett; 2005:52). Esto también se ve desde el lado más espiritual y fenomenológico, pues como bien explica Van der Leeuw: “todo es *personal* en la religión, ya que nada puede mostrarse fuera de la situación actual, de la determinación existencial del hombre; pero también que nada es puramente personal, puesto que nada podría mostrarse, si no lo hubiese entendido con anterioridad otro hombre” (1975:442).

mensaje religioso. Esto es lo que he venido abordando como parte del *habitus* y de las normas de valor, que a lo largo de la vida del pastoral van construyendo su perspectiva y su forma de ver las cosas. Todo esto lo he ilustrado en el capítulo 2, en donde hice una especie de tipología de los pastorales, según su formación, la cual reflejan independientemente de conocer fragmentos de sus trayectorias de vida. Sin embargo, hay otra serie de aspectos que no están predeterminados, o al menos no tanto. Uno de ellos es la profunda espiritualidad con la que el agente de pastoral manifiesta su religiosidad¹¹², al hacer una oración, una práctica ritual y cultural y/o el significado que se le da a todo esto.

Un aspecto más del mismo tono es el que se observa en esos momentos solemnes de oración, ante la colectividad, cuando se celebra, por ejemplo, un sacramento y se presume que empieza a establecerse un *contacto con la divinidad*. Algo que podría dar mayor claridad a esto, sin abordar tanto lo que se define en los libros, podría ser una experiencia personal, durante mi estancia de campo, que además refleja cómo viven los pastorales la religión en la Misión de Guadalupe.

El 6 de septiembre del 2008, día en que llegué a la Misión de Guadalupe, me encontré con un hermano marista, Gilberto, que como encargado de la casa me recibió, me mostró las habitaciones que ocuparía durante toda mi estancia de campo y me condujo al comedor para presentarme algunos de los integrantes de la casa que estaban allí en ese momento, y al mismo tiempo aprovechar para comer algo.

Justo en ese momento recibí una llamada en la que me anunciaban que mi madre estaba invadida de cáncer, y no le daban más de dos meses de vida. Nunca pensé que de lo grave que pudiera ser su enfermedad, se tratara de algo que en definitiva no tuviera remedio. Yo quería, con todo y el agnosticismo que he declarado abrazar desde hace mucho tiempo, que ocurriera un milagro y toda esta cuestión taumatúrgica propia de la religión cristiana católica. Quería creer en los santos y cualquier cosa que pudiera solucionar mi problema.

Sin poder evitar el efecto que en mí causó esta noticia, el hermano Gilberto me preguntó lo que ocurría y sin decir una sola palabra, ni él ni los pastorales que en ese momento estaban en el comedor, me acompañó a mi habitación y me recomendó que me encerrara y me desahogara. Me dijo que Jesús no me abandonaría. De alguna forma mi estado de ánimo me llevó a no cuestionar lo que me había dicho. Me sentía desconsolado y si

¹¹² La religiosidad es la manera como se vive el dogma, en tanto que normatividad sobre los asuntos religiosos y divinos, y se expresa en una acción cultural y/o ritual.

lo que me dijo era verdad o no, no era algo que entraría en debate en ese momento; quizá dentro de mí quería creerlo posible.

Conforme fue pasando el tiempo me enteraba del estado de salud de mi madre que iba de mal en peor, y antes de que ocurriera lo peor, decidí regresar a México para visitarla o, mejor dicho, despedirme de ella. La escena que presencié al llegar fue en verdad impactante. Fue algo que en lo emocional me deshizo y a la vez me colocaba en un dilema porque sentía que mi *deber* era permanecer ahí, pero al mismo tiempo ella me hizo prometerle que no suspendería mi trabajo de campo. Es por eso que tuve que regresar a Comitán y continuar con mi investigación.

Cuando llegué a Comitán, los agentes de pastoral me recibieron bien, pero con mucha discreción. Nadie me preguntó algo acerca de la salud de mi madre, hasta que, como me dijo Juan Pablo, sintieron que era un momento propicio, entonces creyeron que podían preguntarme *cómo estaba mi corazón*. Me dijo que por eso no me preguntaron nada, pero que debía saber que ellos estaban contigo. (*Notas de campo*; 25 de septiembre de 2008).

Pasó menos de una semana cuando me llamaron en la madrugada del 1° de octubre para anunciarme que mi madre había fallecido. De nuevo regresé a la Ciudad de México para asistir al velorio y una vez terminado éste, ya de regreso en Comitán, los agentes de pastoral me recibieron durante el desayuno con un abrazo, prendieron un cirio blanco y me dijeron que el cirio estaría encendido hasta que se cumpliera un mes desde el fallecimiento de mi madre. Luego del desayuno me invitaron a ir a la capilla en donde estarían todos rezando por ella.

Yo no sabía que pensar en ese momento. En realidad estaba dolido, pero resignado. Al mismo tiempo no quería hacer algo que tuviera que ver con ese tema. Yo quería continuar con mi trabajo y nada más, pero por cortesía fui a la capilla de la misión y allí todos se sentaron en el piso alrededor de un altar maya, con muchas velas amarillas y blancas dispuestas sobre el piso, mucho incienso, y empezaron a platicar del proceso que debía vivir *en duelo*. Según la cosmovisión maya, dura nueve meses todo el proceso para superar mi pérdida, que equivale al tiempo que permanecí en el vientre de mi madre antes de nacer.

Durante la ceremonia, lo que imperaba era el silencio y el olor a incienso. Todos callados y cabizbajos estuvimos cerca de media hora, hasta que quien dirigía la oración, la hermana Karla, pidió que nos tomáramos de las manos y rezáramos un *Padre Nuestro*. Esta experiencia fue extraña, porque hace mucho tiempo que no me siento cercano a este tipo de

dinámicas de oración y cuestiones de ese tipo, mucho menos estar en una capilla. Pero ante mi estado psicológico, ante la presencia de gente bienintencionada que me apoyaba en lo moral, debo confesar, sentí consuelo.

El ambiente del incienso, las candelas que emanaban una luz tenue, pero agradable; el silencio que se hizo durante el momento en que todos *me acompañaban en mi dolor*, todo eso fue un consuelo y al mismo tiempo hubo un ánimo extraño que me invadió en el momento en que sentí las manos de la gente, mientras rezaba el *Padre Nuestro*. En ese momento comprendí que la religión y sus prácticas rituales-culturales cumplen en gran parte con esa función. Dar consuelo, esperanza y vivir una sensación de ánimo (numinosidad). La tristeza se disipa y la angustia disminuye. Dirigirse a un ser supremo para pedir por el bienestar del ser que ya no está presente, se manifiesta en súplica, oración y agradecimiento. Entiendo desde esta perspectiva la religión; es decir, viviéndola, como un medio al que se puede recurrir para calmar el estado de impotencia ante un problema personal y no necesariamente siguiendo cánones o normas eclesiológicas y eclesiásticas.

Ante esta experiencia, también comprendo la dinámica y religiosidad o vivencia religiosa de los agentes de pastoral, pues esto mismo, en esencia, se manifiesta en otros momentos, otros lugares y con otras personas, entre éstas, los indígenas. Parte de su vida consagrada a la pastoral está relacionada con lo que hicieron conmigo y para mí. Sin embargo, aunado a esto y a partir de esto, hay una serie de elementos que conforman una religiosidad particular.

La religión *per se* de los pastorales de la Misión de Guadalupe, es la doctrina cristiana o cristianismo, la manera cómo practican el culto cristiano y cómo lo viven conforman la religiosidad. La religiosidad de los agentes de pastoral tiene la base cristiana. Sin embargo, se le han insertado elementos que no alteran el mensaje cristiano ni el dogma en sí, pero que son ajenos a éste. Esto es lo que se conoce como *reinterpretación religiosa* y que forma parte a su vez del sincretismo.

Todo lo que expuse en este apartado, más allá de describir cómo es la religiosidad y sus funciones numinosas, carecen de una serie de descripciones más rituales, de las que un testigo que sea católico, en cuanto al rito tradicional, notaría que se expresan de una forma muy diferente. Mi propósito en el siguiente apartado es, más que describir cómo se celebra un rito, exponer cómo los elementos rituales vernáculos se van incorporando al rito cristiano, lo

cual es muy útil para tratar de explicar una parte de cómo es el proceso de la inculturación o, por el contrario, por qué no puede ser un proceso de inculturación, sino una forma de sincretismo.

4.2) La reinterpretación religiosa en la práctica pastoral.

Para abordar el tema de la reinterpretación religiosa es necesario retomar el término de la Iglesia Autóctona,¹¹³ que ya he mencionado en este trabajo; es decir, esa Iglesia *con rostro, corazón y pensamiento propio del pueblo donde nace* (Ensayo de la hermana Karla; 2008). Es importante retomar el término porque se trata del fin último de la pastoral indígena y del proceso de inculturación, este último concepto nuclear de esta investigación. Pero la meta de este apartado en específico no es abordar estos rubros a profundidad, sino hablar acerca de qué es la *reinterpretación religiosa*, qué implica y qué tanto ésta puede ser la respuesta de un fenómeno de transformación que vive la pastoral y no así, la inculturación.

Uno de los ejemplos más comunes de inculturación y de autoctonía eclesiástica es el fenómeno popular del guadalupanismo u otros cultos de esta índole. Este tipo de manifestaciones religiosas han impresionado muchas veces a Roma, de tal forma que los ha aceptado y tolerado, incluso, se ha dispuesto a regular y observar el nuevo culto, pues aunque por lo general han encontrado peligro en la popularidad de este tipo de cultos por los elementos sincréticos que en éstos se implican, tales como el fetichismo, la magia, la superstición, el fatalismo, el ritualismo y la idolatría, también se han encontrado algunas bondades en la veneración de los santos como protectores, la remembranza de la muerte, un interés y positivo sentimiento por la peregrinación como símbolo de la experiencia humana y cristiana, la capacidad de sufrimiento y el heroísmo en profesar la fe (Levine; 1986:28 y 33).

Lo anterior muestra que la Iglesia Autóctona es aceptada por la Curia Romana, aunque la ha clasificado como Religión Popular, y no se puede negar la presencia del sincretismo en

¹¹³Para aclarar aún más este término, pese a haber sido mencionado capítulos atrás, se puede decir entonces que lo que le da a la Iglesia el carácter de autóctona, es el hecho de que se forma a partir de una jerarquización y organización propia; es decir, de los habitantes o actores oriundos de la región en donde está establecida, y que tiene una liturgia y teología propias, lo cual está muy relacionado con la adaptación a la cultura y expresión religiosa propias, así como estructuras, recursos y cultura propias.

ésta. El sincretismo, de hecho, es un elemento presente en la Iglesia latinoamericana y que en ciertas ocasiones no es condenado por la Iglesia Católica.¹¹⁴

El sincretismo se trata una mixtura de elementos religiosos o mundos diferentes entretejidos, en un proceso de recombinación selectiva y creativa; es decir, *la formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de una interacción dialéctica en los dos sistemas en contacto* (Marzal, 2001:197), y que implica que persistan algunos elementos originales de esas religiones con su misma forma y significado, y al mismo tiempo la pérdida total y la síntesis de otros elementos con sus similares de la otra religión y la reinterpretación de otros elementos (Marzal; 1994:198-199).

De esto último surge la *reinterpretación religiosa* que es sólo una parte del sincretismo, como he estado indicando a lo largo de la tesis. Esta última característica es la que me interesa, no sólo por ser la última fase del sincretismo, sino porque es parte de lo que se ve en el estudio de caso de esta investigación. La *reinterpretación religiosa*, como un fenómeno que consiste, en el caso de un rito, cuando se cambia el significado original de éste, y también cuando se le añaden nuevos significados. Surge a partir de tres situaciones que se expresan en mi estudio de caso.

1) **Se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena:** Aquí se trata del caso en el que se ubica la llegada de los ibéricos a América y presentan el cristianismo. Los indígenas lo toman y lo reinterpretan o adaptan desde su cosmovisión. Un ejemplo más actual de esto, como me explicó Don Elías de la comunidad de Rizo de Oro, se observa entre los tojolabales cuando celebran su gran fiesta en mayo y “Todos Santos” o *Kin Santo*, pues no se trata de las fiestas cristianas nada más, sino del ciclo agrícola que es de mayo a noviembre, (la siembra y la cosecha). Otro ejemplo es cuando se presentan las *sat ixim* que son cruces no cristianas, “sino una mata de maíz, pero eso ya es profundizar en toda la visión que ellos tienen, que todo gira alrededor del maíz, entonces vas a descubrir que esa cruz es maya [...] por eso vas a ver las cruces cómo no son de otro color, sino que son verdes, que es el color de la vida, pues es de la montaña...” (Entrevista con Ramón Aguilar Pbro., 02 de noviembre de 2008).

¹¹⁴ El sincretismo se considera desde la teología, en este caso cristiana, como la contaminación e impureza de la doctrina en caso de ser un *sincretismo pagano o falso* (Boff; 1984) o la adaptación a la cultura local y su contexto, manteniendo lo esencial del cristianismo, en caso del *sincretismo verdadero*.

2) **Se conserva un rito indígena y se le da un significado cristiano**; es decir, es cuando el indígena conserva sus raíces y toma algunos elementos del cristianismo para integrarlos o adaptarlos a su credo. De esto hay un ejemplo en la persona de Edmundo, sacerdote maya k'iche', cuando me dice en una entrevista:

...Yo siento [...] que culturalmente a nosotros (*k'iche'*) no se nos dificulta lo extraño y lo moderno, por ejemplo, es una opción personal a nosotros... yo personalmente [...] no se me impuso lo del cristianismo como lo narra Ricardo Falla en su "Quiché Rebelde"¹¹⁵ ¡No! (*golpeando la mesa con el puño*). [...] En el caso mío no fue que a mí me evangelizaron y pues, me convencieron 'que hazte cristiano' ¡No!, sino fue una opción personal porque lo que me motivó a mí es la historia detrás de cómo la evangelización llega a Santa María [Chiquimula]. Llega arrasando con toda la cultura... ¿Y qué aportación yo daría como indígena adentro? Ese es el gran reto en donde yo me encontré pues, o sea, yo culturalmente estoy cimentado desde mis raíces. Mi abuelo fue así también. Él iba a la Iglesia, él no iba a misa, pero iba a la Iglesia, iba a procesiones; tiene una gran fe. Cuando llegan a rezar en su casa. [...] él mostró el otro lado, como de decir, 'ustedes como evangelizadores están peliados con nosotros, pero nosotros no', entonces el acercamiento que yo hice fue con esa actitud pues. ¿Cómo desde la Iglesia ayudo a mis hermanos indígenas que no olviden sus raíces? Y que lo cristiano no es más que mi cultura y mi cultura más que lo cristiano, sino cómo *conjug*ar esas dos dimensiones, cómo navegar en esos dos ríos, cómo consolidar esos dos amores, eso es una realidad humana. (Entrevista a Edmundo; 2 de diciembre de 2008).

3) **Se acepta el rito cristiano, pero a su significado se le añaden nuevos significados**. Este último punto es de vital importancia porque es parte de lo que se vive en la Misión de Guadalupe y las comunidades indígenas en donde ésta trabaja. La *reinterpretación religiosa*, desde esta perspectiva y como una fase del sincretismo, supone darse entre los indígenas que aceptan el rito cristiano y le agregan nuevos significados. Sin embargo, esto no es muy alejado de lo que viven los pastorales. La inculturación es el proceso en el que se apoya el pastoral para insertarse, para comprender la cosmovisión del Otro y para presentar el mensaje cristiano al Otro. Sin embargo, en la práctica la situación es diferente, pues el agente de pastoral actual se enfrenta a comunidades que ya han recibido el mensaje cristiano.

Esta práctica de evangelización se dio varias décadas atrás, cuando los misioneros llegaban a comunidades, en donde los indígenas tenían un conocimiento relativamente escaso del Evangelio. Pero se debe considerar que los indígenas a los que se enfrentaron estos evangelizadores estaban *aculturados*. Este proceso de aculturación se da, como ya se ha mencionado con anterioridad, cuando hay un contacto continuo intercultural; es decir,

¹¹⁵ Alude al título de la obra de Ricardo Falla S.J., *Quiché Rebelde* (2007).

cuando *grupos de individuos de diferentes culturas entran en un contacto continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos* (Aguirre Beltrán; 1992:14).¹¹⁶ Este estado de aculturación es histórico; es decir, desde la Conquista Espiritual, lo que dio lugar a una yuxtaposición de elementos, tanto culturales como religiosos, propios y ajenos, que culminaron con el surgimiento de nuevas formas culturales, pero no era una mezcla equivalente, sino en una acción de apropiación selectiva y de reinterpretación de aspectos de la cultura dominante (Barabas; 2002:62-63). Esto último alude al final al sincretismo.

A esta situación se enfrentaron en un principio los agentes de pastoral maristas, pero en la actualidad, los pastorales de la Misión de Guadalupe, ya no hacen las veces de estos misioneros portadores de la Palabra de Dios, sino que a partir de lo que en las comunidades ya tienen presente, en las que, como dice Karla, *incluso conocen mejor la biblia y el mensaje cristiano que uno mismo* (Notas de campo; 28 de septiembre de 2008), ahora los pastorales fungen como acompañantes en esa *Iglesia Caminante* de la que hace alusión Kovic (Cf. 2005; 46). Esta sería una razón de peso por la que la inculturación, en estricto sentido, no puede darse, pero sí una reinterpretación religiosa.

El proceso por el que el agente de pastoral pasa es en suma complejo, pero una forma de entenderlo es en un primer momento desde una acción de acomodación. Como dice el hermano Gerardo Estrada “Cheval” y Juan Pablo, al principio se trata de permanecer un año escuchando y conociendo a las comunidades, su forma de ser y pensar, y ya que eso se tiene, entonces se puede empezar a actuar. Pero:

...no se puede hacer cosas propias de la cultura nuestra ahí [en las comunidades], porque eso sería como meter nuestras costumbres y nuestros criterios así nada más. ¡No! Uno debe escuchar y entender al hermano tojolabal, así se tenga que aprender su lengua y luego actuar conforme a lo que ellos acostumbran hacer [...] Al principio es complicado porque se enfrenta uno a cosas que no conoce. Luego uno tiene que... si el hermano baila, pues uno baila, si el hermano come en silencio, pus uno hace

¹¹⁶ Aguirre Beltrán indica que el proceso de aculturación no sólo es a partir de un encuentro dado de dos culturas para que se implemente la aculturación de un grupo dominante a un dominado, sino que debe existir un individuo o individuos que provenientes de las mismas comunidades y con un estatus determinado dentro de la comunidad, entran en contacto con la “otra cultura”, lo que da lugar a que desempeñen el papel de “vehículo” de todos los elementos “extraños” que creen conveniente introducir como instrumentos de modificación de los elementos tradicionales que se consideren nocivos, en un anhelo de evolución de la comunidad, haciendo las veces de un promotor cultural, porque *si las comunidades indias fuesen totalmente cerradas y no existiera entre ellas y el núcleo mestizo que las rige una interacción constante, tales promotores no podrían encontrarse* (1992:175).

lo mismo, si el hermano llora, igual y hasta tienes que llorar (Entrevista Juan Pablo, 27 de noviembre de 2008).

Después, en el pastoral surgen ciertos cambios en su persona. Ya ha iniciado su proceso de involucramiento, solidaridad y compromiso con la comunidad. La hermana Karla me hablaba de esto y de la crisis que viven los pastorales y me recomendó un texto de un jesuita que, según dice ella, describe muy bien estos procesos de *crisis identitaria* de los pastorales. En ese libro se explica que la crisis de identidad ha golpeado en la actualidad a los sacerdotes y religiosos, una vez que entran de lleno a su trabajo de pastoral en donde tiene que ver la lucha social y política que conlleva la realidad en la que trabajan, por lo que se considera en un segundo plano la cuestión de la fe, su vocación y participación en la Iglesia, dándoles esa lucha, un motivo de su militancia. Pero otro motivo de peso tiene que ver con las presiones que reciben de las instituciones religiosas a las que están adscritos o de algún superior, y aunque hay casos en donde se acepta su opción pastoral, no se les da apoyo (Caravias; 2006:256), lo que les lleva a rebelarse y tomar una postura de oposición.

En el caso de los pastorales de la Misión de Guadalupe, la situación es un tanto diferente, pues aunque toman este libro de base para sus juntas de pastoral, ellos por el hecho de no ser religiosos en su mayoría –y en el caso del único religioso, el hecho de llevar apenas poco más de un año en la misión—no presentan tanto esta situación. Sin embargo, sí hay una forma de ser conscientes de lo que ocurre en la realidad de las comunidades y, como ya lo he dado a conocer en su momento, a menudo hacen análisis de la realidad, formulan planes en los que se busca solucionar los problemas de las comunidades, ajeno a lo religioso como la agroecología y desarrollo sustentable, la educación, etc. Pero en el campo estrictamente religioso sí hay ciertos aspectos que destacan y en donde considero que hay un avance más del proceso que sufre el pastoral y es la fe de base (cristiana) y su adaptación a una cultura ajena a partir de añadirle elementos sagrados, en este caso indígenas, en los que a partir de la convivencia constante y ver que en los cánones eclesiásticos se supone que está aceptado en el Concilio Vaticano II bajo la noción de la inculturación, se va modificando el rito cristiano; es decir, reinterpretando.

La reinterpretación religiosa aparece en los ritos que hacen los pastorales en las comunidades. En el curso de catequistas al que fui invitado, en la comunidad de Rizo de Oro, fui testigo de un contraste, que ya expuse en el capítulo dos, entre la agente de pastoral

Patricia y Bernarda. En una, no había ninguna manifestación *hipercorrectiva* de actitud, sea en una acción de acomodación o no. En el caso de Bernarda, observé su apego profundo a su huaje de *jbankilal* (hermano mayor), el cual por ser un *elemento maya*, que alude a todo un proceso ritual que le da un profundo significado espiritual, ella lo toma constantemente diciendo que “lo tomo cuando me siento así como apachurrada, cansada y con mucha tristeza en mi corazón” (Cf., Bernarda).

Según me explicó la hermana Karla, lo cual también me lo confirmó José Ramón, que este elemento también está presente entre los tzeltales y tzotziles, y ellos tienen todo un ritual en su preparación, el cual consiste en moler el tabaco antes de que se seque y después conseguir un bebé o la esposa de un principal o diácono que lo orine. Esto lo mantiene en cierto estado listo para ser utilizado en la ceremonia (*Notas de campo*; 15 de octubre de 2008). El hecho de que este elemento signifique el *hermano mayor* y, considerando lo que me explicó una trabajadora tojolabal de la misión y la misma hermana Karla, que el *hermano mayor* para los tojolabales es una figura de respeto; se hace una asociación con Jesucristo, por lo que el *jbankilal* es como si fuera la ostia que se recibe en un momento solemne. Su sabor en extremo amargo y un poco picante, es debido a que como me decía el diácono don Aurelio en el Encuentro de Diáconos, *no te has acostumbrado a recibir al hermano mayor*. Esto habla de un ritual y una preparación previa para recibirlo. Es por eso que un día antes de ir al Encuentro de Diáconos, se organizó un momento especial, de oración maya-cristiana, para la preparación espiritual ante lo que se viviría en el Encuentro.

El ritual que implica consumir el *jbankilal*, de lo que fui testigo en la oración inicial del Encuentro de Diáconos, se consume justo en un momento de profunda devoción. Se hace alrededor del altar maya, en una oración que dura cerca de 45 minutos. Se toca una música característica con arpa y una clase de maracas. Toda la gente dentro de una ermita y a la luz de las velas, lo que le da un ambiente místico, baila en un monótono balanceo de izquierda a derecha al ritmo de la música. De manera súbita ésta para, la gente se hinca y luego se postra sobre el piso. La música vuelve a comenzar. Todos rezan el *Padre Nuestro* en su idioma así postrados, los *caxlanes* (sacerdotes, religiosos, pastorales y demás colaboradores) hacemos lo mismo. Casi nadie abre los ojos ni se distrae y de repente, todos se levantan, empiezan de nuevo a danzar y pasa un indígena con una bolsa de plástico transparente con cada uno, ofreciendo el *jbankilal*. Unos minutos después, la oración termina. Adela, que estaba a mi

lado, me comenta que sintió una energía muy fuerte y que la *cosa esa*, el *jbankilal*, le supo muy picante, pero que le dio fuerza (*Notas de campo*; 14 de octubre de 2008).

Esta escena es una breve descripción etnográfica de la oración nocturna del primer día del Encuentro de diáconos que se llevó a cabo en la comunidad de Nuevo Guadalupe. Cuando describí en el apartado de religiosidad mi experiencia personal de cómo se vive y se compenetra uno en el ritual, la manera en cómo percibí la oración en el Encuentro de Diáconos, fue algo muy parecido. No hubo una actitud muy diferente en el caso de los pastorales que ahí se encontraban (la hermana Karla, Adela y Patricia). Al platicar con la hermana Karla acerca de la ceremonia, ella decía que “ahí estaba Dios y que en la cruz del altar maya estaba la cruz en donde él murió”. (*Notas de campo*; 15 de octubre de 2008). Toda esta idea de la reinterpretación religiosa se presenta en esta escena, en la fe que Bernarda le tiene al *jbankilal*, en las candelas que ella les atribuye “signos del amor de Dios” (Véase capítulo 2); en la celebración de un novenario, después de la muerte de la madre de uno de los pastorales, que en lugar de rezar *el rosario*, se *hizo altar maya*.

Todos estos elementos religiosos que son de origen maya adquieren un profundo significado espiritual que se le ha agregado al cristianismo, dogma fundamental y principal de los pastorales, y esto trasciende la labor pastoral; es decir, si partimos de la idea de que no sólo esta reinterpretación está presente en el plan de trabajo pastoral que llevan a las comunidades, sino que permea en la actividad de la casa, se puede constatar con la actividad e ideología del hermano Gilberto, quien usa los *frijoles sagrados mayas*,¹¹⁷ usa incienso dentro de su cuarto para meditar, lee y platica acerca de la reencarnación como una realidad para él, pero contradictoriamente se asume como católico, razón por la que es un religioso católico y en palabras de él, “me siento muy a gusto aquí. Puedo hacer lo que quiera” (*Notas de campo*; 06 de octubre de 2008).

¹¹⁷ Los frijoles sagrados mayas, son unos frijoles de color rojo, que se convierten en sagrados a partir de un rito que se practica por un sacerdote maya. En mi caso el sacerdote maya k'iche', me pidió que le acompañara a la capilla en donde tenía preparadas trece velas amarillas y trece velas blancas, las cuales dispuso frente a mi sobre el piso encendidas. Después me enseñó unas postales en donde estaban fotografiadas una serie de tejidos guatemaltecos de colores muy brillantes y me pidió que eligiera la que más me gustara y que me recordara a alguien o algo especial para mí. Cuando elegí la postal, él me preguntó si había algo en mi interior que me incomodara, lo expresara y si no permaneciera callado y con los ojos cerrados. Entonces hablé un poco de cómo me sentía y me comentó que quien hablaba era mi nawal. Después me presentó el calendario tzolkin dibujado en una hoja y me dijo mostrándome los frijoles que tomara un puño y después los pusiera sobre el piso y una vez hecho eso tomara de cuatro en cuatro para ponerlos en cada signo y cuando se terminara todo eso, en el último signo en donde los coloque consultara qué me quería decir el calendario para trabajar sobre eso en mi vida. Después terminada la sesión, me comentó que esos frijoles nadie los debía tocar porque son sagrados (*Notas de campo*; 18 de octubre de 2008).

La reinterpretación religiosa es una constante en todos los agentes de pastoral. En aquellos que tienen más tiempo en la misión es más profunda, como se refleja en Bernarda o en Joaquín. En los *novatos* como Juan Pablo, parece aún no tener mucho efecto, como se puede ver en la escena etnográfica que de él hice en el capítulo dos cuando riñe con Edmundo, aludiendo a su formación cristiana y rechazando, de alguna forma, la espiritualidad maya como credo.

En cualquier caso, la reinterpretación religiosa se trata de una fase del proceso de sincretismo, lo que significa que en sí la idea que ha prevalecido de la inculturación como la presencia del *Ego* que se adapta y asimila al *Alter* y su cultura, mientras que el sincretismo es una suerte de aculturación, por tratarse del *Alter* que, aunque de manera selectiva, toma elementos culturales (religiosos) externos que integra a los propios; no es del todo definitiva, pues en el caso que se ve en los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, es claro que la atribución que le dan ciertos elementos ajenos (mayas) los integran en su credo cristiano y que le llaman proceso de inculturación, como lo ha definido José Ramón, "Cheval", Karla, entre otros, pero en realidad se trata de un tipo de sincretismo que ha permeado en sus creencias y que ha formado parte de su religiosidad o vivencia religiosa, lo cual quizá no sea muy común en los estudios que se han hecho con respecto a esto. Pero que en definitiva puede romper con el esquema que en general se tiene de que el sincretismo se presenta en la religiosidad indígena que ha estado en contacto con la cultura occidental que impone una religiosidad específica, y que ahora se puede considerar también que en este proceso de pastoral indígena, los pastorales, a pesar de su posición diglósica o asimétrica con respecto a los indígenas, puede sufrir de estos cambios en su fe.

Pasando a otro plano aún religioso, pero menos espiritual, existen otras características que construyen el discurso y plan pastoral de los misioneros y que depende directamente de la reinterpretación religiosa; es decir, ésta ha sido un motivo para realizar una labor que busca *recuperar la cultura*, en este caso, de los tojolabales, aunque se trata no de una recuperación cultural general, sino en específico de elementos, en su mayoría religiosos, los cuales terminan por incorporar al rito cristiano que presentan en su labor pastoral. La recuperación cultural que está dentro de los objetivos de trabajo de los pastorales, no se trata, sin embargo, de una estrategia de inserción, sino de lo que Caravias describe como un involucramiento en la realidad y problemáticas de las comunidades indígenas (Caravias, 2006:156). Es una

especie de compromiso, razón por la que pongo este elemento en este segundo eje temático de corte contrario al estratégico y más *ad hoc* a la convicción.

El tono que ha tenido esta recuperación cultural ha sido desde una visión general maya, sobre todo espiritual, sin considerar que el tojolabal, a pesar de ser un grupo maya, no significa que sientan una pertenencia por todos los elementos de espiritualidad maya que toma la misión para integrarlos en su trabajo pastoral. Sin embargo, para el pastoral de la Misión de Guadalupe, se trata de usar toda esta serie de conceptos y símbolos mayas, de explicar *sus raíces* desde los profetas como Chilam Balam, grandes reyes como Pakal o mitos como lo que presenta el *Pop Wuj*, con el fin último de que los tojolabales se enteren de que son mayas y, como dice José Ramón, o sea, *el decirle “recupera esa parte que está desconectada de tu consciente”*, en la asunción de que esta cosmovisión y su ser maya están dormidos en su interior. Los tojolabales necesitan entender el *Pop Wuj*, la espiritualidad maya, sea k'iche', k'anjobal, tzeltal, popti', entre otros; es decir, el tono que se maneja en esta iniciativa de los pastorales por la recuperación cultural, es en un tono *panmaya*; esto es, un tono holístico de lo maya, idealizado y esencialista.

En el siguiente subapartado (derivado de la reinterpretación religiosa) trataré de expresar todo esto a través de una serie de material y descripciones etnográficas, pero de una forma breve para no salirme del tema y objetivo de esta investigación, pues este tema podría implicar, incluso, un estudio más profundo digno de otra tesis.

4.3) ¡Recupera esa parte que está desconectada de tu consciente! La Acción Pastoral Panmayanizante de la Misión de Guadalupe.

El 12 de noviembre de 2008 platicaba después de la comida con Margarita y Juan Carlos,¹¹⁸ que colaboran con la Misión de Guadalupe en el área de educación. Esta área está enfocada a un proyecto de NEAPI o Nueva Educación Autónoma de Pueblos Indígenas, a partir de lo que llaman la Universidad de la Montaña en la que se imparten, sobre todo, talleres de agroecología, cómo hacer las letrinas secas, estufas ahorradoras de leña, hacer pesticidas orgánicos y también una parte que se enfoca a la formación de promotores de educación.

¹¹⁸ Juan Carlos es un ingeniero agroindustrial que ha colaborado en la Misión de Guadalupe para hacer las instalaciones del centro de educación en la comunidad de San Antonio Monterrey. Él no es pastoral ni religioso. Trabaja para distintas organizaciones que requieran de sus servicios en este campo. No está vinculado con ningún tipo de cuestión religiosa. Margarita es un caso diferente, pues ella en otra época fue pastoral de la Misión de Guadalupe, pero ahora se dedica a trabajar en esta área de educación.

La manera cómo ellos trabajan es ante el surgimiento de necesidades en la comunidad. Juan Carlos dice que ellos no llegan a imponer un programa de estudios, sino que la comunidad misma, a través de los catequistas y ante ciertas necesidades, se acercan a la misión y piden que se les imparta clases de *dar la palabra, contar bien, leer bien, escribir bien* y, en últimas fechas, que se imparta algo de Historia (*Notas de campo*; 12 de noviembre de 2008).

Este tipo de educación se supone que está desvinculada de la Diócesis y que no es iniciativa de la misión, sino de las propias comunidades. Es por eso que se habla de educación autónoma, pero encaja muy bien con los objetivos que tiene la propia misión de la recuperación cultural. Lo último que me comentó Juan Carlos que pedían los indígenas —la impartición de clases de historia— es interesante, pues me dice que en varias comunidades ya le ha tocado que algún anciano, algún catequista o los jóvenes dicen: “a veces no entendemos ni sabemos quiénes somos. Si somos mexicanos o no”. Margarita comentaba sobre esto que la gente les pide apoyo y que ya hay propuestas muy fuertes por las demandas de las comunidades de que la misión les enseñe sobre sus raíces culturales, porque, platica ella de lo que unos jóvenes le dijeron, “ustedes dicen que somos mayas, pero nosotros no sabemos ni qué es eso, y si eso somos, entonces queremos saber qué somos”. (*Notas de campo*; 12 de noviembre de 2008).

La educación autónoma en donde la Diócesis y lo religioso no interviene en apariencia, está de alguna forma muy ligada a lo que la Misión de Guadalupe pretende, pues en su acción pastoral, se tiene como principio *el acompañamiento*. Cuando los indígenas piden apoyo a los pastorales para la educación, éstos acuden a ese llamado porque su deber es *acompañarlos*; es decir, la educación indígena en este proyecto, también es de alguna forma una pastoral (*Notas de precampo*; 13 de abril de 2008). Dentro de este apoyo de la misión, sin embargo, permean ciertas ideas religiosas, pues para empezar quienes piden el apoyo son, sobre todo, los catequistas y los jóvenes que quieren ser promotores de educación, que normalmente están en contacto a través de los catequistas con la Misión de Guadalupe.

El interés de la misión en la recuperación cultural de estas comunidades es debido a que *Hacer que conozcan o reconozcan sus raíces mayas es importante porque refuerzan su identidad, al hacerlo, ya no hay tanta división* (Entrevista hermano Gerardo Estrada “Cheval” FMS; 27 de noviembre de 2008). Este proceso lo hacen los pastorales a partir de un

acompañamiento constante, a través del cual, ellos van aprendiendo también cómo lograr que el indígena, no sólo recupere sus formas culturales, sino que se interese por hacerlo, como explica “Cheval”:

[...] Realmente lo que se ha ido reflexionando con los hermanos son aquellas cosas que les dan vida, aquellas cosas que; es decir, si tan sólo podemos decir somos como acompañantes del proceso en cuanto ayudamos, como proponiendo, como un caminar y que hemos ido aprendiendo también cómo es ese caminar, digamos como una metodología indígena que hemos aprendido también en el camino para que ellos puedan profundizar realmente cómo es su cultura, desde sus maneras de ser también, de cómo invocan, desde ahí vas viendo (Entrevista al hermano Cheval; 27 de noviembre de 2008).

Esta percepción de lo indígena en una acción pastoral que José Ramón llama “trabajar para que no pierdan esos valores” lleva tonos *esencialistas*, empezando por recurrir al glorioso pasado indígena.¹¹⁹ Esto se ve con claridad cuando en la Misión de Guadalupe los pastorales se reúnen en junta para decidir qué material se va a presentar en el curso de catequistas

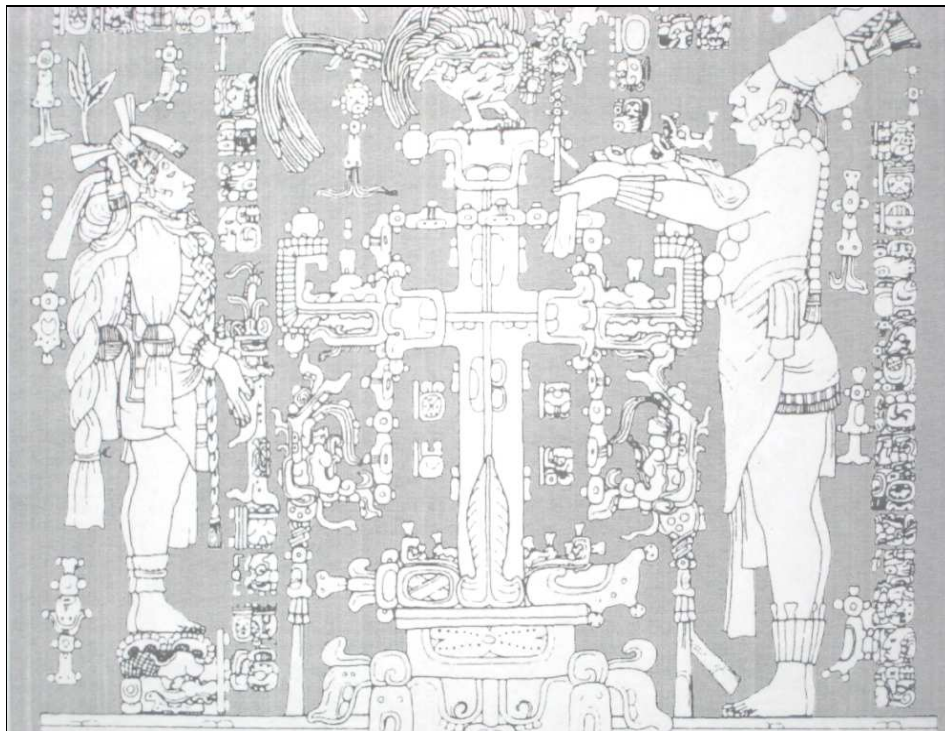


Figura 2

¹¹⁹ Con este término me refiero a la imagen del indígena idealizado, perteneciente a un glorioso pasado prehispánico, en que le maya no era como el maya de hoy, sino el maya mítico sabio matemático y astrónomo, magnánimo.

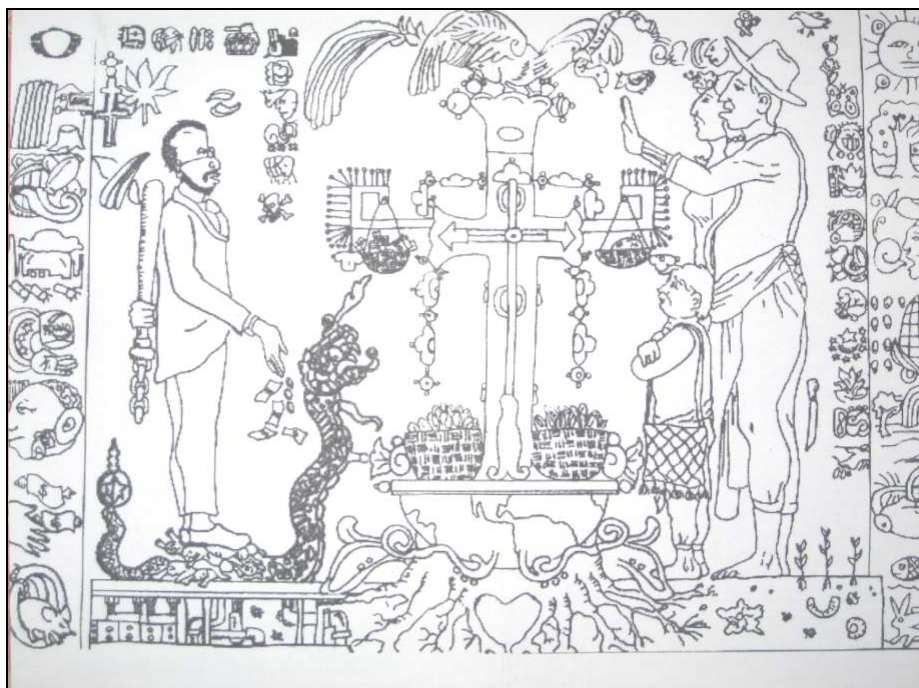


Figura 3.

Uno de los materiales que se eligieron para este efecto (Figuras 2 y 3), ilustra muy bien lo que digo arriba, pues se buscó conseguir 15 metros de manta para dividirla en 4 partes (una por cada curso de catequistas). La idea era hacer en cada pieza un rompecabezas gigante, en donde estaría dibujada una imagen de gran talla, para que en el momento en que los catequistas en equipo lo armaran, lo que vieran fuera algo en lo que ellos se identificaran. El contenido de la imagen consistía en una escena en la que Pakal¹²⁰ entrega a su hijo un estandarte que significaba la cesión del mando de su reino (Figura 2), pues Pakal ya había muerto.

La adaptación que se hace en la imagen se trata de un *caxlán* que ocupa el lugar de Pakal, vestido de manera elegante y arrojando dinero, aunque con un mazo, detrás de la espalda, y en lugar del hijo de Pakal, se ve una familia indígena que pacíficamente trata de interactuar con el *caxlán*, pero ignora el carácter traicionero de éste (Figura 3).

Juan Pablo fue quien me explicó esta cuestión, el significado y propósito de estas imágenes impresas en papel, las cuales me pidió que le ayudara a dibujar en la pieza de tela ya dividida. Considero que de esta imagen, puede obtenerse una información valiosa porque, además de que ilustra por un lado, una forma estratégica de inserción en el trabajo pastoral –

¹²⁰ Último rey de Palenque.

lo cual ya se trató en un apartado anterior— se trata por el otro, del reflejo de una convencida actitud —no necesariamente estratégica— e interés de la misión por recuperar la cultura, mostrando imágenes que se adaptan a todo un contenido maya significativo. Sin embargo, la pregunta sería ¿significativo para quién? Los tojolabales no saben de qué se trata ni quién es Pakal, mucho menos si en lugar de Pakal se presenta un *caxlán*, como bien se reflejó en la opinión de los catequistas indígenas cuando armaron el rompecabezas y se les preguntó qué creían éstos que significaban las imágenes.

Pero la percepción de los pastorales es diferente y se resume bien en la frase de José Ramón cuando dice *¡Recupera esa parte que está desconectada de tu consciente!* Es parte del objetivo de su trabajo pastoral. José Ramón me explica qué es lo que pretenden con la recuperación cultural:

Necesitas un referente, de dónde vienes y qué elementos te sirven para entender el mundo y transformarlo. Lo único que estamos haciendo al hacer esa recuperación es decir; “ustedes tienen unos referentes bien cercanos”, o sea, bien cercanos hablando de tiempo porque hace muy poco que los han estado perdiendo más fuertemente... no que sean los únicos pero son los que les pertenecen por cuestiones históricas y por cuestiones de ellos mismos. [Dice él que no lo han perdido todo y por eso se tiene que recuperarlo] ...tú escuchas a los hermanos cómo ocupan su lenguaje en español, pero que detrás de eso están todos los valores y cosmovisión diferente ¿no?, aunque la lengua ya la hayan perdido, todavía tiene esos marcos de referencia interiorizados que pertenecen a esa cultura. Entonces el decir recupera eso es “esa es tu base desde donde puedes entender el mundo y que de por sí así lo entiendes lo que pasa es que no lo comprendes (Entrevista al hermano José Ramón, 26 de octubre de 2008).

El problema de una imagen como la que presentaron en el curso, es que es percibida por los indígenas como una realidad tan fatal que hay en la ciudad y con la gente de ciudad. Representa al mestizo que es usurero, malvado, corrompido, el político o el finquero. Estas dos últimas interpretaciones fueron las de los catequistas indígenas en el curso (*Notas de campo*; 24 de octubre de 2008). Por el otro lado, Bernarda y Patricia me platicaban de cómo ellas no estaban de acuerdo con esta imagen porque les parecía que se estaba representando al mestizo como alguien malvado, cuando, dice Bernarda, “no se trata de sembrar el odio, sino de hacer que los hermanos en lugar de migrar a la ciudad, valoren su entorno y su cultura” (*Notas de campo*; 24 de octubre de 2008). Por lo que ellas decían, nadie

estuvo de acuerdo con presentar la imagen en este curso, pero José Ramón lo creyó conveniente y de hecho fue él quien la hizo, y así se presentó.

Lo que alude en realidad esta escena, es expresado por Bernarda; es decir, impedir que los indígenas migren, porque eso no es conveniente para sus familias. La migración propicia la desintegración comunitaria, pero la imagen se puede interpretar desde otra perspectiva; es decir, que el indígena tenga contacto con la ciudad. Cuando pregunté a José Ramón antes de entrevistarle acerca de esta imagen, me dijo que se trata de evitar que los indígenas dejaran su comunidad porque eso trae muchos problemas. Dice que salir de la comunidad implica riesgos muy grandes, pero más peligro hay cuando regresan e introducen una serie de cosas que aprendieron y traen de los lugares en donde trabajaron que se refleja en las costumbres que transforman y que van acabando con las formas culturales mayas. Durante la entrevista con él, se vuelve a mencionar estos factores externos de cambio en las comunidades, por ejemplo, cuando habla de otros grupos religiosos como los testigos de Jehová:

...todas las sectas que ahorita están acá, están precisamente en el, en ese mismo error de la Iglesia ¿no? de querer homogeneizar y de querer decir únicamente esta es una, la única manera de, cada una está en su manera, pero están igual, imponiendo pues, imponiendo una manera de ser que está transculturando a la gente ¿no? de manera brutal, o sea, tú ves a los testigos de Jehová, a los hermanos con traje, maletín y dices “¡no manches!” (Entrevista al hermano José Ramón; 26 de octubre de 2008).

Todo este proceso de recuperación cultural se basa en buscar la mayor parte de elementos mayas que puedan ser útiles para ese propósito. Esto podría vincularse con un concepto como el de la *mayanización*, situación que se da en el Estado guatemalteco, el cual propone que el hecho de ser maya, es tener una identidad positiva que se fundamenta en una historia, en la que un pasado glorioso es prueba fiel de la riqueza cultural, contraponiéndose a todo aquello que les vinculaba en una clase de atraso y pobreza. Esto lleva a un proceso en el que se revierte la definición que desde la sociedad se les ha impuesto como indios o naturales y se termina con una identidad impuesta y estigmatizada. (Bastos, 2008; Cumes, 2007:86).

La *mayanización* se trata de la acción de expandir la ideología expuesta en el párrafo anterior, para ser compartida por la población indígena y no indígena (Cumes, 2007:89). Lo característico de esta acción es que es dirigida por un movimiento maya integrado por gente

(indígena) que tiene cierto grado de estudios y *situaciones económicas y sociales diferentes que la mayor parte de la población, aunque sus condiciones iniciales hayan sido similares a las de la mayoría* (Cumes, 2007:86).

Se puede percibir que la *mayanización* está implicada desde un movimiento, se puede decir, teleológico, que tiene ciertas características sobre todo de índole política, en donde la cultura es la base o centro del discurso que lleva a la *reivindicación de lo maya*, en esta idea de no ser indio ni indígena, sino maya, y en donde la historia en la forma del *glorioso pasado indígena* juega un papel fundamental; es decir, se reelabora y se piensa el pasado indígena de otra forma. Bajo estas premisas, como dice Aura Cumes, *ser maya desafía esa idea de ruptura y confusión histórica sobre el origen de los indígenas, situación que legitima las formas de dominación.* (2007:90).

En el caso de Chiapas, en específico de la Misión de Guadalupe y de los tojolabales, la situación es diferente. Las formas culturales entre el pueblo tojolabal se van transformando con rapidez. La lengua se pierde generación tras generación, hay tradiciones que reflejan su religiosidad sincrética (tocar la flauta y los tambores antes de entrar a la ermita) que ya no son muy manifiestas, pues ahora lo que impera y afecta son fenómenos como la migración, lo que implica que cuando regresan los hombres y mujeres de las lejanías en donde trabajan, integran nuevos elementos que propician una especie de hibridación.

Los pastorales de la Misión de Guadalupe se enfrentan a esta realidad y con las razones expuestas arriba, buscan la recuperación cultural en un tipo de *mayanización*, que aunque diferente al caso guatemalteco, es también un intento de expandir una ideología *mayanizante*. Sin embargo, la característica que hay en ésta, es que no se trata de expandir los elementos mayas para cada grupo maya; es decir, si se piensa en el grupo maya tojolabal y determinadas características culturales que se supone que tenían, y al mismo tiempo se piensa en los tzotziles también con sus particularidades, la *mayanización* se enfoca más en expandir la ideología *mayanizante* sin respetar las particularidades de los tojolabales y tzotziles, lo cual puede tener dos explicaciones:

1) La *mayanización* no es parte de un movimiento maya, sino *caxlán*. Es el mestizo quien comprometido con la recuperación cultural, busca en la figura del *indígena prístino y puro*, del *glorioso pasado indígena*, la justificación de la grandeza y riqueza cultural que le pertenece por herencia al maya. Es el maya astrónomo y astrólogo, el matemático, el sabio

profeta prehispánico, lo que le da una imagen que sustente y justifique la *mayanización*. Esto se comprueba con los instrumentos que utilizan los simpatizantes y luchadores de este movimiento que en general son el *Pop Wuj*, el calendario *tzolkin*, el *Ch'umilal Wuj* o el Libro del destino, y toda una serie de información que obtienen en donde se habla de los nawales y la sabiduría en la espiritualidad maya. Este es, de hecho, un material de base para los pastorales de la misión.

2) La *mayanización* se lleva a partir de una institución eclesiástica, lo que no sólo implica el hecho de que sea occidental, sino que tiene que respetar ciertos cánones y ciertas doctrinas. El Concilio Vaticano II acepta la encarnación del Evangelio en las culturas y a raíz de este documento, ha habido una preocupación por el respeto de la cultura de la alteridad.¹²¹ El hecho de que se busque una mayanización generalizada sin detenerse a ver si esos elementos mayas que pretenden expandir les corresponde o no a los tojolabales, es debido a la idea de que todos ellos son mayas, son un pueblo y una comunidad. Se debe considerar que desde la perspectiva de la Iglesia, la individualidad no se considera tanto como la comunidad, la común-uniión, el predicar que todos somos hermanos, como manifiesta el mensaje evangélico. Esto es lo que puede dar una explicación a una suerte de holismo en la *mayanización*.

Después de estas explicaciones, considero que la acción que incluye ese carácter holístico de la *mayanización* y la remisión al glorioso pasado indígena, debe llamarse *acción panmayanizante*. Para explicar mejor este término, se podría empezar por decir que más allá de una cuestión cultural, se trata de una recuperación y/o reivindicación de las formas culturales insertas en la religiosidad, lo que explica parcialmente el porqué del involucramiento del pastoral en esto.

La Iglesia y, en específico, los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, se han basado en esta premisa para llevar a cabo un *trabajo de recuperación* que termine el crítico desvanecimiento de las formas culturales indígenas tojolabales. Recurren a medios como los citados arriba, pero también buscan otras alternativas, como por ejemplo, en el caso que

¹²¹ Alteridad u otredad es una clase especial de diferencia que está relacionada con la experiencia de extrañeza, que va desde lo geográfico y climático hasta lo étnico. Pero se presenta cuando hay una confrontación con las particularidades hasta entonces desconocidas de otros seres humanos; es decir que la otredad no se refiere a “otra cosa”, sino a “otros”, en tanto que seres que parecen tan similares a nuestro propio ser, que toda diferencia visible puede ser comparada con lo acostumbrado, y a la vez tan diferentes que esta comparación se transforma en un reto teórico y práctico (Krotz, 2002:58; Krotz, 1994); son también aquellas personas que se excluyen de las relaciones de poder (Weisz, 2007).

trabajo, la contratación de un sacerdote maya k'iche'. La función de un sacerdote maya, como es el caso de Edmundo, consiste en dar guía y seguimiento espiritual, pero en este caso, se trata de un sacerdote que buscará en cada comunidad a la que se presente y en representación de la misión, explicar el calendario *tzolkin* y sus elementos, "cómo es la cuenta de este calendario, cómo se hace una Altar Maya, qué dice el *Pop Wuj*, qué es ser maya, cómo se vive la espiritualidad maya, cómo comunicarnos con nuestros abuelos. Por eso estamos aquí. Somos un pueblo, somos hermanos mayas..." (Discurso de Edmundo en el Encuentro de diáconos; 14, 15 y 16 de octubre de 2008).

Los agentes de pastoral avalados por la pastoral indígena, tienen un fundamento eclesiológico para llevar a cabo esa labor de recuperación que se inserta en una *Nueva Evangelización* que se propone en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo de 1992. Ésta tiene una íntima relación con el proceso de inculturación y la inculturación del Evangelio, que consiste en revitalizar las políticas de la evangelización, en donde el papel de los pastorales es crucial, razón por la que éstos deben ser elegidos con especial cuidado y según los diferentes sectores sociales, géneros, culturas y razas, en donde se les encomiende trabajar, para hacer de esta forma más efectiva su labor (Chávez, 2000:71). Pero la situación contradictoria de esto, como dijera Sandra Chávez, es que si la Iglesia busca a través de esta evangelización nueva, *respetar los valores culturales de los pueblos que va a evangelizar, por el otro lado rechaza y desecha todo lo que está vinculado con las supersticiones (Idem)*.

El intento de la Iglesia en este sentido es evangelizar, que en el caso de los indígenas, se justifica porque no fue suficiente la evangelización de éstos (Chávez, 2000:73). La relación que tiene esto con la *acción pastoral panmayanizante*, de la que hablo, es porque a través de ésta y la recuperación cultural, se busca una reelaboración del pasado indígena, tomando los elementos de *gloria y belleza mítica*, para mostrar lo grande y digno que es ser maya, aunque se trate de un maya extinto. El objetivo, una vez dispuesto esto, es, como bien apunta Sandra Chávez, *integrar inconscientemente al ritual católico algunas prácticas religiosas con tinte nativo (Idem)*.

Esto que apunta Sandra Chávez, es una cuestión que me ha tocado vivir durante mi estancia con los pastorales y al acompañarlos a las comunidades. Los pastorales usan los bordados y vestimenta que se supone ser indígena. La hermana Karla usa sus bordados en

blusas y faldas tzeltales. Joaquín, Bernarda y Patricia también usan ropa hecha por indígenas.¹²² El caso de Abelardo es especial porque él, como me comentó y fui testigo, en ocasiones específicas como el Encuentro Ecuménico de Teología India Mayense, usó un traje huichol, del que me comentó que es por su tierra natal nayarita y porque quiere compartir con los indígenas del encuentro que él respeta la diversidad de sus culturas.

Otro distintivo de los pastorales es la integración al ritual católico de danzas, candelas, incienso, integran en su léxico palabras indígenas para referirse a lo sagrado como *tatik* o *jbankilal*. Pero quizá no es tan recurrente esto como en otros lugares y culturas, como lo explica Sandra Chávez, pues, como decía, la lucha de la recuperación cultural consiste en detener esa *pérdida cultural*, de la que los pastorales aluden; es decir, recuperar las raíces mayas, por lo que no pueden integrar tantos elementos mayas, como palabras tojolabales que no conocen los indígenas porque ya no hablan esa lengua o los bordados indígenas porque los tojolabales ya no usan su *ropa típica*.

Los tintes nativos que integran los pastorales en sus rituales y en su discurso no tienen entonces estos elementos tojolabales, sino valores y elementos ajenos a ellos que sí son mayas, pero de otros grupos étnicos. Sin embargo, no se puede pensar que todo esto es intencional, pues hay un grado de creencia fuerte en el que usar el *jbankilal*, las candelas, el incienso, no es una descarada estrategia y seducción persuasiva. Esto va muy relacionado con la convicción o *veracidad* que ellos, los pastorales presentan y que tiene que ver con un credo, una lucha cultural en la que ellos creen y una utópica meta de lograr una igualdad de *hermanos en Cristo*, allende las diferencias culturales y étnicas. Hay un mensaje evangélico en todo esto que promueve esa comunión, pero para lograrlo se debe partir de la asunción de la diversidad cultural y por lo tanto cultural.

¹²² Esa ropa hecha por indígenas se trata de aquella que se hace en Guatemala, que venden en los mercados artesanales de San Cristóbal de las Casas... ropa indígena hecha para el turismo.

Consideraciones finales.

El proceso de inculturación... ¿Hacia la autoctonía de la Iglesia Católica o su acomodación?

Hasta ahora he intentado exponer en cuatro capítulos lo que significa, lo que implica y, sobre todo, cómo se experimenta el proceso de la *inculturación*. El uso de la literatura acerca de la inculturación y la acción de la Iglesia Católica en torno a ello, ha sido muy importante para darme una idea de qué es lo que la inculturación como tal propone. Pero la etnografía ha sido más que un complemento de esto.

La etnografía, como una herramienta que caracteriza a la ciencia antropológica, tiene la gran utilidad de ser un medio por el que el investigador se puede aproximar a lo vivencial. Por medio de la etnografía, no sólo me quedo con el conocimiento de qué es lo que propone y determina la inculturación, sino cómo lo viven quienes toman esas premisas y las llevan a cabo en una acción pastoral, pero, además, cómo ellos viven un proceso de transformación al entrar en contacto con la alteridad, y durante este proceso se va manifestando de forma individual la interpretación que le dan a la serie de fenómenos espirituales y rituales que implica todo este proceso *inculturizador*.

De esta manera, la etnografía ha sido primordial, pues por ésta me he desprendido de una serie de juicios y/o prejuicios, que de persistir con la información meramente *literaria*, hubiera propiciado la permanencia de éstos, implicando así, llegar con mucha probabilidad a otras conclusiones.

En el proceso de esta investigación, mientras iba conociendo más cómo se vive la inculturación desde la perspectiva de los actores, empezaba a definir que la inculturación como tal, no era algo que definiera una serie de pasos a seguir para insertarse en las comunidades. Empezaba a notar que sí había esta característica estratégica de inserción por parte del pastoral, pero que la inculturación era algo diferente para ellos; es decir, tenía un contenido más ritualista.

De no ser por la antropología, y con ella la etnografía, no hubiera empezado a comprender todo esto; además, el debate que aportaría a esta investigación no sería muy diferente al que se ha hecho dentro de la Iglesia por muchos teólogos o jerarcas eclesiásticos, como lo que presenté en el segundo apartado del primer capítulo de este trabajo; es decir, un debate cuyo contenido estaría en suma influido por y desde un ángulo *cuasi-unívoco*, en

donde predominaría el contenido eclesiológico y teológico, pues la referencia que en general se tiene acerca de la inculturación.

Otros ángulos más en relación a las ciencias sociales, son escasos. Sin embargo, por medio de la etnografía, se puede ver una serie de datos que puedan sustentar la iniciación de un debate más en forma acerca del proceso de la inculturación. Es éste precisamente el camino que elegí y del que me valí para llegar a las conclusiones que a continuación presentaré, no sólo con el objetivo y tratando de contraponerme a lo que el proceso de la inculturación es, sino mostrar mi interpretación de este proceso, a partir de la comprensión de lo que implica vivir la religiosidad, ser testigo del *modus operandi* de quienes viven y siguen el camino de la inculturación, pero, sobre todo, comprender y conocer qué es lo que los agentes de pastoral (mis sujetos de estudio) entienden por ésta, más allá de ser ejecutores de una pastoral que está inevitablemente vinculada con una serie de normas institucionales, en las que está implicada, de hecho, la inculturación.

De todas estas páginas, lo que pretendo hacer en esta última sección del trabajo es mostrar algunos puntos concretos que ponen a disposición la interpretación que he obtenido a partir del análisis, tanto conceptual como etnográfico, en esta investigación. Para lograr este propósito, me gustaría partir por tres puntos iniciales.

El primero de ellos, es en torno a la inculturación que es una concepción, más que un concepto o definición –aunque se le da ese carácter— que la institución eclesiástica católica, ha adoptado del campo de trabajo del misionero;¹²³ es decir, es algo que intenta definir una concepción o punto de vista, sobre todo, institucional que desde tiempos remotos, y con mayor énfasis, después de la celebración del Concilio Vaticano II, se ha intentado poner en práctica en una nueva forma de hacer una labor pastoral que se inserte más en la cosmovisión, la sociedad y la cultura de aquellos a quienes se dirige su trabajo evangelizador. Esto es, la búsqueda incesante de una parte o facción de la Iglesia Católica, para introducirse

¹²³ Anscar Chupungco (2005:28) Indica que el término inculturación en realidad se introdujo por un misionero protestante, G. L. Barney, en 1973. El contexto en que aparece la inculturación en el vocabulario de Barney fue precisamente en la actividad misionera, pues es en ésta en donde el misionero o agente de pastoral se enfrenta a una situación de intercambio cultural. Desde la lógica de Barney dicho intercambio no debía distorsionar la naturaleza esencial del Evangelio; es decir, el mensaje cristiano (Chupungco, 2005:27). Posteriormente, los jesuitas tomaron prestado ese término y lo dieron a conocer en 1975, al adoptar el vocablo latino *inculturatio* en los documentos oficiales de esta orden (Crollius, 1978). Esto también lo compartió la Iglesia Católica, lo cual es visible en los documentos oficiales de la Iglesia en los que se introdujo este término por el Papa Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Cathechesi Tradendae* el año de 1979, y en un discurso que éste pronunció a la Comisión Bíblica Pontificia, destacó que podría tratarse de un neologismo, pero que expresaba muy bien uno de los elementos del gran misterio de la encarnación (Chupungco, 2005:28).

en las culturas a través del mensaje cristiano para que éste, el Otro, lo asimile, pero también para que la Iglesia como tal, se transforme en las diversas culturas de la Otredad.

Como segundo punto, la inculturación como un proceso que se supone que es y que debe llevar la nueva pastoral que pretende la Iglesia Católica reformada o postconciliar, refleja una marcada diferencia entre el proceso de inculturación establecido por escrito, en donde interviene la obra de la intelectualidad eclesiástica —y que desde ésta se denomina Teología de la inculturación— y un proceso de inculturación vivido en la práctica. Esto último es el caso en el que más me he enfocado a lo largo de este trabajo, pues ha sido en gran medida la prueba de cómo lo que define la Iglesia como inculturación se concibe y se lleva a la práctica de una manera muy diferente a lo estipulado en la Curia. Y en relación a esto, como tercer punto, el proceso de inculturación en la praxis o llevado a la práctica, describe la perspectiva y la experiencia que cada actor, los agentes de pastoral, tiene de esta concepción teológica y/o dogmática; es decir, la inculturación *en la práctica* es una construcción subjetiva e intersubjetiva.

Cierto es que esta investigación trata de enfocarse en la inculturación, pero no tanto en el aspecto conceptual —que es, sin embargo, indispensable para entender de qué se trata el proceso de inculturación— sino cómo se vive entre las comunidades religiosas dicho proceso. En mi estudio de caso, la *comunitas* de la Misión de Guadalupe refleja una serie de eventualidades que responden al cómo se vive el *proceso de la inculturación*, pero también qué características son las que conforman la noción de dicho proceso que éstos y la Iglesia Católica denominan simplemente *inculturación*, lo cual conlleva a la emergencia de ciertos elementos que contradicen lo que estipula ésta (incluyendo el lado dogmático), y que por lo mismo, amén de ser una concepción diferente entre la teoría y la praxis, me llevan a concluir que la inculturación *per se*, es muy cuestionable para considerarse un hecho o, al menos, la vía para lograr dicho hecho.

En relación a lo anterior, he de hacer algunas precisiones con respecto a las tres características, sin un orden estricto, que he tratado a lo largo de esta investigación con respecto al proceso de inculturación, y que mencioné arriba. En primer lugar, la inculturación y su naturaleza original o prístina de corte religioso implica contraponerse a una serie de términos establecidos por las ciencias sociales; es decir, la inculturación más allá de ser un concepto que hable de una suerte de asimilación cultural recíproca, como en realidad lo hace,

conlleva un mayor o diferente peso por el hecho de involucrarse en dicho proceso de inculturación una serie de preceptos teológicos y, sobre todo, dogmáticos, lo que ya de por sí habla de una naturaleza ajena a la ciencia en sí, y más relacionada con la metafísica y la teología.¹²⁴

Cabe señalar que esto rompe con casi cualquier asociación de un concepto de corte antropológico o sociológico. Es por ello que antropológicamente la inculturación, desde mi punto de vista, no puede ser relacionada con la interculturalidad, la aculturación o la asimilación, entre otras, sino, en todo caso, dicha terminología podría utilizarse para referirse a los medios y vías de que se vale lo religioso para lograr la inculturación y su fin,¹²⁵ lo que implica que estas definiciones, ajenas a la inculturación, se dirijan más bien a la posible explicación del contenido supuestamente manifiesto de la inculturación.

Con lo anterior quiero decir que la carga eclesiológica y teológica que conlleva la inculturación *per se* en relación a lo cultural y social, es sólo para captar y hacer mención de esas formas *externas* o lo más superficial de la cultura y la sociedad, para poder expresar su deseo o pretensión de ingresar un mensaje cristiano —el cual no está contenido, desde la perspectiva teológica, en ninguna cultura porque es universal y única— a una cultura ajena a la dominante u occidental, a la que en realidad pertenece la Iglesia Católica.

Es por ello que la inculturación, más que una definición o concepto de las ciencias sociales, se trata de una suerte de punto de vista o concepción desde la Iglesia, acerca de cómo proceder en un *deber ser*, a través de un trabajo de corte pastoral, que sea más inclusivo y acorde a lo que anuncia el Concilio Vaticano II; es decir, una Iglesia con los ojos en y hacia todas las culturas, para transmitir un mensaje universal. Pero también inclusivo, en el sentido de ajustarse a la problemática de los receptores del mensaje cristiano y ajustarse a su forma de ver el mundo para entender mejor así, tanto su problemática como la forma acerca de cómo la Iglesia puede insertarse en la complejidad de su sociedad y cultura. Esto último me lleva a entender, sin embargo, que la inculturación en su proceso y en la práctica es, *per*

¹²⁴ Las ciencias sociales como la antropología, hasta ahora sólo se han interesado y enfocado en el estudio religioso, desde la manifestación ritual y los hechos socioculturales que esto implica, no así su carácter divino. La inculturación conlleva elementos de un corte más teológico y de una naturaleza más relacionada con lo espiritual, divino, emocional, intangible, trascendente... La teología, debe aclararse, no es una ciencia (véase Dussel *Op. Cit.*), sino que la ciencia que se enfoca a las cuestiones relacionadas con la religión en sí, son, por un lado, las ciencias religiosas, y por el otro, las ciencias sociales como la antropología, la sociología, incluso, la psicología.

¹²⁵ El fin de la inculturación, partiendo de la idea de la asimilación sociocultural recíproca, la adaptación del mensaje cristiano a la cosmovisión de los pueblos a donde éste es llevado, etc., es lograr una Iglesia propia o local, que a pesar de ser diferente a otras, no implica que esté separada; es decir, lo que se ha llamado Iglesia Autóctona.

se, una estrategia (y una acomodación),¹²⁶ tanto institucional o *a nivel macro* como subjetiva (de cada agente de pastoral) o *a nivel micro*.¹²⁷

Por esta razón, como dije al principio, las ciencias sociales como la antropología, la psicología social o la sociología, a pesar de tener herramientas analíticas y metodológicas (acomodación, perspectiva, *habitus*, etnografía...), en estricto sentido, ajenas a la noción de la inculturación, son indispensables para entender desde un ángulo no religioso qué es la inculturación y su proceso de corte asimilacionista; es decir, la utilidad de las ciencias sociales consiste en que éstas se puede determinar que la inculturación *per se*, busca fundamentarse teológicamente, pero que en la práctica tiene un alto contenido de elementos no religiosos como la estrategia y la acomodación para lograr una inserción social, para obtener alguna información de la sociedad a la que pretenden insertarse, incluso, para adecuar la ritualidad cristiana, sin perder los elementos esenciales que rige el dogma, en las comunidades indígenas, de acuerdo a su cultura y tratando que también sea *ad hoc* a su cosmovisión.¹²⁸

La traducción de esto es que la importancia de estudiar este tema desde las ciencias sociales, es debido a que la inculturación en su proceso involucra una serie de actividades que, a pesar de su definición eclesial y teológica, son más acordes a lo sociocultural y a lo sociorreligioso, campos de los que se puede hacer cargo la antropología de la religión y en general la antropología social.

Como segundo punto hay una diferencia entre la teología de la inculturación que expresa lo que define la institución, y la inculturación desde la práctica pastoral. Esta última, en tanto que adaptación, alude a una suerte de inserción de ciertos elementos vernáculos al rito cristiano universal, con el fin de lograr insertarse en las diferentes culturas, lo cual deja en claro que se trata de un medio del que se vale para lograr su objetivo, el cual tiene dos naturalezas: una estratégica y otra dogmática. En todo caso, ambas se refieren y relacionan

¹²⁶ La estrategia se refiere a los planes que se determinan en un equipo de trabajo, en este caso, pastoral para realizar a la postre en las comunidades indígenas, pero al no lograr ejecutar dicho plan por diversas variantes que se presenten al estar frente a la comunidad, hay un cambio de planes para no perder el objetivo, y que en este caso puede ser una táctica como la acomodación. Esa es la diferencia entre ambas definiciones.

¹²⁷ Valdría aclarar también que la inculturación no acepta ser un elemento como parte de las ciencias sociales, pero sí que las utiliza también porque debe entender las culturas a las que se inserta, lo que también confirma que la inculturación es en esencia una acomodación de la Iglesia, aunque se justifica diciendo que tiene una naturaleza diferente a la de un objetivo científico.

¹²⁸ En este sentido la inculturación implica una serie de elementos que son una suerte de reinención o invención de estructuras autóctonas, que reflejan una idea y un proceso de corte estratégico, muy contrario a lo que en estricto sentido forma el discurso que contiene la Teología de la inculturación. Como ejemplo de esto se puede ver el capítulo 3 de este trabajo, en donde expongo el Consejo de Ancianos o una de las formas de usar el Altar Maya.

con una parte que desde las ciencias sociales, como advierten, Cecilia L. Mariz y Marjo Theije (2008), se conoce como sincretismo,¹²⁹ aunque sólo se trate de una parte de éste, en lo que se ha expuesto en este trabajo como *reinterpretación religiosa* (Marzal, 2001:1999).

En este sentido, el sincretismo es un término de gran importancia que define la situación que acaece en este estudio de caso, pues si se toma en cuenta una premisa de la inculturación, tanto desde la institución como desde la perspectiva de los pastorales, Dios está presente en la espiritualidad y la manifestación de ésta, aun si se trata de una ritualidad indígena¹³⁰ y, por lo tanto, ajena al cristianismo, desde una visión ortodoxa. En estricto sentido, la Iglesia Católica no puede aceptar ciertos ritos vernáculos, que conlleven elementos que sean considerados como paganismo, superchería o idolatría. Esta es la razón por la que el sincretismo, en general, no puede ser aceptado por la Iglesia, pues es la forma cómo ésta concibe tal definición. Sin embargo, esta premisa que acepta la inculturación, también es, en estricto sentido, un sincretismo porque es resultado, no de una tradición prehispánica que, de forma casi intacta, se ha conservado y se lleva a cabo, sino que conlleva una serie de elementos cristianos en su interior, por haberse inmiscuido el cristianismo desde el periodo de conquista y a lo largo del periodo colonial, hasta nuestros días.

Por otro lado, la inculturación, de hecho, incorpora ciertos elementos rituales y culturales vernáculos al rito cristiano tradicional, lo que habla de una clase de reinterpretación religiosa, por lo tanto, una parte del sincretismo. Para dar mayor claridad a esto último, reitero lo que dije en relación al proceso de inculturación que es en sí un modelo de corte teológico y dogmático, aunque con un contenido social y cultural, que se trata de llevar a la práctica para lograr que la Iglesia Católica se inserte en las culturas de *la alteridad*, por medio de una labor pastoral o evangelizadora. Sin embargo, se establece la advertencia que lograr una autoctonía o localidad de la institución no implica una separación; es decir, no implica que haya elementos que rompan con la esencial naturaleza del rito cristiano (su dogma, su mensaje, su misión, su sacralidad). El sincretismo es una situación que aparece por lo general en cualquier cultura que tuvo algún contacto con el cristianismo en alguna época y que se ha

¹²⁹ Hay sincretismo desde lo dogmático, pues involucra la inserción de elementos no cristianos al rito cristiano que no modifican el dogma, sino que éste se adapta y muestra flexibilidad y tolerancia. También hay sincretismo en lo estratégico, pues se buscan elementos no cristianos y se incorporan en una suerte de reinención y ambientación de situaciones de corte ritual, en el cristianismo, siempre que no implique un tono cismático o separatista.

¹³⁰ Esto lo explica Edmundo, el sacerdote maya k'iche' en una entrevista que expongo en el capítulo 1, acerca de la inculturación como la capacidad del no indígena de ver en lo indígena y su espiritualidad y creencia, al Dios cristiano.

fusionado, por decirlo de alguna forma, con la ritualidad vernácula. Sin embargo, la Iglesia Católica no ve con buenos ojos el sincretismo porque considera que pone en peligro la esencia del rito cristiano, al añadir elementos que pueden ser considerados como idolatría.

Todo esto está muy relacionado con el carácter *universalista* de la Iglesia Católica, pues a pesar de declarar su respeto a la diversidad étnica y sus formas culturales, no acepta que las manifestaciones rituales se contrapongan o demeriten la posición que implica el dogma de fe. Sin embargo, a pesar de que se opone la Iglesia al sincretismo, éste está presente en las prácticas religiosas que se manifiestan en las comunidades indígenas con las que trabaja la Misión de Guadalupe, y los agentes de pastoral, incluso, añaden elementos vernáculos (paganos) al rito cristiano,¹³¹ lo que está hablando de una parte del proceso que implica el sincretismo como tal, que Marzal (2001:199-200) se refiere como reinterpretación religiosa.

Así pues, la inculturación, desde la Iglesia es un modelo para un *deber ser* en la práctica pastoral, para los agentes de pastoral es el nombre que éstos dan al *ser uno con los hermanos de la montaña*; es decir, lo que desde las ciencias sociales se percibe como una inserción y socialización de éstos en las sociedades de la alteridad, por medio de la acomodación, la estrategia, la seducción persuasiva y demás elementos utilizados en este trabajo, y para la antropología que crea el concepto de sincretismo (Mariz y Theije, 2008:42), es precisamente eso; es decir, un sincretismo.

Hasta ahora he tratado de exponer una serie de precisiones en torno al concepto de inculturación y su naturaleza un tanto ambigua. Pero lo que es de llamar la atención en esta investigación también, es la inculturación como proceso y/o práctica vivencial (a diferencia de lo institucional), y que conlleva una serie de perspectivas, concepciones y criterios de los actores que dicen vivir ese proceso, lo cual implica una serie de elementos que ya se han explicado, en relación con el *habitus*. Todo esto se ha ilustrado al presentar la comunidad de la Misión de Guadalupe, en cuanto a su *modus vivendi*, su *modus operandi* y sus convicciones dogmáticas que es el contenido grueso de esta investigación.

¹³¹ Esto se ve con claridad a lo largo del trabajo cuando hago mención de el uso de los profetas mayas para dar un mensaje cristiano, el uso del *Pop Wuj*, con el mismo objetivo, la aceptación de la Cruz Maya que tiene elementos más relacionados con el ciclo agrícola y la milpa, que la cruz cristiana, entre otras cosas.

En el primer caso, el *modus vivendi*, se presentó en el primer capítulo, aludiendo al ambiente de una *comunitas* que es laboral, social y religiosa. De estos elementos, hay una serie de factores que llevan a mostrar que en el aspecto laboral, hay reglas y jerarquías que se siguen y que determinan un tipo de trabajo que es consensuado y supervisado por el director de la misión. En el caso de la *comunitas* social se puede ver que hay una suerte de empatía entre algunos miembros, lo que lleva a que haya un ambiente de camaradería entre algunos, y también se presenta un ambiente de desacuerdos, roces y antipatía entre otros.¹³²

Esto, a pesar de no mezclarlo con lo laboral da muestra de una interesante forma de interacción al interior de esa sociedad. Finalmente, la mecánica de una *comunitas* religiosa muestra que cada uno manifiesta su fe y sus creencias religiosas de forma distinta, porque cada quien tiene una *perspectiva* diferente de su credo, lo cual se debe, en gran medida, a su historia individual y personal, al contexto histórico, social, incluso geográfico, en el que cada uno vivió y el entretrejimiento de todos estos aspectos; es decir, a su *habitus*.

En todos estos casos, debo aclarar que la normatividad, sean *normas de valor*, el dogma, los lineamientos y reglas establecidas en la misión, o los tres juntos, son una constante en la interacción de esta comunidad; es decir, el *modus vivendi* opera a partir de reglas, a diferencia del *modus operandi* que se enfoca más al cómo trabaja la misión en conjunto. En este caso, se puede destacar el mecanismo que utilizan y los medios de que se valen para lograr sus metas (consensuadas); es decir, para establecer la forma cómo procederán en su trabajo pastoral. Aquí es donde entran las acciones estratégicas y tácticas como la acomodación, la seducción persuasiva y la estrategia *per se*.

En el otro aspecto de la *comunitas* que es la convicción, la religiosidad y la fe, tiene que ver una fe en común, universal y normada (dogma), pero manifiesta de forma diversa entre cada uno. Todo esto tiene que ver con la *perspectiva*, que describo ampliamente en el capítulo 4, pero ésta a su vez tiene que ver con la construcción de las *normas de valor* a lo largo de la vida del pastoral, porque implica la formación que éste tuvo, su educación moral,

¹³² Esto se refleja en la parte del trabajo en donde se involucra el chisme, cuando me hablan de algunos de los pastorales en términos negativos, sobre todo, con respecto a sus actitudes. Al mismo tiempo fui testigo de una junta de pastoral en donde, en ausencia de uno de los pastorales, otro de ellos comenzó a hacer críticas fuertes hacia su desempeño laboral y actitud dispersa. Sin embargo, el tono en que lo hizo no fue a manera de una queja laboral, sino que empezó a hablar acerca de que es una persona que: "...se hace el amable, pero no cae bien. No se trabaja a gusto con él y no confío mucho en él" (*Notas de campo*, 24 de noviembre de 2008). En otro momento, otra persona presente en ese momento y que llevaba una buena relación con él le comentó lo que sucedió y éste contestó "ya sé de quién hablas y ya sé cómo es la gente, con quién cuento y con quién no. Pero ya sabes cómo es. ¿Qué esperabas?" (*Notas de campo*, 25 de noviembre de 2008).

cívica, religiosa, académica, familiar y, por lo tanto, da lugar en gran medida a las creencias, aun de corte religioso.

En esto, sin embargo, último también interviene el ánimo religioso o *numinosidad*, y a través de éste, *sin una intencionalidad estratégica o acomodaticia*, se transmite la religiosidad a las comunidades indígenas y al interior también de la misión. Dentro de este ánimo recae, en el caso de los pastorales de la misión, algunos elementos relacionados con los préstamos o inclusión de elementos religiosos autóctonos (reinterpretaciones religiosas) y las ideas que desde la institución se esperan lograr, en una suerte de *utopía*, elemento constante y de base en la inculturación que propician que ésta, desde mi punto de vista, no se haya podido alcanzar.

La imposibilidad de la inculturación y el que no se lleve el modelo que la inculturación representa en la realidad y en la práctica, se fundamenta, en primer lugar, por lo antes dicho; es decir, tiene características utópicas. La Utopía ya se definió en el marco teórico, y alude a un *pensamiento proyectivo*, pero cuyo fin o meta es *imposible* porque ilustra una perfecta armonía en donde no hay relaciones de poder, no hay desacuerdos, hay un respeto de criterios y opiniones de cada quien, pero al mismo tiempo existe un patrón o punto de vista en común. Aunado a esto, en segundo lugar, la finalidad de la inculturación es imposible porque habla de una asimilación sociocultural recíproca, lo que implicaría que no intervinieran, ni aun existieran, las relaciones de poder.¹³³

Desde esta postura, la inculturación como proceso refleja, no sólo que no ha alcanzado su meta, en cuanto a esa reciprocidad en la asimilación cultural y, por lo tanto, la autoctonía de la Iglesia Católica, sino que ésta no ha logrado inculturarse. Sin embargo, toda esta serie de características que se plantea la inculturación, ha dado origen a un sincretismo, en el sentido que ya se explicó previamente, lo cual se contrapone a una serie de afirmaciones institucionales en las que se niega que la inculturación sea sincrética. También se habla de que la inculturación se supone que se presenta en el Evangelio y es de un corte más en lo

¹³³ Como ya lo llegué a mencionar a lo largo de este trabajo, en específico en el marco teórico, las relaciones de poder están presentes, pues implica características como las jerarquías. El agente de pastoral es una jerarquía, éstos a su vez tienen superiores, como el obispo que representa una serie de decisiones que deben llevar los pastorales en la práctica para realizarlas en las comunidades y en las propias comunidades hay indígenas (catequistas) que son quienes insertan esos elementos religiosos y de otra índole que desean los pastorales hacer. Hay relaciones de poder en el mismo dogma, que es una serie de elementos normativos de un corte más religioso y cultural, que detenta Roma y deben ser cumplidos para no caer en una herejía, y son éstos los que se llevan a las comunidades. Este dogma es occidental y europeo, por lo que siendo la fe normada teológicamente ya inserta en las comunidades indígenas, se trata de una relación de poder, la religión en sí implica relación de poder por el hecho de que hay un ser creador y, por lo tanto, superior.

espiritual y dogmático, en tanto que se aceptan y establecen una serie de procedimientos en busca de una suerte de fusión cultural y teologías como medidas establecidas, para determinar en la práctica una pastoral diferente a la tradicional y congruente con la pastoral indígena, la cual se origina a partir de las bases canónicas del Concilio Vaticano II.

De esto último se observa que, en la teoría, la inculturación es un establecimiento de lineamientos que exigen un procedimiento de la pastoral para lograr una meta de inserción del mensaje cristiano de carácter universal, pero con diferentes formas según cada cultura, lo que Marzal llama el *rostro indio de Dios* (Marzal, 1991). En la práctica la inculturación es un proceso de socialización, no de asimilación; y es el resultado de una serie de estrategias y tácticas iniciales como la acomodación y la seducción persuasiva, todo esto regulado a su vez, por las normas establecidas por la institución eclesiástica.

La inculturación o el proceso de ésta, pretende hacer realidad una quimera, en la que la diversidad étnica, cultural y religiosa, conviva sin alterar una esencia dogmática cristiana establecida desde occidente. Este es el mundo feliz (*Eu Topos*), y a la vez inexistente que representa la Utopía.

Para llegar a este fin, lo que le da a la inculturación el carácter de un proceso teleológico, se recurre a una serie de elementos en donde se involucra la estrategia, y sin perder su naturaleza teleológica, en la práctica también intervienen elementos que no son precisamente estratégicos ni acomodaticios, como por ejemplo, la convicción, el dogma y la fe, a partir de la cual el pastoral actúa y se rige, la mayor de las veces individualmente. Sin embargo, en ambos casos, la estrategia y la táctica, así como la convicción, la fe y el dogma, dependen de normas establecidas que impiden que esa utopía, sin relaciones de poder y en un ambiente de horizontalidad, ecumenismo, respeto a la diversidad étnica; es decir, de inculturación, sea sólo un proyecto de la misma naturaleza utópica como el mundo paradisiaco, o la tierra prometida, del mensaje bíblico.

Un alcance más que muestra esta investigación, y con ello culmino este apartado final, es que con el proceso de la inculturación, pude observar una serie de aspectos que llegué a mostrar de forma breve en el capítulo cuatro, en torno a la recuperación cultural. Lo que se ha concebido como inculturación por diferentes pastorales de la Misión de Guadalupe, tiene también que ver con una serie de elementos o formas culturales autóctonas que, ajenas al rito

cristiano, se toman en cuenta porque “ahí se siente a Dios. No sólo en la Iglesia está Dios[...]” (*Notas de campo*, 16 de octubre de 2008).

Todas estas formas culturales que los pastorales observan, pero también todas aquellas que según ellos se han perdido, les ha llevado a realizar una labor de recuperación de éstas, para poder completar el proceso de inculturación; es decir, para lograr que los indígenas recuperen sus manifestaciones y demás elementos culturales que han ido perdiendo, pues de esa forma los pastorales podrían integrarlas al rito cristiano y continuar con el proceso de construcción de una iglesia inculturada y, por lo tanto, también autóctona.

Los esencialismos que se presentan y que conllevan estas acciones *de recuperación*, son visibles en muchos casos en donde, se podría decir, reinventan estructuras y formas culturales –como es el caso del Consejo de Ancianos que presento en el capítulo tres— que tienen un tono que en realidad no se dirige a los tojolabales como tales, sino a los indígenas que se denominan tojolabales, pero que por el hecho de ser un grupo mayense, en realidad serán considerados como mayas. Por esta razón, dentro de esa recuperación cultural, no sólo hay una inserción de elementos mayas de un pasado mítico y glorioso, no existente desde hace siglos, sino también de una serie de elementos que en otros grupos étnicos han conservado y que suponen que por el hecho de ser elementos culturales de otro grupo étnico, pero que finalmente es maya, deben ser, por esa razón, elementos que los tojolabales también deberían tener. Desde esta perspectiva, la acción pastoral se dirige a la inserción de formas culturales generalizadas, en lo que he llamado acción pastoral panmayanizante.

Toda esta temática implica una serie de estudios un tanto ajenos a lo religioso, como es el caso de una investigación en torno a la memoria histórica tojolabal, y al mismo tiempo a la memoria histórica maya. También un estudio del contenido discursivo de toda esta práctica pastoral, el discurso de los agentes de pastoral como tales, así como la percepción y voz de los tojolabales que son receptores de esta acción, entre otros estudios. Es por ello que se debe recurrir a un plan de trabajo que va más allá de los alcances y objetivos de este trabajo, pero que es a partir de la investigación presente como se ha podido vislumbrar un rico tema de investigación a futuro e íntimamente relacionado con el proceso de la inculturación.

Bibliografía.

II Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano, Medellín 1968.

2004 Ediciones Dabar, México.

IV Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo 1992.

2007 Ediciones Dabar, México.

V Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano y el Caribe, Aparecida, 2008.

2008 CELAM-CEM, México.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO.

1992 *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, Universidad Veracruzana-El Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, México.

ARGYRIADIS, KALI y otros (coords.)

2008 *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. El Colegio de Jalisco-CEMCA-Institut de Recherche pour le Développement-CIESAS-ITESO, México.

ARIAS MONTES, MANUEL y BARTOLOMÉ CARRASCO.

1998 *Y la palabra de Dios se hizo indio. Teología y práctica de una catequesis inculturada y liberadora. Una propuesta desde Oaxaca- México*. Ediciones Dabar, México.

AUGÉ, MARC.

1982 *El genio del paganismo*, Muchnik Editores, Madrid.

BALANDIER, GEORGES.

1982 "Movimientos religiosos derivados de la aculturación", en Henri-Charles Puech y otros. *Historia de las religiones*. Milagros Barruti (trad.), 12v., Siglo XXI Editores, Madrid.

BARABAS, ALICIA.

2000 "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo", en *Alteridades*, v.10, núm.19, México, pp. 9-20.

BARABAS, ALICIA.

2002 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. CONACULTA-INAH-Plaza y Valdez, México.

BATSTONE, DAVID, EDUARDO MENDIETA, y otros.

1997 *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas*. Routledge, Londres-Nueva York.

BASTOS, SANTIAGO (comp.)

2008 *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Oxfam Gran Bretaña-FLACSO Guatemala, Guatemala.

BERRYMAN, PHILLIP.

1989 *Teología de la liberación*. Siglo XXI Editores, México.

BOFF, LEONARDO.

1975 *Teología del cautiverio y de la liberación*. Ediciones Paulinas, Madrid.

BOFF, LEONARDO y CLODOVIS BOFF.

1982 *Libertad y liberación*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

BOFF, LEONARDO.

1984 *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. (Presencia Teológica, 11) Sal Terrae, Santander.

BOHANNAN, PAUL y DIRK VAN DER ELST.

1998 *Asking and Listening. Ethnography as Personal Adaptation*, Waveland Press, Inc., Illinois.

BONNER, ARTHUR.

1999 *We Will Not Be Stopped. Evangelical Persecution, Catholicism and Zapatistas in Chiapas, México*. Universal Publishers, California.

BOURDIEU, PIERRE.

1971 "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", en *Archives européennes de Sociologie*, núm. 2, École Pratique des Hautes Études, París, pp.3-21.

BOURDIEU, PIERRE y LOÏC WACQUANT.

2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*. (Colección Metamorfosis) Siglo XXI Editores, Argentina.

BRADING, DAVID.

2002 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, ERA, México.

BRADING, DAVID.

1992 *Orbe indiano. De la monarquía católica, a la república criolla, 1492-1867*. (Sección de Obras de Historia) Fondo de Cultura Económica, México.

BRIGGS, CHARLES.

1984 "Learning How to Ask: Native metacommunicative competence and the incompetence of field worker", en *Language Society*, núm. 13, Cambridge University Press, pp. 1-28.

CABALLERO ROMERO, JUAN JOSÉ.

1991 "Etnometodología: Una explicación de la construcción social de la realidad", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, v.1, núm.56, España, pp. 83-114.

CABELLO, RUBÉN S.J.

1991 "Profetismo en América Latina, hoy", en *1971-1991 XX Años del departamento de ciencias religiosas. La función de la Teología en el futuro de América Latina. Simposio Internacional. 24, 25, 26 y 27 de septiembre de 1991*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 202-215.

CANTÓN DELGADO, MARCELA.

2001 *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión.* (Antropología) Ariel, Barcelona.

CARAVIAS, JOSÉ LUIS S. J. y MARCELO DE BARROS O.S.M.

1990 *Teología de la tierra. Los problemas de la tierra vistos desde la fe.* El Espíritu Santo, Cuenca, Ecuador.

CHÁVEZ CASTILLO, SANDRA.

2000 "Los curas pusimos las costumbres... y las podemos cambiar. Un acercamiento a los conflictos entre pueblos indígenas y la Iglesia Católica", en *Alteridades*, v.10, núm19, México, pp. 69-78.

CHUPUNGCO, ANSCAR J.

2005 *Inculturación litúrgica. Sacramentales, religiosidad y catequesis.* Obra Nacional de la Buena Prensa, México.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO.

2008 *La misión continental para una Iglesia misionera*, Ediciones CEM, México.

CROLLIUS A.

1978 "What Is So New About Inculturation?", en *Gregorianum*, núm.59, EUA, pp.721-738.

CUMES, AURA.

2007 "Mayanización y el sueño de la emancipación indígena en Guatemala", en Bastos Santiago *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca: texto para el debate*. FLACSO Guatemala-CIRMA, Guatemala, v.1.

DANIÉLOU, JEAN.

1962 "Fenomenología de las religiones y filosofía de la religión", en Eliade, Mircea (comp.), *Metodología de la historia de las religiones*. Paidós, Buenos Aires, pp. 95-115

DÁVALOS, PABLO, (comp.)

2005 *Pueblos indígenas, estado y democracia*, (Colección Grupos de Trabajo), CLACSO Libros, Buenos Aires.

DESCARTES, RENÉ.

2000 *Discours de la méthode*, (Classiques de Poche), Le Livre de Poche. París.

DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS.

2008 *Acuerdos del III Sínodo diocesano*, Diócesis de San Cristóbal de las Casas, México.

DOCUMENTOS COMPLETOS DEL CONCILIO VATICANO II.

s/f Librería Parroquial de Clavería, Editorial Basilio Núñez, México.

DUCH, LLUÍS.

2001 *Antropología de la Religión*, Herder, Barcelona.

DUSSEL, ENRIQUE.

1979 *Teología de la liberación e historia. Caminos de liberación latinoamericana*, Latinoamericana libros SRL, Buenos Aires.

DUSSEL, ENRIQUE.

1995 *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Potrerillos Editores, México.

ELMER, NICHOLAS.

2001 "Gossiping", en Robinson, Peter y Howard Giles *The New Handbook of Language and Social Psychology*, John Wiley & Sons, Chichester-Nueva York-Weinheim-Brisbane-Singapur-Toronto, pp. 317-338.

ESCALANTE GONZALBO, PALOMA.

1998 "Agentes de pastoral indígena en la diócesis de Tehuantepec, Oaxaca y San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Un recorrido desde adentro", en Masferrer Kan, Elio y Sylvia Marcos (coord.), *Revista Académica para el estudio de las religiones*, INI-Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas-ENAH, México.

ESPEJA, JESÚS (coord.).

1993 *Inculturación y teología india*. Editorial San Esteban, Salamanca.

ESTRADA SAAVEDRA, MARCO.

2007 *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatista en las cañadas tojolabales en la selva lacandona (1950-2005)*. El Colegio de México, México.

FALLA, RICARDO.

2007 *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. (Colección monografías, no. 7), Editorial Universitaria-universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

FAZIO, CARLOS.

1994 *Samuel Ruiz. El caminante*. Espasa Calpe, México.

FLORES FARFÁN, JOSÉ ANTONIO.

2003 "Al fin que ya los cueros no van a correr. The Pragmatics of Power in Hñahñu (Otomí) Markets", *Language Society*, núm. 32, Cambridge University Press, EUA, pp.629-658.

FOUCAULT, MICHEL.

1973 *El orden del discurso*, (Cuadernos Marginales, 36), Editor Tusquets, Barcelona.

FOUCAULT, MICHEL.

1979 *Microfísica del poder*, (Genealogía del Poder, No. 1), Las Ediciones de la Piqueta, España.

FOUCAULT, MICHEL,

1999 *Estrategias de poder*. (Obras Esenciales, v. II), Paidós, España.

FOUCAULT, MICHEL.

2003 *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México.

FOWLER, ROGER y otros.

1983 *Lenguaje y control*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 89-110.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR.

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

GARFINKEL, HAROLD.

1967 *Studies in Ethnometodology*. Prentice Hall, Nueva Jersey.

GARRARD-BURNETT, VIRGINIA (ed.).

2000 *On Earth as it is in Heaven. Religion in Modern Latin America*. Jaguar Books on Latin America, Wilmington, Delaware.

GARRARD-BURNETT, VIRGINIA.

2005 "Protestantismo en el mundo maya contemporáneo", en Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro *Protestantismo en el mundo maya conteporáneo*, (Centro de Estudios

Mayas Cuaderno, 30), UNAM (IIF)-UAM(Unidad Iztapalapa, división de Ciencias Sociales y Humanidades), México, pp.49-64.

GEERTZ, CLIFFORD.

1997 *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.

GIL TÉBAR, PILAR R.

1997 "Recreando la palabra. La Teología India y la Pastoral Indígena: La Diócesis de San Cristóbal de las Casas (Chiapas), en Rodríguez Becerra, Salvador (coord.), *Religión y cultura*, 2v., Junta de Andalucía-Consejería de Cultura-Fundación Machado, Andalucía.

GIL TÉBAR, PILAR R.

2000 *Caminando en un solo corazón. Las mujeres indígenas de Chiapas*, (Atenea Estudios sobre la Mujer), Universidad de Málaga, Málaga.

GILES, HOWARD y otros.

2001 "Communication Accommodation Theory", en Robinson, Peter y Howard Giles *The New Handbook of Language and Social Psychology*, John Wiley & Sons, Chichester-Nueva York-Weinheim-Brisbane-Singapur-Toronto, pp. 33-56.

GIMÉNEZ, GILBERTO (coord.)

1996 *Identidades religiosas y sociales en México*. UNAM-IIS, México.

GLEDHILL, JOHN.

2000 *Power and its Disguises*. Pluto Press, Londres.

GLUCKMAN, MAX.

1963 "Gossip and Scandal", en *Current Anthropology*, v.4, núm. 3, EUA, pp. 307-316.

GRICE, H. PAUL.

1975 "Logic and Conversation", en Cole, Peter y Jerry Morgan. *Syntax and Semantics*, Nueva York, New York Academic Press.

GUBER, ROSANA.

1999 *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología posmoderna, reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Legasa, Buenos Aires.

HABERMAS, JÜRGEN.

2002 *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, España.

HABERMAS, JÜRGEN.

2008 *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. (Taurus Humanidades), Taurus, México.

HAVILAND, JOHN BEARD.

1977 *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, BRAULIO.

2002 *Apuntes de antropología. Con guías de estudio y apreciación del aprendizaje*. Gobierno del Estado de México, México.

JACORZYNSKI, WITOLD.

2008 *En la cueva de la locura: Aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, (Publicaciones de la Casa Chata) CIESAS, México.

KANT, IMMANUEL.

2001 *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid.

KOVIC, CHRISTINE MARIE.

2005 *Mayan Voices for Human Rights. Displaced Catholics in Highland Chiapas*, University of Texas Press, Austin, Texas.

KROTZ, ESTEBAN.

2002 *La otredad cultural. Entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, (Sección de Obras de Antropología) Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Fondo de Cultura Económica, México.

KUNDERA, MILAN.

2005 *La insoportable levedad del ser*, MaxiTusquets Editores, México.

LEHMANN, DAVID.

1998 "Fundamentalism and Globalism", en *Third World Quarterly*, v.19, núm.4, Reino Unido, pp. 607-634.

LE PAGE, R. B. Y ANDRÉE TABOURET-KELLER.

1985 *Acts of Identity. Creole-Based Approaches to Language and Ethnicity*. Cambridge University Press, Reino Unido.

LEVINE, DANIEL H. (ed.)

1986 *Religion and Political Conflict in Latin America*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill-Londres.

LEYVA SOLANO, XÓCHITL.

2002 "Catequistas, misioneros y tradiciones en las cañadas", en Viqueira, Juan Pedro (ed.) *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. CIESAS-UNAM-Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas, México.

LOCKE, JOHN.

1987 *Ensayo sobre el entendimiento humano (compendio)*, Aguilar, Madrid.

LUCKMANN, THOMAS.

1996 *Teoría de la acción social*. Paidós, España.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA.

2007 *Vivir invisibles. Resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, (Publicaciones de la Casa Chata), CIESAS, México.

MARTÍNEZ LAVIN, CARLOS FMS.

1998 *Misión educativa marista. Un proyecto para hoy*, Editorial Progreso, México.

MARZAL, MANUEL M. (coord.)

1991 *El rostro indio de Dios*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.

MARZAL, MANUEL M.

2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Editorial Trotta-Pontificia Universidad Católica de Perú, Madrid.

MASFERRER KAN, ELIO.

2007 *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. CEIICH-UNAM-Plaza y Valdez, México.

MÈLICH, JOAN-CARLES.

1994 *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. (Autores, textos y temas. Pedagogía de la investigación y la comunicación, 3), Antrhopos, Barcelona.

MESLIN, MICHEL.

1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Academia Cristiana 5, Madrid.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS.

2005 *Entre Ásperos Caminos Llanos. La diócesis de San Cristóbal de las Casas, 1950-1995*, Casa Juan Pablos-UCACH-UICH-COCyTECH, México.

MORE, THOMAS.

1997 *Utopía*, Porrúa, México.

NORDSTROM CAROLYN Y ANTONIUS C.G.M. ROBBEN (eds.).

2005 *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Berkely, Los Angeles-Londres.

OTTO, RUDOLF.

2001 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Barcelona.

PARSONS, TALCOTT, EDWARD A. SHILS Y OTROS.

1968 *Hacia una teoría general de la acción*. Kapelúsz, Buenos Aires.

PRIMER ENCUENTRO TALLER LATINOAMERICANO DE MÉXICO.

1991 *Teología India*, CENAMI-Abya Yala, México.

PUENTE LUTTEROTH, MARÍA ALICIA.

2006 *Actores y dimensión religiosos en los movimientos sociales latinoamericanos. 1960-1992*. UAEM-Facultad de humanidades-M.A. Porrúa, México.

RICARD, ROBERT.

2002 *La Conquista espiritual de México*, (Sección de Obras de Historia), Fondo de Cultura Económica, México.

RICŒUR, PAUL.

1989 *Ideología y Utopía*, Gedisa, México.

RICHARD, PABLO.

1998 "Crítica teológica a la globalización neoliberal", en Da Costa, Néstor y otros. *Globalizar la esperanza. Reflexiones desde América Latina y el Caribe en la aurora del tercer milenio*, (Fundación Amerindia), Ediciones Dabar, México, pp. 49-59.

RÍOS FIGUEROA, JULIO.

2000 *Siglo XX: Muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas: Dos estudios históricos*, UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

RIVERA FARFÁN, CAROLINA y otros.

2007 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, UNAM-CIESAS-COCyTECH-Secretaría del Gobierno del Estado de Chiapas-Secretaría de Gobernación, México.

ROSTAS, SUSANNA Y ANDRÉ DROOGERS.

1995 "El uso popular de la religión en América Latina: una introducción", en *Alteridades*, año 5 núm. 9, México.

ROSTAS, SUSANNA Y ANDRÉ DROOGERS.

1993 *The Popular Use of Popular Religion in Latin America*, CEDLA, Amsterdam.

RUIZ GARCÍA, SAMUEL MONS.

1999 *Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principios teológicos*, Ediciones Paulinas, México.

RUIZ I SAN PASCUAL, FRANCESC; ROSA SANZ I RIBELLES Y JORDI SOLÉ I CAMARDONS.

2001 *Diccionari de Sociolingüística*, (Sèrie Diccionaris Temàtics), Enciclopèdia Catalana Diccionaris d'enciclopèdia catalana. Barcelona.

SALADO, DOMINGO Y JESÚS TAPUERCA.

1996 *Inculturación: Nuevo rostro de la Iglesia*, (Textos Ak'kutan), Centro Ak'kutan, Guatemala.

SEIDLER, JOHN.

1986 "Contested Accomodation: The Catholic Church as a Special Case of Social Change", en *Social Sources*, v.64, núm.4, EUA, pp.847-874.

SERVIER, JEAN.

1995, *La utopía*, (Breviarios, 319), Fondo de Cultura Económica, México.

SHORTER, AYLWARD.

1988 *Toward a theology of inculturation*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.

SORNING, KARL.

1989 "Some Remarks on Linguistic Strategies of Persuasion", en Ruth Wodak (ed.) *Language, Power and Ideology. Studies in Political Discourse*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia.

SUESS, PAULO (coord.).

1992 *Culturas y evangelización. La unidad de la razón evangélica en la multiplicidad de sus voces*, Abya-Yala, Ecuador.

SUESS, PAULO.

1993 "Inculturación. Caminos, metas, principios", en Bottasso, Juan (comp). *La Iglesia y los indios. ¿500 años de diálogo o de agresión?* (Colección 500 años, No. 12) Ediciones Abya-Yala, España, pp. 155-182.

TABOURET-KELLER, ANDREÉ.

1997 "Language and Identity", en *The Handbook of Sociolinguistics*, Blackwell Publishers Co., Londres.

TAPUERCA, JESÚS.

2002 "Inculturación: ¿Una cuestión superada?", en *A los diez años. Carta pastoral colectiva de los obispos de Guatemala 500 años sembrando el evangelio*, (Textos Ak'kutan, 23), Centro Ak'kutan, Cobán, Guatemala, pp.5-18.

TAYLOR, S. J. Y R. BOGDAN.

1990 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*, Paidós, Buenos Aires.

THOMPSON, PAUL.

1988 *La voz del pasado. La historia oral*, Edicions Alfons el Magnanim. Institució Valenciana D'Estudis I Investigació. Valencia.

TODOLI, JOSÉ. O.P.

1955 *Filosofía de la Religión*. Gredos, Madrid.

TOLMAN, EDWARD C.

1968 "Normas de valor", en Parsons, Talcott, Edward A. Shils y otros, *Hacia una teoría general de la acción*. Kapelúsz, Buenos Aires.

TOMASSINI BASSOLS, ALEJANDRO.

1998 *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, Grupo Editorial Interlínea, México.

TOMASSINI BASSOLS, ALEJANDRO.

1999 *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, (Bibliotheca Letterarum Humanorium), JGH editores, México.

TRUDGILL, PETER Y J. M. HERNÁNDEZ CAMPOY.

2007 *Diccionario de sociolingüística*, Gredos, Madrid.

VAN DER LEEUW, GERARDIUS.

1975 *Fenomenología de la Religión*, (Sección de Obras de Filosofía), Fondo de Cultura Económica, México.

WAAL MALEFIJT, ANNEMARIE DE.

1989 *Religion and Culture. An Introduction of Anthropology of Religion*, Waveland Press Inc., Long Grove, Illinois.

WACH, JOACHIM.

1947 *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México.

WEBER, MAX.

1969 *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, 2v., Fondo de Cultura Económica, México.

WEBER, MAX.

2004 *Sociología de la religión*, (Diálogo abierto, Sociología, 33), Ediciones Coyoacán, México.

WEINREICH, URIEL.

1974 *Lenguas en contacto. Descubrimientos y problemas*, Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

WEISZ, GABRIEL.

2007 *Tinta del exotismo. Literatura de la Otrredad*, (Breviarios, 560), Fondo de Cultura Económica, México.

WITTGENSTEIN, LUDWIG.

1992 *Observaciones a la rama dorada de Frazer*, Editorial Technos, Madrid.